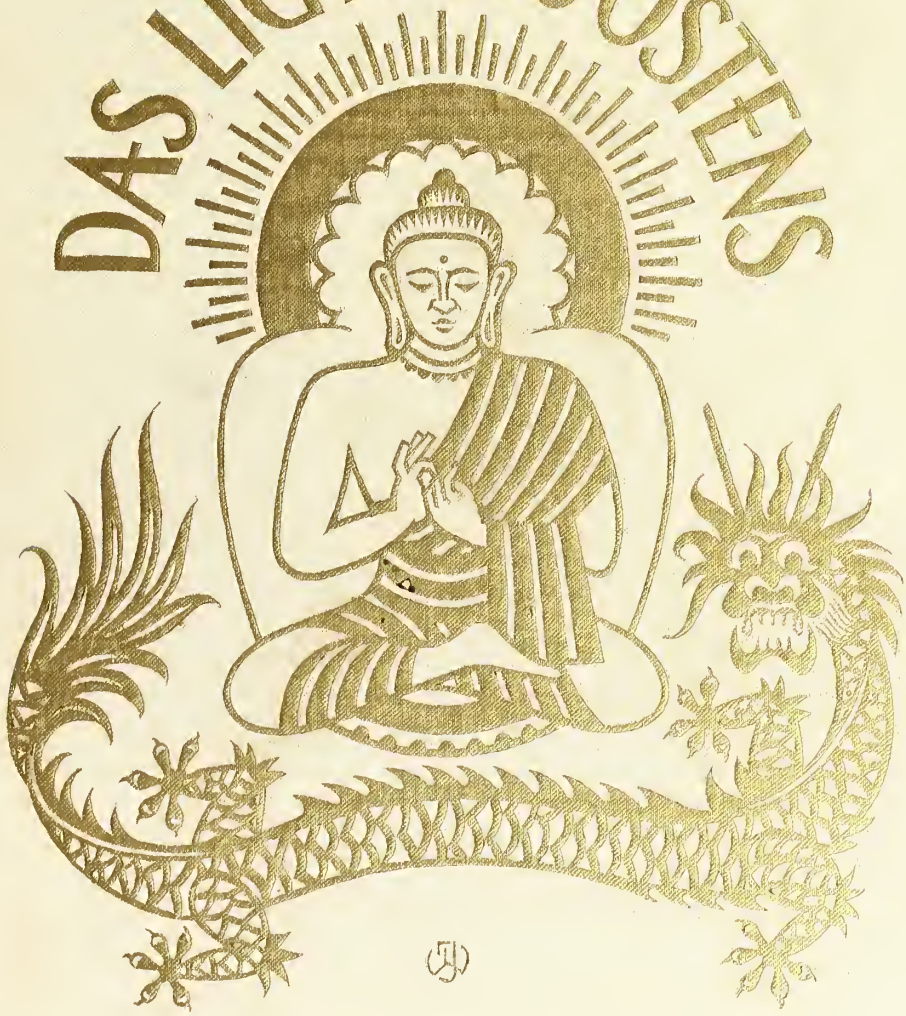
DAS LICHT DES OSTENS



Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/daslichtdesosten00kern

Jungferntänzerin (Himmelsnymphe) von Bali im religiösen Traumzustand (sogenannte Trance). Ekstatische Tänze spielen bei Opfern und Festen im Osten eine große Rolle.

Das Licht des Ostens

Die Weltanschauungen des mittleren und fernen Asiens

Indien – China – Japan

und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft dieser Länder

---

Unter Mitwirkung von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Prof. Dr. Karl Florenz, Prof. Dr. Alfred Forke, Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Prof. W. Gundert, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Jacobi, Geh. Hofrat Prof. Dr. Julius Jolly, Prof. Dr. W. Kirfel, Dozent Lic. Dr. W. Oehler, Prof. Dr. G. Olpp, Prof. Dr. Walther Schubring, Prof. Dr. R. Stübe, Privatdozent Dr. L. Woitsch für breite Kreise dargestellt

Herausgegeben von

Maximilian Kern

Mit 408 Abbildungen und vier Kunstbeilagen

Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart, Berlin, Leipzig

Nachdruck verboten / Alle Rechte vorbehalten / Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Licht vom Osten! Ein Vorwort. Vom Herausgeber ... 1

Indien

Die Arier. Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen ... 11
Das Weltall nach indischer Anschauung. Von Prof. Dr. W. Kirfel, Bonn ... 16
Die vedische Religion. Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen ... 32
Brahmanismus und Hinduismus. Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen ... 54
Die Zeit der Upanischaden. Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen ... 84
Der Buddhismus. Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen ... 95
Jinismus. Von Prof. Dr. Walther Schubring, Hamburg ... 118
Die indische Philosophie. Von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Jacobi, Bonn ... 142
Die indische Kunst. Von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart ... 167
Staatliches und soziales Leben in Indien. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. Jul. Jolly, Würzburg 191
Medizin und Naturwissenschaften in Indien. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. Jul. Jolly, Würzburg 216
Über die Astronomie der Inder. Von Dr. L. Woitsch, Privatdozent an der Universität in Wien 231
Indien und der Westen. Von Prof. Dr. R. Stübe, Leipzig ... 242

China

Die Weltanschauung der Chinesen. Von Maximilian Kern, Degerloch ... 269
Die Religion der alten Zeit. Von Maximilian Kern, Degerloch ... 294
Konfuzianismus und Taoismus. Von Maximilian Kern, Degerloch ... 325
Die mittlere und neuere Zeit der chinesischen Philosophie. Von Prof. Dr. Alfred Forke, Berlin 351
Die chinesische Kunst. Von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart ... 391
Die Religion im chinesischen Volksleben. Von Lic. Dr. W. Oehler, Dozent für Missionswissenschaft in Tübingen ... 411
Staatliches und soziales Leben in China. Von Maximilian Kern, Degerloch ... 455
Medizin und Naturwissenschaften in China. Von Prof. Dr. G. Olpp, Tübingen ... 489
Die Astronomie der Chinesen. Von Dr. L. Woitsch, Privatdozent an der Universität in Wien 505

Japan

Allgemeiner Überblick. Von Prof. Dr. Karl Florenz, Hamburg ... 515
Schintoismus. Von Prof. W. Gundert, Mito bei Tokio ... 518
Der japanische Buddhismus. Von Prof. W. Gundert, Mito bei Tokio ... 541
Die japanische Kunst. Von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart ... 567
Staat und Wissenschaft in Japan. Vom Herausgeber ... 584

Quellenverzeichnis der Abbildungen ... 588
Personen- und Sachregister ... 589

Abb. 1. Weihrauchopfer in einem brahmanischen Tempel auf Bali.

Licht vom Osten! Ein Vorwort

„Europa hat lange Jahrhunderte hinter einer Mauer gelebt; auch noch, als Scharen von Europäern — Kaufleute, Techniker und Globetrotter — alle Winkel des Erdballs durchstöberten. Denn überall blieb der Europäer eben Europäer, der durch die Tore der Mauer, durch die er auszog, eines Tages wieder heimwärts pilgern konnte. . . . Heute ist die Lebensexistenz des Europäers nicht gesicherter als die irgend eines anderen Erdenvolkes. Der europäische Künstler oder Denker kann nicht wie früher darauf rechnen, daß er ungestört seiner Entwicklung leben, seine Werke schaffen kann. Man soll einmal nicht mehr davon sprechen, daß die geistige Existenz eines Volkes nicht zugrunde gehen kann. . . . Ist es nun ein Wunder, daß die Menschen Europas erschüttert sind? Daß sie den Boden unter ihren Füßen wanken fühlen, daß sie nicht mehr der Jahrtausende sicher sind, auf deren Schultern sie bisher zu stehen meinten? Daß sie teils rückwärts, teils seitwärts nach Hilfe suchen oder zu den Verzweiflungstränken des Rausches greifen, um sich über die apokalyptische Stunde hinwegzutrinken, der sie nicht ins Auge sehen können?“

Professor Hans Ehrenberg in „Orient und Okzident. Zu Tagore“

Deutschland hat auf den viereinhalbjährigen Schlachtfeldern nicht nur mehrere Millionen Söhne und dreihundert Milliarden Goldmark verloren: ihm wurde auch das seelische Rückgrat gebrochen. Vorher war vierzig Jahre lang alles Aufstieg, Entfaltung, Zuwachs gewesen und dumm oder faul, wer im Wettlauf dahinten blieb. Der innere Mensch schien gut konsolidiert und festverzinslich wie preußische Staatsanleihe; so blieb nichts zu tun übrig, als diese äußere Welt zielbewußt weiterzuerobern, mit Kriegschiffen, Syndikaten, Mikroskopen, Serumgläschen und Retorten. Was verschlug es, daß die meisten diesen Dingen innerlich so wenig nahe kamen wie den Geheimnissen der Milchstraße! Man tatauierte sich, um als Vollmensch zu gelten, irgend einen berühmten Namen auf die Brust, war -ist, -at, -iker oder -ianer. Im übrigen hatte der Staat, den man durch Steuern regelmäßig aufzog gleich einer Taschenuhr, mit deren Zuverlässigkeit dafür zu sorgen, daß man rechtzeitig mitkam und abends als zufriedener Mensch sich ins Bett legen konnte.

Aber diese Welt glatter Zufriedenheit und „zielsicherer Entwicklung“ wurde plötzlich zu einem waffenstarrenden, rasenden Ungeheuer, das den alten Staat samt seiner Ordnung und Daseinsgeborgenheit in den Boden trampelte. Wohin sollten diese Menschen in ihrer Not und Verzweiflung?

Wie wenige sahen ein, daß Religion und Staat nichts sind als strengste Pflichterfüllung, daß sie erst Leben geben können, wenn wir ihnen unser Leben hingeben! Immerhin: so mancher begriff doch, daß sein innerer Mensch nicht so gut konsolidiert gewesen war, wie er geglaubt hatte. Kirchen wie Synagogen füllten sich wieder, und es war viel ehrliche, aufrichtige Frömmigkeit dabei. Selbst in der exakten Wissenschaft, die vorher strengen Angesichts jede Verquickung mit Jenseitsdingen von sich gewiesen hätte, war plötzlich die Erörterung solcher Fragen erlaubt, ja fast „Entwicklung nach vorn“. Die große Mehrzahl aber schüttete das Kind mit dem Bad aus: sie stempelte die Kirche zur Mitschuldigen des alten Staates und kehrte beiden den Rücken. Worauf sich sofort die Geister schieden.

Der Individualismus hatte das „dunkle“ Mittelalter überwunden und das neue Europa gezeugt: Freiheit und Menschenwürde standen dabei Pate. Aber was ein neuer Baldur für die weiße Rasse werden sollte, entpuppte sich immer mehr als greulicher Wechselbalg, der Erzeuger samt Paten verschlang. Als „sacro egoismo“ erhielt er den gesellschaftlichen Adel, und die Männer mit eckigen Kinnladen, mit Fuchsaugen oder fliehenden Stirnen, die Weiber mit bebenden Nasenflügeln erhoben ihn zu ihrem Gott. Oder er raste als Massengier durch die breite Menge, daß sie, blind wie Heringe zur Laichzeit, sich in Scharen in die Netze ihrer Fischer drängte. Die andern indessen, die mit den weichen Herzen voll Erdenfurcht, und die Liedfrohen, denen die Gedanken wie Vögel auf schwankenden Zweigen sitzen, die seufzten, die schrien nach einer neuen Religion. Und in ihr Rufen nach einem Erlöser mischte sich ein Ton, für den man im Lärmen und Hasten der Welteroberung das Gehör verloren hatte: die indische Wunderglocke. Und hinter ihr noch andere, noch weiter im Osten ...

Die neue Losung! Aber, um mit V. C. Habicht zu reden: „Die Einstellung auf den Osten ist eine Mode geworden. Das Wesen aller Mode ist Oberfläche, Erhitzung und Spaltung in Parteien, anstatt Prüfung und noch einmal Prüfung zu zeitigen. Die Forderung des blanken Sichverschreibens oder der strikten Ablehnung erhitzt umsonst, weicht Wesentlichem aus, nämlich dem Ringen um den Wesenskern. Zuletzt spuken hier verhängnisvolle Phraseologien, Über- und Unterschätzung der Kraft, Glaube an Untergang oder Blüte des Abendlandes, Optimismus und Pessimismus, Rettungsbedürfnis und überhebliches Selbstvertrauen. Über allem wird die Einheitlichkeit alles Geistigen vergessen, der selbsterhobene Ruf nach ‚Verinnerlichung‘ und der andere nach ‚Synthese‘. Ehe man Namen ausruft, die das Heil bedeuten sollen — hie Tagore, hie Goethe etwa — sollte man eindringen in die Dinge, die man vorschnell wägt, die man bejubelt oder ablehnt, ohne sie zu kennen. Dann erst sollte es Recht und Zeit sein, zu entscheiden. ‚Prüfet alles, und das Beste behaltet.‘ Wenn der Einbruch der östlichen Welt einen Wert gewinnen soll, so nur von diesem Wort aus.“

Nehmen wir das neueste Kind unserer Mode des Ostens: China. Bis zu den Boxerwirren war es für die Deutschen (mit winzigsten Ausnahmen) ein Land im Monde. Dann, seit das Reich sich dort einen Polstersessel gesichert hatte, noch lange Zeit eine Art Panoptikum mit Folterkammer und Flohzirkus. Heute schießen Übersetzungen des Tao-te-king wie Pilze aus dem Boden; jeder Dritte, den noch nie des Lebens innerstes Geheimnis anrührte, schwärmt von chinesischer Landschaftsmalerei, und ernsthafte Männer erklären feierlich: „Für den gebildeten Europäer gibt es überhaupt nur noch eine Religion: Konfuzianismus.“

Was zeigt die Wirklichkeit? Nach zweitausendjährigem Bestehen ist der älteste, volkreichste Staat der Erde in sich zusammengebrochen und strebt unter schmerzlichsten Wehen nach einer Neuorientierung. Geier und Krähen hacken an seinem Leib, und seine besten Söhne suchen durch Verknüpfung mit christlichen Ideen dem Konfuzianismus neues, werbendes Leben einzuflößen. Das Wort Mandarin ist gleichbedeutend mit Willkür und Bestechung; Bettlerkönige

und Räuberfürsten sind gegen entsprechende Abgaben die besten Schützer des Eigentums. Das Volk kniet sich in heillosem Aberglauben entlang einer zehntausendköpfigen Reihe ewig lächelnder Götzen durchs Dasein, und aus dem Leben der einzelnen hören wir für unser Ohr greuliche Dinge: die Frau willenlose Sklavin des Mannes und der Schwiegermutter, die eben geborenen Mädchen hundertweise von den hungernden Eltern ertränkt, die mannbaren in Freudenhäuser verkauft, die unheilbar Kranken in Kalkgruben erstickt, Menschenfleisch auf Märkten wie Hammelfleisch ausgeboten. Wo bist du geblieben, uralte, verehrungswürdige Kultur?

Aber Japan! Gewiß, die beiden mächtigsten Reiche der Welt zollen ihm heute scheinheilige Ehrfurcht. Doch hat nicht gerade Japan vor einem Menschenalter erst den kühnsten Sprung der ganzen Weltgeschichte in die westliche Kultur getan? Der Kenner weiß noch mehr: trotz Lafcadio Hearn und anderen Schwärmern war das vorherige Japan im gesamten kulturellen Belang zu fünf Sechsteln eine geistige Provinz Chinas und seine älteste, ursprüngliche Religion, der Schintoismus, ein naturwüchsiger Phallusdienst, der sich in neuester Zeit mit politischen Zielen ausstopfen mußte, um neben Neubuddhismus und Europäertum nicht ganz zu verschwinden. Wonach wir endlich am liebsten einzuschätzen pflegen: die Frau ist in Japan dasselbe minderwertige Wesen wie in China. Wo liegt denn für uns das Vorbildliche?

Nun das Wunderland Indien! Fast möchte man sagen: das Jammerland Indien. Wohl ist dort vielleicht zum erstenmal das köstliche Geheiß erklungen: „Liebe deinen Nächsten mehr als dich selbst!“ Aber längst ist der Buddhismus bis auf Ceylon aus ganz Indien verdrängt und bei den neuen Bekennern im Norden und Osten zu grinsenden Masken erstarrt, die mit dem ursprünglichen reinen Bild fast nichts mehr gemein haben. Politisch ist das Land schon seit langem nicht mehr zu völkischer Einheit gediehen; seine neuere Geschichte ist ein fortgesetztes Seufzen unter Despoten, zum größeren Teile fremden. Bürgerlich lastet ein entsetzliches Kastenwesen auf ihm, geistig eine Schrankenlosigkeit der Phantasie, eine Unbändigkeit des

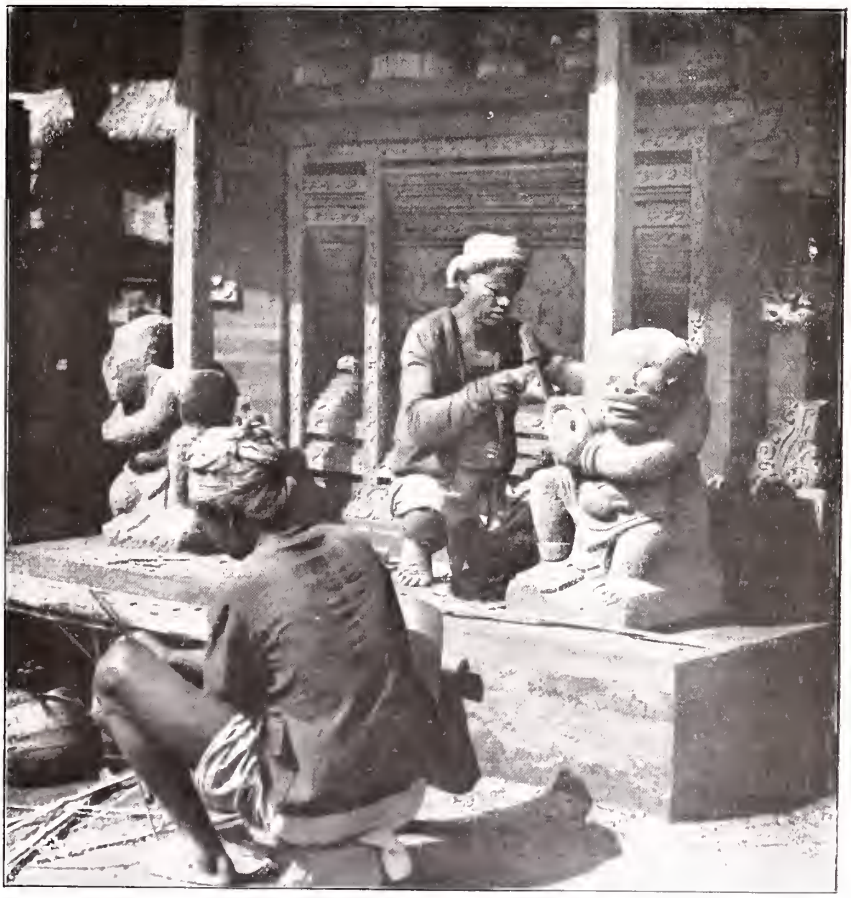


Abb. 2. Brahmanische Bauern auf Bali meißeln in einem Tempel Götterbilder, eine religiöse Handlung von gleicher Verdienstlichkeit wie eine Pilgerfahrt nach Mekka für den Mohammedaner.

Erlebenwollens in der Lust wie im Schmerz, für die sich kein Vergleichswort findet, es sei denn die wilde Üppigkeit der Natur des Landes, die man darum gern zur ursächlichen Mitschuldigen macht. Sprichwörtlich sind Indiens hundert Millionen Höllenstrafen und ebenso seine Fakire, die in Umkehrung oder Vernichtung jeder geistigen und körperlichen Menschlichkeit das Paradies der Gottesgnade suchen, weniger bekannt die Gegenbüßer im nicht minder raffinierten Sichausleben. Im Kamasutra ist die Erotik zu einer vollendeten Wissenschaft ausgebaut, und was die Lingaiten über die Entstehung ihrer Phallusverehrung erzählen, liegt jenseit unseres Vorstellungsvermögens. Wohl finden wir auch bei der älteren westlichen Naturphilosophie seltsame Berichte, wie zum Beispiel die Befruchtung durch das Ohr im Koremythus. Aber die noch unbeholfene Sprache hatte damals keine bessere Ausdrucksmöglichkeit, um der stets in anschaulichen Bildern denkenden Menge die übernatürliche „Beeinflussung“ (!) durch die Gottheit verständlich zu machen. Für die Erfinder der Lingamlegenden trifft das nicht zu; sie trieb dieselbe ungebändigte Hingabe an die Einbildung, die das ganze geistige Leben Indiens durchflutet. Für uns aber ist Kultur: Selbstbeherrschung, Selbstbeschränkung.

Indessen, wir wollen, wir müssen prüfen! Es genügt keineswegs, von hoher — ach, so brüchig gewordener — Warte Tagore als „Gangeshofer“, den Konfuzianismus als philisterhafte, ins System gebrachte Normalchineserei auszuwitzeln und maulheldisch im „Japs“ den Menschen totzuschlagen. Man muß stets den Mut haben, Tatsachen anzuerkennen, auch wenn sie eine eigene, zärtlich gehätschelte Theorie umstürzen. Und da bleibt zunächst die nicht aus der Welt zu schaffende Tatsache, daß Tausende von Europamüden, darunter nicht wenige geistig sehr hochstehende, in der östlichen Kultur Erlösung aus ihrer Seelenpein zu finden glauben, gefunden zu haben schwören. Es sind ferner folgende Äußerlichkeiten nicht zu bestreiten: Während der Weiße anderwärts der seinen gleichwertige Kulturen, wie die mexikanische und peruanische, in kürzester Zeit vernichtete, hat die indische heute mehr Leben denn je, zum wachsenden Unbehagen der englischen Machthaber. Japan hat mit glänzendem Erfolg den Sprung aus seinem Mittelalter in die Weltgegenwart getan. China war ein großes, zweitausendjähriges Reich, dessen hoher Kultur sich auch die fremden Eroberer stets einordneten, das nicht durch westlichen Gedankenflug, sondern durch die Ansteckung mit westlichem Egoismus ins Wanken kam. Solcher Werbe- und Daseinskraft muß offenbar etwas zugrunde liegen, dem wir zum mindesten unsere Anerkennung nicht versagen dürfen, selbst wenn wir uns zuletzt entscheiden sollten, daß es uns wesensfremd, keine Förderung ist.

Kurt Breysig stellt in seinem „Stufenbau der Weltgeschichte“ die Forderung auf, der Geschichtschreiber solle die Ergebnisse nicht nach ihrem zeitlichen und örtlichen Nebeneinander zusammenfassen, sondern immer die Staaten, die auf gleicher Höhe der staatlichen Entwicklung stehen, also etwa das Griechenland von 750 bis 500, das Rom von 500 bis 330 vor Christus mit den germanisch-romanischen Völkern von 1150 bis 1494 nach Christus. China führt er als Altertumstaat an, entsprechend dem Europa von 400 bis 900 nach Christus, Indien als zur Mittelalterstufe gehörig, ebenso Japan vor 1868 (weshalb ihm auch der Sprung in die Neuzeit viel leichter gelingen konnte als dem Altertumstaat China). Karl Lamprecht wünscht die Geschichtswissenschaft aufgefaßt als eine Ordnung und Abgrenzung der Kulturzeitalter, wie sie sich vor allem in Sittlichkeit, Kunst, Dichtung und Wissenschaft enthüllen. Beide aber ersehen neben ihren Hauptkriterien ein weiteres sehr wichtiges in der Religion, in den Glaubensformen. Man kann indessen noch einen Schritt weiter gehen und geradezu sagen: „Weltgeschichte ist die Geschichte der Religionen“, oder in umfassenderem, klarerem Sinn: „der Weltanschauungen“.

Nur solange der Herrscher die Verkörperung der göttlichen Gewalt, der „Sohn des Himmels“ war, trug auch der Paria willig das ihm vom Schicksal auferlegte harte Los und war bereit,

Abb. 3. Aus der Yogapraxis, nach handgemalten indischen Originalen im Besitz von Professor R. v. Garbe, Tübingen. Yogastellungen, genannt „Lotussitz“ (1), Kamel (2), Schlinge (3), „Erdenträger“ = Schiva (die Vision rechts ist Brahma) (5), umgekehrte Stellung (7), Baum (8), Bogen (11), Schildkröte (12). — Reinigungen: Des Mastdarms durch wässerige (4 links) und trockene Basti (4 rechts), des Nasen- und Rachenraumes mittels Schnur (6) oder Wasser (9), des Magens durch Verschlucken und Herausziehen von Zeugstreifen (10).

für dies System, das ihn zum ausgestoßenen Elendling auf Erden machte, trotzdem mit Hingebung zu sterben. Nur solange der Schauer vor den heiligen Zahlen, die aus jedem Maß des Tempels zu ihm sprachen, den Beter erfüllte, stieg mit seinem Opferrauch wahrhaft brünstiges Gebet zum Olymp. Nur solange aus den fünf oder sieben oder neun Saiten der Leier ebenso viele Sphären des Weltalls klangen, gab es wahrhaft heilige und zugleich heilende Musik. Nur solange in jedem Geschöpf und Geschöpfteil die Kraft eines Planeten wohnte, glaubte man an die Heilwirkung auch von Krötenfett, Wolfsleber und Exkrementen. Nur solange man die Geschicke der Völker und der Menschen aus den Sternen las, gründete man Städte nach himmlischen Aspekten, versäumte wichtigste Staats- und Kriegshandlungen wegen augenblicklicher ungünstiger Konstellationen und enterbte, wie noch italienische Renaissancefürsten, den gesunden erstgeborenen Sohn zugunsten eines jüngeren Schwächlings, bloß weil dieser ein günstigeres Horoskop hatte. Als die arischen Eroberer Indiens ihre alten Sturm- und Wettergottheiten der neuen Heimat anpaßten und über Jenseitsfragen zu spekulieren begannen, verloren sie ihren kriegerischen Geist. Als die besten Köpfe Griechenlands in den einst so glänzenden Göttern des Olymps nur noch bejammernswerte Knechte der Moiren sahen, legte sich fremdes Joch über die Enkel der Sieger von Marathon und Salamis, und ihre Götter wanderten in die Landhäuser römischer Getreidewucherer. Als neben den rätselvollen zweiköpfigen Janus jener Heiland aus dem Osten trat, der mit ausgestrecktem Finger auf ein Reich wies, das nicht von dieser Welt ist, fiel das römische Weltreich auseinander ...

Abb. 4. Die Geburt des Brahma. Der Gott auf einem Lotusblatt auf dem Weltmeer schwimmend; an der Nabelschnur eine Lotusblüte mit Symbol der Gottheit.

Die Wissenschaft der letzten Jahrhunderte hat, um mit den alten Chinesen zu reden, den „Zusammenhang zwischen Himmel und Erde zerstört", mit Retorten und Gefrierschränken, Prismen und Mikroskopen, Logarithmen und dem kategorischen Imperativ. Nicht ihre wahrhaft großen Verkünder! Ein Leibniz, Lessing, Kant, Goethe, Humboldt haben nie das heilige tiefernste Verständnis dafür verloren, daß der Mensch mehr ist als ein chemischer Verbrennungsofen. Auch liegen die Anfänge zu jener „Trennung" schon in grauer Vorzeit, als der Mensch zum erstenmal sich mit zwei Hölzern

Feuer erbohrte. Damit war er, obgleich er noch an göttliches Walten dabei glaubte, doch zum erstenmal frei vom Zufall der Gottesgabe. Und diese Freiheit wuchs mit jedem Werkzeug, das er sich schuf, mit jeder Erkenntnis ursächlichen Zusammenhangs, die er gewann. Trotzdem blieb er (ausgenommen die dünne Oberschicht der Skeptiker und Hedonisten) innerlich harmonisch. Was er gewann, reihte er sorglich in seine Weltanschauung ein, und wenn diese auch immer mehr zum bloßen starren Rahmen wurde, während die Empirie, so unermüdet wie unbesieglich, immer frische, neu erschlossene Quellen durch zahllose heimliche Adern leitete: es wäre wohl eines Tages zum friedlichen, erlösenden Ausgleich für unsere westliche Kultur gekommen. Da setzte die Zerklüftung ein mit der voreiligen, überlauten, zu ihrem Dünkel damals noch durch nichts berechtigten Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Indem sie den Satz aufstellte: „Wissenschaft ist die Feindin des Glaubens, Glaube der Feind jeder wahren Wissenschaft", riß sie den inneren Menschen auseinander. So sind wir große Menge von heute nicht mehr im Sinne von einst Kinder an Gottes Hand: auf uns allein gestellt, sollen wir die Welt für uns und uns für die Welt neu erringen. Und aus dem Osten tönen, seliges Heil verkündend, bronzene Glocken! Sind wir schon über den Scheideweg hinaus, der aufwärts führt?

Abb. 5. Wandgemälde aus den Höhlentempeln von Ajanta. Sechstes bis siebentes Jahrhundert.

Einer ist ja aufgestanden, der uns, freilich aus anderen Überlegungen heraus, solches prophezeit hat. Und auf dunklen Straßen drängen sich in wachsender Zahl bange Scharen, die zum Himmel aufstarren um einen Götterfunken. Groß, verführerisch war also die Lockung, einmal Weltgeschichte zu schreiben als „Funktion der Religionsgeschichte".

Reifliche Überlegung setzte erheblich engere Grenzen. Einmal sind die Wege, die zu solchem Durchschauen der Vergangenheit führen, zwar nicht mehr verfemt, doch noch viel zu wenig begangen. Sodann war der dringendste Wunsch, einen ersten Damm ganz quer durch die Flut der Mode zu legen, auf der vorläufig zumeist noch übereilte Hast oder in noch zäherer Verdichtung schnöde Gewinnsucht schwimmen. So entstand der Plan zu diesem Buch, der bei den zur Mitwirkung angerufenen Gelehrten verständnisvolle Förderung fand.

Es soll zunächst, soweit die Hauptangelplätze der östlichen Mode, Indien, China, Japan, in Frage kommen, in übersichtlicher, auch für den nicht vorgeschulten Leser verständlicher Weise ein Bild gegeben werden, wie dort im Laufe der Jahrtausende die Menschen sich die Welt und ihren Zusammenhang mit dem Jenseits von Raum und Zeit ausmalten. Sodann wird gezeigt, wie diese Weltanschauungen den Taten und Werken jener Menschen, also in Kunst und Wissenschaft, im religiösen und staatlichen Leben, ihre Eigenart aufprägten bis auf den heutigen Tag. Eine Wertung für oder gegen wurde bewußt außer Absicht gerückt, denn um vollständig und überzeugend zu sein, wären ein Dutzend Bände statt des einen kaum zureichend. In diesem Sinne sind auch die Literaturangaben am Ende jedes Abschnittes aufzufassen. Sie sollen dem Leser, den es zu weiterer Vertiefung nach der einen oder anderen Richtung drängt,

die Führer nennen, denen er sich beruhigt anvertrauen mag als Männern rein sachlichen Bestrebens ohne bewußte Nebenziele. Daß er in ihren Werken manche abweichende oder gar widersprechende Ansicht finden wird, darf nicht stören, ist sogar Notwendigkeit. Denn die Wissenschaft, die ihr Gebäude für vollendet hielte, wäre bereits tot. Aber er wird den Rahmen haben, durch den man jene östliche Welt betrachten kann ohne die Sorge, durch ein gefärbtes Glas zu sehen. Und wenn ihn dann das gleiche Bestreben beseelt wie seine Führer, mag er hoffen, aus sich selbst zu einer klaren Einschätzung zu gelangen. Denn auch für die Geister des Ostens gilt Goethes Wort: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen."

Abb. 6. Hanuman. Bronze aus Ceylon. Fünfzehntes (?) Jahrhundert nach Christus.

Eindringen in die Dinge, ehe man sie bejubelt oder ablehnt! Daß Menschen, die tausend Kilometer auseinander wohnen, verschiedene Sprachen reden, leuchtet ohne weiteres ein. Wollte man zu ihnen gehen, ohne ihre Sprache zu lernen: es bliebe ein sinn- und zweckloses Aneinander-vorbei-Reden. Sind tausend Jahre weniger als tausend Kilometer? Hier liegt die Wurzel endloser Mißverständnisse. Schon im zeitlichen Nebeneinander desselben Volkes sind zahllose Begriffe nur Münzen von begrenztem Geltungsbereich. Was besagt dem Ziegenhirten die „Bilanz" des Kaufmanns, die „Spannung" des Elektrotechnikers? Selbst bei diesen, die sich doch beide zu den Gebildeten rechnen, löst das Wort „Spannung" ganz verschiedene Vorstellungsreihen aus, weil der eine dabei an Preisbildung, der andere an Energiezustände denkt. Bildungsgang und der berufliche Vorstellungskreis, ganz abgesehen vom sogenannten Temperament des einzelnen und seinen vorgefaßten Meinungen, bewirken also, daß bereits in der lebendigen Gegenwart weite Schichten desselben Volkes trotz gemeinsamer Sprache sich schlecht oder gar nicht verstehen. Die Kluft weitet sich von Generation zu Generation und wird zum gähnenden Abgrund, wenn erst Jahrtausende in Frage kommen. Der Mensch vor dreitausend Jahren, für den die Welt gemeinhin dort endete, wo Himmel und Erde zusammenzustoßen scheinen, der sie nur mit seinen Augen und Beinen ausmessen konnte, lebte notwendigerweise in ganz anderen Vorstellungen als wir, denen Landkarten, Fernrohre und Dampfschiffe so geläufig sind wie Küchengeräte. Überdem dachte er noch in ganz sinnfälligen Bildern. Zum Verständnis fremder und alter Kulturen genügt es darum nicht, die Sprache Wort für Wort zu verstehen, sonst trägt man fortwährend seine eigene Gedankenwelt in jene fremde hinein. Auf diesem falschen Wege gelang es den ersten Übersetzern, bei den alten Chinesen einen abstrakten Monotheismus und bei Buddha ein verfeinertes Christentum zu entdecken. Unerläßlich ist es vielmehr, sich erst ganz und gar nicht nur in jene fremden Vorstellungswelten einzuleben, sondern auch in ihre Art zu denken. Nur dann wird unser strebendes Bemühen zur Klarheit führen, die frei ist von Ungerechtigkeit und Überschätzung.

Der Herausgeber

Indien

Zur Ausſprache der indiſchen Wörter

Vokale: a, i, u ſind kurz, ā, ī, ū, e, o lang: ṛ wird wie r oder ri geſprochen. Konſonanten: c und j etwa wie tſch hart und weich; ṭ und ḍ wie t und d unter Zurückbiegen der Zungenſpitze: ṅ und ṇ wie n; y wie j; r als Zungen-r: v wie w; ś und ṣ wie ſch; s ſtets ſcharf: ṃ iſt der Naſal des Franzöſiſchen: h hinter Konſonanten ſchließt unmittelbar an wie in Backhaus, Rathaus.

Um nicht das Satzbild unſchön zu geſtalten und das Leſen unnötig zu erſchweren, ſind die indiſchen Ausdrücke nur bei ihrem erſten Vorkommen im Text durch die genaue indiſche Tranſkription wiedergegeben.

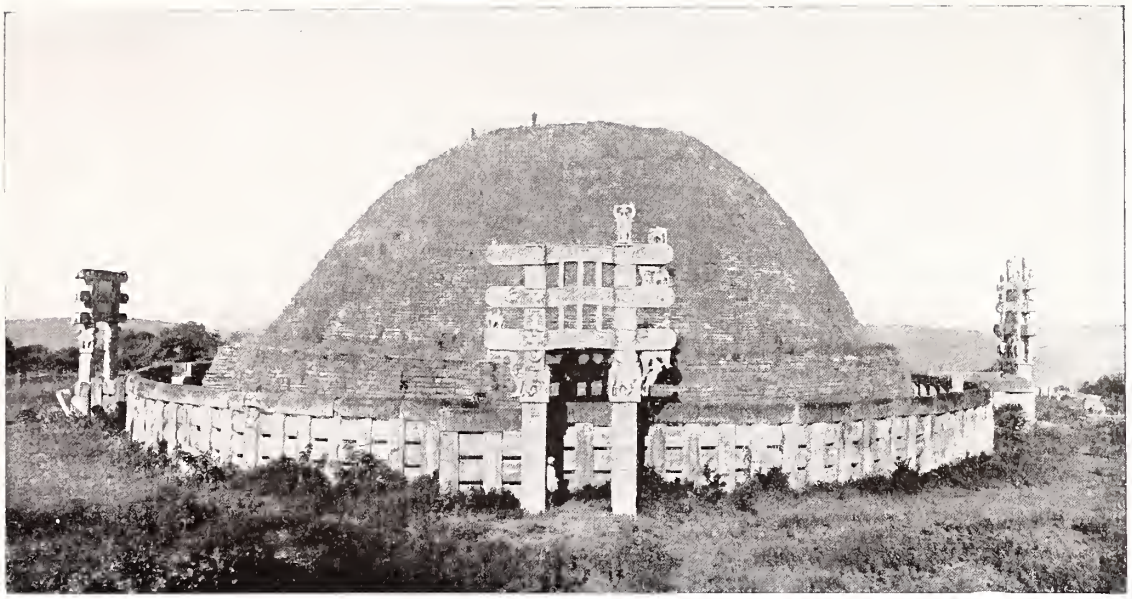


Abb. 7. Stupa von Santschi. Erstes Jahrhundert vor Christus. Nach einer Photographie von E. G. Wood.

Die Arier

Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen

Vergleichen wir das religiöse Besitztum der keltischen, germanischen, slavischen, griechisch-lateinischen, altpersischen und altindischen Völker, also der Völker, die man unter dem gemeinsamen Namen der Indogermanen zusammenzufassen pflegt, so ersteht vor unserem geistigen Auge das undeutliche Bild einer großen Rasse, die in grauer Vorzeit irgendwo im mittleren oder südöstlichen Europa ihren Sitz hatte und durch eine gemeinsame Sprache, Kultur und Religion verbunden war. Die Nachkommen dieser Rasse, die wir unter dem Namen indo-europäische oder vielleicht besser arische Rasse zusammenfassen könnten, sind es vor allem gewesen, die Weltgeschichte gemacht haben. Auch wir gehören zu ihnen. Vier- bis fünftausend Jahre vor Christus, wenn nicht schon früher, trieb die ungeheure körperliche und seelische Spannkraft, deren Schwung sich in den Jahrtausenden noch nicht erschöpft hat, die in der Rasse entstandenen Stämme oder Völker auseinander, unbekannten Ländern, fernen Zielen zu. Eine Völkerwanderung setzte ein, wie sie die Erde nie wieder gesehen hat. Die Slaven beharrten in ihren Wohnsitzen; die Kelten und Germanen wanderten nach Westen, Südwesten und Nordwesten, wo ihnen die endlosen Steppen Südrußlands, die düsteren Wälder Germaniens, die Gebirgsländer Skandinaviens und der Alpen, die weiten Gefilde Galliens neue Heimat boten. Selbst das Meer konnte ihnen nicht Halt gebieten: die Kelten und Tausende von Jahren nach ihnen die Germanen setzten über und besiedelten voll Tatendrang England, Schottland, Irland. Noch weiter hinunter nach Südwesten drängte ein anderer Zweig der arischen Rasse einem freundlicheren Himmel zu und besiedelte Italien: die Osker, Latiner und Umbrer, die sogenannten italischen Völker. Die zerrissenen Bergketten der Balkanhalbinsel und die sonnigen Gestade Griechenlands wurden die Heimat der albanischen und griechischen Völker. Der bewegliche Geist der Griechen trieb sie frühe zur Gründung weitentfernter Kolonien rings an den Küsten des Mittelmeers, besonders in Kleinasien und Sizilien. Die Entwicklung der Kulturen dieser Länder, soweit die Geschichte uns diese noch erkennen läßt, bietet ein erhebendes Schauspiel

der Entfaltung des Genius der arischen Völker, der langsam seiner Umgebung Herr wird und in Religion, Kunst und Staat um die Gestaltung ringt, die das Schicksal ihm gewährte.

Die arischen Völker, die dem Süden zu, nach Armenien, Assyrien, Syrien und Kleinasien hineingewandert waren, sind fast verschollen. Wir vernehmen aus Inschriften und alter Literatur nur undeutliche Kunde von ihnen, ein verhallendes Echo gewaltiger Taten. Vielleicht daß das große Reich der neuerdings so viel genannten Hettiter, dessen Hauptstadt in der Nähe des kleinasiatischen Ortes Boghazköi ausgegraben worden ist, und das in seiner Blütezeit den ganzen vorderen Orient beherrschte, eine Gründung von Ariern, etwa Anfang des zweiten Jahrtausends vor Christus, war. Einzig die Armenier und einige verwandte Völkerschaften, die in den unzugänglichen Bergen des Kaukasus und seiner Vorgebirge saßen, sind noch ein kümmerlicher Überrest der Arier jener Gebiete.

Eine ganz anders geartete Doppelgruppe von Völkern zog aus den uralten Wohnplätzen der Arier nach Südosten. Es waren dies die Indo-Iranier. Ehe sie sich in ihren jetzigen Wohnplätzen niederließen, scheinen sie noch ein Stück gemeinsamer Geschichte verlebt zu haben, denn ihre späteren Sprachen und ihr religiöser Besitz sind unter sich näher verwandt als mit den Sprachen und der Religion der westlichen Völkerfamilien arischen Ursprungs. Dann trieb sie aufs neue die Not oder ihre Sehnsucht nach unbekannten Fernen und erträumten Schätzen aus ihren Wohnsitzen. Die Iranier setzten sich endgültig in Iran, dem heutigen Persien, fest. Die Masse der Inder zwängte sich durch die engen Pässe der Gebirge nordöstlich von Persien, vielleicht auch über die westlichen Ausläufer des Himalaja und brach in die reichen Gefilde Nordindiens ein, überall die Ureinwohner (Abb. 8 und 9), die sie als Dasyu (Teufel) bezeichneten, unterwerfend oder gar mit Feuer und Schwert ausrottend. Am Oberlauf des Indus und seiner Nebenflüsse, dem sogenannten Pandschab (Fünfstromland) ließen sie sich zunächst nieder und drangen Schritt für Schritt in die fruchtbare, aber heiße Gangesebene vor. Dem ersten Schwall arischer Einwanderer folgten bald weitere, die allem Anschein nach trotz allen gemeinsamen geistigen Besitzes weithin ihrer gesonderten Entwicklung folgten. Sie scheinen schon damals in fünf Völkerschaften zerfallen zu sein. Wann dies alles geschehen ist, wissen wir nicht genau. Die Gelehrten gehen in ihren Schätzungen weit auseinander. Ich glaube, die Einwanderung der Inder darf auf keinen Fall später als um das Jahr 4000 vor Christus angesetzt werden; vielleicht fand sie aber auch schon viel früher statt. So setzt Jacobi das vedische Zeitalter, die früheste Periode der indischen Literatur, auf etwa 3500 bis 2500 vor Christus an.

Die Religion des noch nicht getrennten arischen oder indoeuropäischen Volkes muß durch die vergleichende Religionsgeschichte, durch Sprachvergleichung und Altertumsforschung mühevoll erschlossen werden. Daß es aber eine gemeinsame Religion besaß, und daß diese sich schon über die niedersten Stufen erhoben hatte, steht fest. Sie verehrten ihre Vorfahren, wie fast alle primitiven Völker, mit Gebeten und Opfern. Der Glaube an einen besonderen Aufenthaltsort der Toten, an Himmel und Hölle, scheint damals noch nicht vorhanden gewesen zu sein, denn es gibt kein gemeinsames indogermanisches Wort dafür. Jede Sprache hat ihr eigenes Wort gebildet, so daß man annehmen muß, dieser Glaube habe sich in den einzelnen Völkern erst nach ihrer Trennung entwickelt. Weiter hielten sie wohl auch Bäume und leblose Gegenstände für heilig, dachten sie vielleicht von einem Geist oder Dämon besessen. Denn die alten Arier glaubten an allerhand Geister und Kobolde, an Feld-, Wald-, Luft-, besonders auch Wassergeister, die etwa für Regen und Fruchtbarkeit beschworen werden konnten, wie dies überall in den niederen Religionen geschieht. Sie hatten ihre Priester, die ursprünglich Zauberkundige waren; das Wort brâhman bedeutet Zauberkraft oder Zauberspruch, brahmán der Zauberkundige, später der Priester.

Diese ältesten indoeuropäischen Zauberpriester haben ohne Zweifel, wie die Zauberpriester auf allen primitiven Stufen der Religion, Mittel und Übungen gebraucht, um in Ekstase zu geraten. Denn erst in der Ekstase, wenn wunderbare Kräfte im Menschen ausgelöst werden, ist er mit der überirdischen Macht in engster Verbindung, vermag er Regen und Fruchtbarkeit, Schlachtenmut und Weisheit zu schaffen. Der ursprüngliche „heilige" Trank, mit dem man sich in Ekstase brachte, war Met, der im Norden vom Bier, im Süden vom Wein verdrängt wurde, während die indoiranische Völkergruppe einen Trank braute, der im Iranischen Hoama, im Altindischen Soma (s und h entsprechen einander in den indogermanischen Sprachen) genannt wurde. Soma spielt im vedischen Indien eine hervorragende Rolle und wird zu einem der obersten Götter. Dort, in Indien, wurde auch die ekstatische Praxis zur höchsten Blüte entwickelt.

Ein Einschlag im religiösen Empfinden der indoeuropäischen Rasse darf nicht vergessen werden: der Glaube an das unbeugsame Schicksal, das über Göttern und Menschen gleichermaßen waltet. Schon in frühester Zeit scheint sie eine Ahnung davon erfaßt zu haben, daß das Tun der Menschen letzten Endes Ausdruck einer höchsten Gewalt ist, deren geheimnisvolles Wesen und verborgenes Ziel weit über Menschenwitz hinausragt, und der man sich schließlich beugen muß, auch wenn sich das titanenhafte Selbstbewußtsein aufbäumt, das beim indogermanischen Menschen so ergreifend zum Ausdruck kommt in den Gestalten nordischer Recken und des griechischen Prometheus.

Die uralte Verwandtschaft der Religion der arischen Völker, die auf einen ursprünglich gemeinsamen religiösen Besitz schließen läßt, tritt besonders in den Götternamen zutage. Das

Abb. 8. Feueranzünden bei den Kanibar von Travankore, wobei das stumpfe Ende eines Pfeiles in ein Loch eines Stückes weichen Holzes gedrückt und rasch hin und her gedreht wird. Die Kanibar sind Nachkommen, allerdings nicht mehr reine, der Ureinwohner Indiens. Nach einer Photographie von E. Thurston.

lateinische Wort für Gott, deus, entspricht dem altindischen Worte devá, die beide auf einen indoeuropäischen Stamm deivo zurückgehen. Mit diesen verwandt ist das Sanskritwort dyāús, das griechische Wort Zeus, das lateinische Jupiter (Ju-piter, Himmelsvater) und das altgermanische Ziu (es lebt noch in unserem Dienstag, alemannisch „Züstig"). Die ursprüngliche Bedeutung aller dieser Wörter war „Himmel", die sich später in die von „Himmelsgott" verwandelte. Deus, devá heißt also der „Himmlische", in der Mehrzahl „die Himmlischen". Im Lateinischen und im Sanskrit wurde das Wort allgemeine Bezeichnung für „Götter". Im Iranischen bedeutete es ursprünglich ebenfalls die Götter, während es in der späteren religiösen Literatur dieses Volkes umgekehrt für „Teufel" steht. Diese Wandlung geschah durch die Reformation des großen persischen Religionsstifters Zarathustra, der den einen obersten Gott Ahura Mazda verkündigte und alle früheren Götter als böse Dämonen bekämpfte, wie ja auch in Germanien nach dem Sieg des Christentums die alten Götter in Unholde und Teufel umgewandelt wurden. So dürfen wir wohl schließen, daß die noch eng verbundenen indoeuropäischen Stämme schon in ferner Vergangenheit mit Andacht zum Himmel und seinen Erscheinungen, Sonne, Mond und Sterne, Gewittersturm und Blitz, emporblickten und ihn demütig als ihren gemeinsamen Vater verehrten. Wie hätte es denn auch anders sein können, als daß eine Rasse mit so empfänglichem, allem Erhabenen offenem Gemüte von der stillen oder furchtbaren Majestät der himmlischen Erscheinungen tief ergriffen worden wäre und diese Ergriffenheit in Anbetung und Ehrfurcht zum Ausdruck gebracht hätte.

Aber diese „Himmlischen" hatten noch keine besonderen Eigennamen; nur Dyaus Pitar war schon als Vater gedacht. Die anderen waren einfach „Sonne", „Mond", „Wind", „Donner". Dies zeigt, daß man sie sich noch nicht als Persönlichkeiten mit bestimmter Eigenart und bewußtem Handeln dachte. Wenn wir aus der Analogie anderer Völker schließen dürfen, so wurden sie eher verehrt als Sitz oder Ausdruck einer unfaßbaren, geheimnisvollen Macht, mit der man in Frieden und Freundschaft zu leben hoffte, und die man durch Gebet und Opfer zu besänftigen und sich zu Willen zu machen suchte. Mit dem Fortschritt der Geschichte trat aber die Anlage zur Persönlichkeit im indogermanischen Menschen immer mehr hervor. Hervorragende Männer erzwangen sich durch überragenden Geist und Willen Anerkennung und Bewunderung und füllten die Phantasie ihres Geschlechtes mit neuen Vorstellungen und Sehnsüchten. Der Held trat in den Vordergrund. Wer aber konnte heldenhafter sein als „die Himmlischen"? Eines Tages leuchtete in der Seele eines „Sehers" einer der „Himmlischen" auf; in übermenschlicher Gestalt, in der strahlenden Sonne oder im furchtbaren Donnerwetter „erschien" der Gott. So wurden „die Himmlischen" Personen, Wesen, mit denen man in Gemeinschaft treten konnte; so entstand die vedische Vielgötterei.

Je nach Anlage, Umgebung und Entwicklung der getrennten Völker trat die eine oder andere himmlische Erscheinung in den Mittelpunkt und zog im Laufe der Entwicklung der Idee der Gottheit langsam alle göttlichen Eigenschaften an sich, nach dem Gesetz, das ich das Gesetz der absorptiven Gewalt einer göttlichen Zentralgestalt nennen möchte. Der betreffende Gott wurde langsam Hauptgott, mit der Neigung, höchster und alleiniger Gott zu werden, wie zum Beispiel der griechische Zeus. So verdrängte bei den südgermanischen Völkern der Windgott Wodan (Odin) den alten Himmelsgott Ziu, den sie wohl hauptsächlich verehrt hatten, als ihnen noch irgendwo weiter östlich ein freundlicherer Himmel lachte. Wodan wurde Hauptgott voll List und geheimer Weisheit, denn „du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret". Bei den nordischen Völkern, die zum Teil in die wilden Berge Norwegens verschlagen worden waren und von dort verheerende Kriegsfahrten unternahmen, schwang der ungeschlachte Donnergott Thor das Zepter des ersten Gottes, bis ihn der weise Odin vom

Süden mehr in den Hintergrund drängte. Thor ist derselbe wie Donar, und sein Andenken lebt noch heute in dem Namen für den Tag der Woche, der ihm heilig war: Donnerstag.

Bei den Völkern, die unter glücklicheren Himmeln sich entwickeln durften als ihre germanischen Brüder im Norden, trat der Himmelsgott immer mehr in den Mittelpunkt, bei den Griechen Zeus-Pater, bei den Römern Jupiter, „der Vater Himmel“. Zeus vor allem nahm langsam die Herrschaft des Himmels und der Erde in Besitz und verdrängte die Gottheiten der ägäischen Periode, die vor seinem Einzug in Griechenland geherrscht hatten. So wandeln auch die Gestalten der Götter mit den Zeiten, und selbst ihre Geschlechter dauern nicht ewig.

Eine ganz andere Richtung als die eben geschilderte nahm die religiöse Entwicklung der iranischen Völker. Sie hatten in dem an Gegensätzen so reichen Lande einen schweren Kampf um ihr tägliches Brot zu bestehen. Aber es war genügend, um aus harter Arbeit Freude am Dasein erwachsen zu lassen. Diese Bedingungen sind der Boden für Persönlichkeiten. Die Glutwinde und die furchtbaren Winterstürme, die über öde Wüstenstrecken hinbrausten, standen in seltsamem Gegensatz zu dem lachenden Sonnenschein der fruchtbaren Täler, in denen Felder grünten und Rosen blühten, und in die zuzeiten die verheerenden Naturgewalten eindrangen, das jubelnde Wachsen und Blühen vernichtend. Da brach es wie eine Offenbarung aus eines Propheten Seele: im Sichtbaren und Unsichtbaren tobt ein Kampf zwischen Gut und Böse: Ahura Mazda, der „oberste Göttliche“, und Angra Mainyu (Ahriman), der „böse Geist“, ringen um die Herrschaft. Der Mensch hat zu entscheiden, auf wessen Seite er sich stellen will, auf die Seite des Guten oder des Bösen, Gottes oder des Teufels. Diese Erleuchtung drang von Persien in die jüdische Religion ein, von da ins Christentum. Noch heute leben wir von dieser Idee.

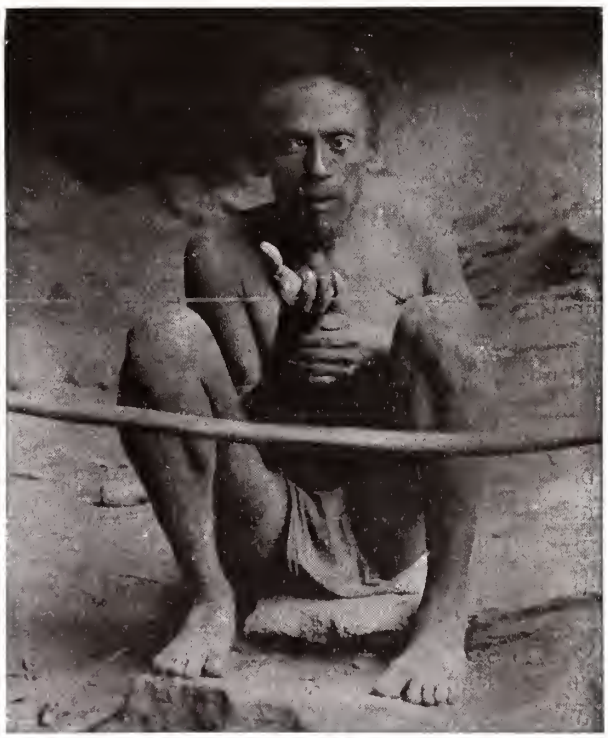


Abb. 9. Wedda (Ureinwohner von Ceylon) beim Bogenzauber, um den Namen eines Krankheitsdämons zu erfahren.

Die Entwicklung endlich, welche die Religion bei den Indern nahm, wird uns in den folgenden Abschnitten dieses Buches ausführlich beschäftigen. Vorher soll noch ein Überblick gegeben werden, wie diese Völker sich die Welt dachten, in der sie lebten, und zwar nach den Lehren der drei großen Religionen Indiens: Brahmanismus, Jinismus und Buddhismus.

Literatur: O. Schrader, „Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde“. — Die Beiträge von O. Schrader über „Aryan Religion“ und H. Jacobi über „Brahmanism“ und „Incarnation“ in „Encyclopedia of Religion and Ethics“. — „Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde.“

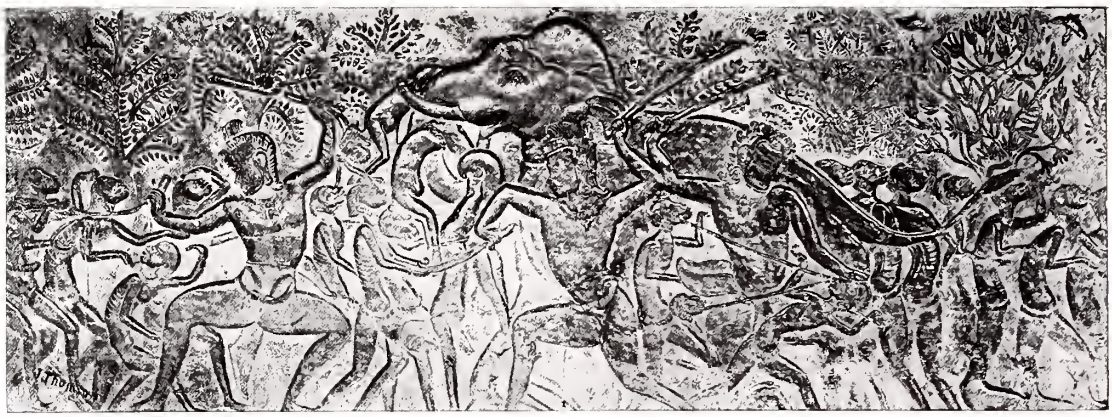


Abb. 10. Relief (sogenannte Hölle) in den Galerien des Angkor-Vat in Kambodscha. Zwölftes Jahrhundert nach Christus. Nach einer Photographie von J. Thomson.

Das Weltall nach indischer Anschauung

Von Professor Dr. W. Kirfel, Bonn

Unter den Weltsystemen der alten Völker, die im Gegensatz zu unserem heliozentrischen alle mit dem Namen der geozentrischen zusammengefaßt werden können, zeichnen sich die der Inder durch ihre phantastische Großartigkeit und gewisse Folgerichtigkeit aus. Nach ihren drei Hauptreligionen Brahmanismus, Buddhismus und Jinismus sind sie in jüngerer Zeit mehr oder weniger voneinander verschieden, enthalten aber doch hinreichende Anhaltspunkte, die darauf hinweisen, daß sie auf dieselbe gemeinsame Grundform zurückgehen und sich nur durch die Verschiedenheit der Spekulation in der ihnen eigentümlichen Weise entwickelt haben.

Der älteste kosmographische Grundriß ist in Indien der gleiche, wie wir ihn auch bei andern antiken Völkern auf einfacher Kulturstufe vorfinden. Auch hier herrschte ursprünglich die Vorstellung, daß sich über der vom Ozean umflossenen Erdscheibe die feste Halbkugel des lichten Himmels wölbt. Als Gegenstück dazu konnte aus der Bewegung der Himmelskörper eine gleich große, der Forschung scheinbar unzugängliche und deshalb dunkle und geheimnisvolle untere Halbkugel erschlossen werden. Verschiedene Stellen der Veda- und Brahmanaliteratur lassen dies noch deutlich erkennen. So werden im Rigveda Himmel und Erde einmal mit „den Rädern an den beiden Enden einer Achse", dann wieder mit „zwei Steinen" verglichen oder die „beiden Hälften" genannt. Noch deutlicher ist der Vergleich mit „zwei einander zugewandten Schalen" oder mit „zwei einander zugewandten Becken", die man sich also mit ihren Öffnungen gegeneinandergelegt dachte, und in deren Berührungsfläche man jedenfalls die Lage der Erdscheibe annahm. Halb wird dieser Vergleich im Atharvaveda ausgeführt, der den Himmel als „eine Schale mit umgekehrter Mündung" bezeichnet. Nach dem Brahmana der hundert Pfade soll das Weltall die Form einer „Schildkröte" haben, deren obere gewölbte Schale den Himmel und deren untere flache die Erde darstellt. Vereinzelt handeln auch die Upanischaden von der Eiform des Weltalls und vergleichen die obere goldene Schale mit dem Himmel, die untere silberne mit der Erde.

Während indessen die Literatur der älteren Zeit sich etwas unbestimmt und nur in Vergleichen ausdrückt, äußern sich die Berichte der jüngeren brahmanischen Kosmographie, die in der epischen und didaktischen Literatur (Mahābhārata, Rāmayaṇa und Puraṇa) niedergelegt sind, deutlicher über die Kugelform des Weltalls. Nach ihrer Lehre ist der unendliche Raum mit unzählig vielen, voneinander abgeschlossenen Weltgebäuden angefüllt. Diese heißen Brahma-

eier (brahmāṇḍa) und werden in Ei- oder vielleicht gar in Kugelform vorgestellt. Der eigentliche Weltkern, in dessen Mitte die Erde mit ihren Festländern und Meeren liegt, während die obere Hälfte die Himmel mit ihren verschiedenen Stockwerken, die untere in ähnlicher Weise die Unterweltsräume (Pātāla und Höllen) einnehmen, hat einen Horizontaldurchmesser von 500 000 000 Yojana und wird im Sinne der Sānkhyaphilosophie zwiebelförmig von den Schichten der groben Elemente (zähes Wasser, zähes Feuer, zähe Luft und Äther), dann weiterhin von den feineren Schichten des Bhūtādi (Bewußtsein) und Mahān (Intellekt) umgeben, also von Schichten, die sich vollkommen umschließen, und deren Durchmesser nach außen hin je um das Zehnfache zunimmt. Endlich beschreiben uns auch die unter dem Einflusse der hochentwickelten griechischen Astronomie stehenden astronomischen Lehrbücher des Mittelalters die Erde als eine Kugel von 3200 Yojana und den sie umschließenden Weltraum, in dem Planeten und Sterne kreisen, als eine solche von 1871208086400000 Yojana. Dabei entspricht ein Yojana zwei geographischen oder nach anderer Auffassung zweieinhalb englischen Meilen.

Während uns also das brahmanische Weltbild in all seinen Entwicklungsstufen die Kugelform als die beherrschende Grundidee auf den ersten Blick schon erkennen läßt, ist dies bei dem System des Buddhismus und besonders dem des Jinismus nicht in der gleichen Weise der Fall. Der Buddhismus lehrt genau wie der jüngere Brahmanismus, daß der unendliche Raum von unzählig vielen selbständigen Weltgebäuden angefüllt wird. Mit ihren Außenwänden, den gewaltigen Cakravalafelsen (Abb. 13), berühren sie einander und lassen in Gruppen von je drei und drei einen Zwischenraum frei, dessen Schnittfläche ein aus drei Bogen gebildetes Dreieck darstellt. Während für die Horizontalschnittfläche eines Weltalls also die Kreisform gelehrt wird, für die man einen Durchmesser von 1203450 Yojana annimmt, lassen die bisher zugänglichen buddhistischen Pali- und Sanskritschriften nicht erkennen, in welcher Form man sich ursprünglich einen senkrechten Schnitt vorgestellt hat. Über die Form des Weltalls nach buddhistischer Lehre sind wir bisher also nicht hinreichend unterrichtet.

Ganz abweichend ist endlich die Form, welche die Jainawerke dem Weltall zuschreiben. Nach ihrer Lehre hat es die Gestalt einer Spindel, die auf der Hälfte einer zweiten größeren Spindel ruht, oder es gleicht drei verschieden großen Schalen, von denen zwei gleich große, mit ihren Öffnungen gegeneinander gelegt, die Oberwelt darstellen; die Berührungsfläche der unteren mit einer umgekehrten dritten, an Umfang und Höhe aber erheblich größeren Schale veranschaulicht die Lage des Erdkreises im Weltall. Die letzte Form dieser Vorstellung, deren manichäisches Urbild A. Grünwedel in der Oase Turfan gefunden hat, ist das Bild der sogenannten „Weltfrau“ (Abb. 14), in deren Hüftgegend die Erde mit ihren Festländern und Meeren liegt. Ihr Oberkörper umfaßt die verschiedenen Stockwerke des Himmels; ihr Unterkörper, der bis zu den Füßen mit einem weiten Gewande bekleidet ist, stellt die Unterweltsräume dar. Dieses sonderlich geformte Weltgebäude hat ungeheure Ausdehnungen, die nach einem riesigen Maßstabe, Rajju genannt, gemessen werden. Rajju bezeichnet nämlich eine Strecke, die ein Gott innerhalb sechs Monaten durchfliegt, wenn die Strecke, die er in einem Augenblick zurücklegt, 2057 152 Yojana ausmacht! Die ganze Höhe des Weltalls von der Basis bis zur Spitze beträgt vierzehn solcher Rajju. Die Erde liegt in einer Höhe von sieben Rajju, also genau in der Mitte des Weltgebäudes. Seine Länge und Breite beträgt unten

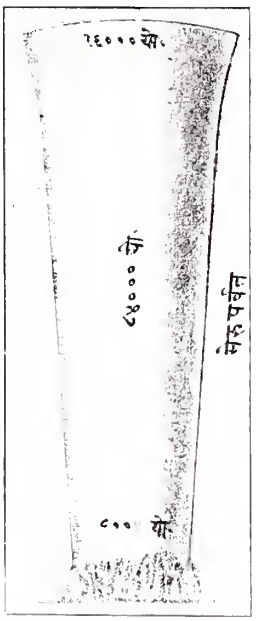


Abb. 11. Der Weltberg Meru.

sieben, in der Erdgegend ein, in der Mitte der Oberwelt, also dort, wo die Berührungsstelle der beiden oberen Schalen zu denken ist, fünf und an der Spitze wieder ein Rajju. Ab- und Zunahme erfolgen nach der Lehre der Svetāmbarasekte allseitig stufenweise, nach der Digambarasekte für die Richtung von Osten nach Westen stetig, während für die Richtung von Norden nach Süden eine gleichmäßige Breite von sieben Rajju angesetzt wird. Daß das System der Jaina trotz dieser phantastischen Annahmen aber doch noch einige Spuren der ursprünglichen natürlichen Vorstellung von der Kugelform des Weltalls enthält, läßt sich aus der Lehre von seinem inneren Aufbau noch deutlich erkennen.

Die Erde, die nach Länge und Breite, wie angegeben, ein Rajju mißt, soll aus unzähligen, abwechselnd aufeinander folgenden Ringerdteilen und Ringmeeren bestehen, für die der Zentralerdteil Jambūdvipa mit seinem Durchmesser von 100000 Yojana hinsichtlich seiner Ausdehnung als Einheit gilt. Ihre Breite nimmt nämlich vom Zentrum aus in der Form einer geometrischen Progression stetig zu. Von diesen unzähligen Ringerdteilen machen aber nur der innerste — ebenso wie im brahmanischen System nach einem gewaltigen Jambū-, das heißt Rosenapfelbaum, Jambudvipa benannt — der nächstfolgende (Dhātakikhaṇḍa) und die innere Hälfte des dritten (Puṣkaradvīpa), sowie die sie trennenden Ringmeere (Lavaṇoda und Kāloda) mit ihren Inseln die „Menschenwelt" (Manuṣyaloka) und den Schauplatz des Lebens aus (Abb. 16). Gegen die starre und leblose Umwelt ist dieser Teil durch das für Menschen unübersteigbar hohe kreisförmige Mānuṣottaragebirge auf Puschkaradvipa abgeschlossen und hat 4500000 Yojana im Durchmesser. Diese Zahl und die Breite von Jambudvipa sind aber typisch für gewisse Zentralräume in der Ober- und Unterwelt, die auch hinsichtlich ihrer Lage einander und den beiden genannten Räumen der Mittelwelt entsprechen.

Der spindelförmige, sieben Rajju hohe Himmelsbau umfaßt zehn oder elf verschiedene Sphären, die in südliche und nördliche eingeteilt, aber doch als selbständige Himmelsregionen betrachtet werden. Die sieben Rajju Höhe der Unterwelt dagegen verteilen sich gleichmäßig auf die sieben Höllenregionen. Sämtliche Regionen in Ober- und Unterwelt zerfallen nun ihrerseits wieder in eine Anzahl von Stockwerken. Während sich aber die zweiundsechzig oder dreiundsechzig Stockwerke der Oberwelt nicht gleichmäßig und auch nach der Lehre der beiden Jainasekten in verschiedener Weise auf die Himmelsphären verteilen, entfallen die neunundvierzig Stockwerke der Unterwelt so auf die sieben Höllenregionen, daß die erste dreizehn, die zweite elf und so weiter, also jede nächsttiefere immer je zwei weniger und die letzte, unterste nur mehr ein Stockwerk umfaßt. Die Raumverteilung innerhalb der einzelnen Stockwerke ist in Ober- und Unterwelt dem Grundgedanken nach die gleiche. In ihrer Mitte liegen stets der Menschenwelt parallel gewisse kreisrunde Mittelräume, in der Oberwelt Zentralvimāna, in der Unterwelt Zentralhöllen genannt. Von den Zentralvimana laufen nach den vier Himmelsrichtungen strahlenförmig Reihenvimana aus. Das unterste Stockwerk enthält nach jeder Hauptrichtung zweiundsechzig Reihenvimana. Bei jedem höheren nimmt ihre Zahl um je einen ab, so daß das oberste nach jeder Richtung nur mehr einen solchen Vimana enthält. Ganz ähnlich ist es in der Unterwelt. Das oberste Stockwerk der obersten Hölle hat nach jeder Hauptrichtung neunundvierzig Reihenhöllen, jedes nächsttiefere je eine weniger, so daß in dem untersten nach jeder Hauptrichtung nur noch eine Reihenhölle vorhanden ist. Die Zwischenräume zwischen Reihenvimana und Reihenhöllen nehmen mannigfach gestaltete Füllvimana und Füllhöllen ein, deren Zahl bei den Himmeln nach oben, bei den Höllen nach der Tiefe zu im Verhältnis so abnimmt, daß bei ersteren das oberste, bei letzteren das unterste Stockwerk keine Räume dieser Gattung mehr enthält.

Während nun für die beiden letzteren Raumarten (Reihen- und Füllvimana beziehungsweise -höllen) nur ganz unbestimmte Größen angegeben werden, sind die Maße der Mittelräume

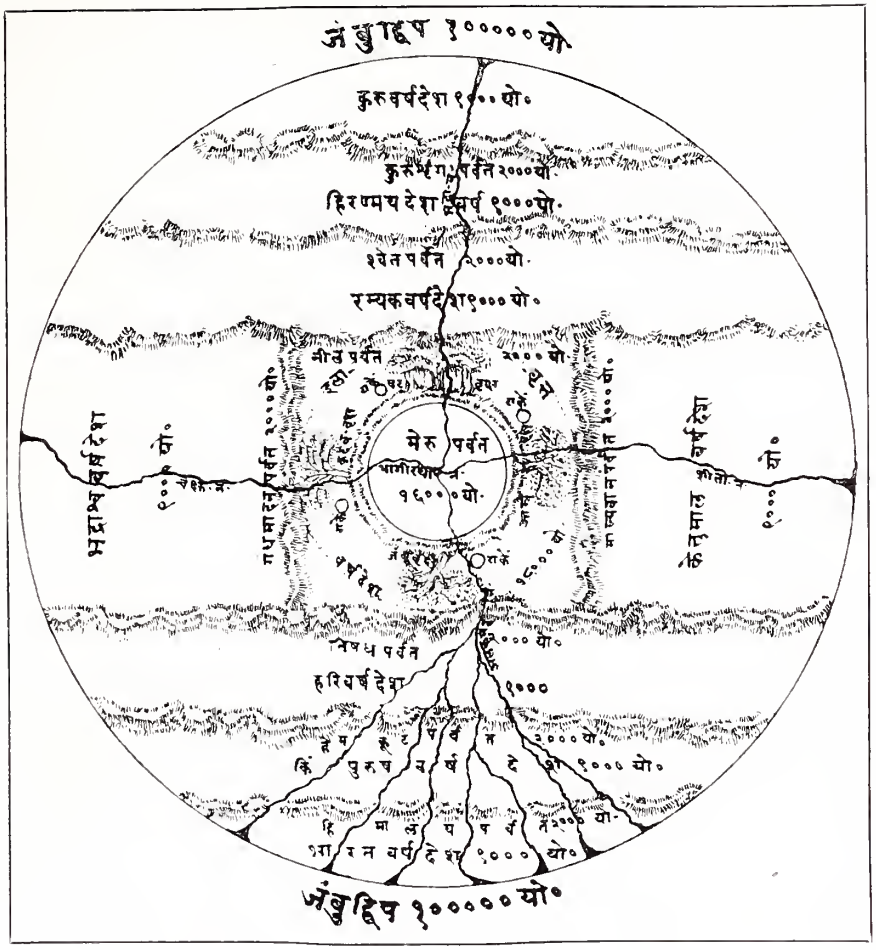


Abb. 12. Der Jambudvipa.

genau festgesetzt. Der Zentralvimana in dem untersten Stockwerke des Himmels entspricht ebenso wie die Zentralhölle im obersten Höllenstockwerke genau der Menschenwelt an Lage und Ausdehnung; ihr Durchmesser beträgt also 4500000 Yojana. Ebenso sind der Zentralvimana der obersten Himmelsphäre und die Zentralhölle der untersten Höllenregion, die nur je ein Stockwerk umfassen, dem Zentralerdteil Jambudvipa kongruent; das heißt, ihr Durchmesser beträgt je 100000 Yojana. Der Breitenunterschied von je 4400000 Yojana verteilt sich auf die dazwischenliegenden Zentralräume in der Form einer arithmetischen Progression.

Von ihrer Umgebung losgelöst, gleichen die beiden Reihen der Zentralräume zwei gleichgroßen, langgezogenen Trichtern oder abgestumpften Kegeln, die mit ihren Grundflächen gegeneinander gelegt sind. Die Annahme ist nun berechtigt, in diesen Trichtern das Ursprünglichere des jinistischen Weltbildes zu sehen, zumal da sie sich ebenso wie die nach oben und unten ständig abnehmende Zahl der Reihen- und Füllräume der phantastischen Form des Weltalls nicht anpassen. Trotz ihrer Verzerrung erinnern die beiden Trichter an die in den vedischen Vergleichen erwähnten Schalen. Diese Annahme liegt umso näher, als die Angaben der Jainaschriften für die Dicke der Böden bei den einzelnen Stockwerken des Himmels, für die Höhe der Vimana und die der Höllen gegenüber den phantastischen Rajjumaßen nur verschwindend gering sind und die letzteren wahrscheinlich bloß dadurch zustande kamen, daß man die einzelnen Höllenregionen und in ähnlicher Weise auch die Himmelsphären durch ungeheure Schichten von zähem Wasser, zähem Winde, dünnem Winde und Luft voneinander getrennt dachte. Nachdem dann den Jaina durch die Indoskythen vielleicht noch mit einigem anderen auch das manichäische Urbild der „Weltfrau“ übermittelt worden war, wurde ihre Spekulation hinsichtlich des Weltbildes in so phantastische Bahnen gelenkt und verzerrt. Immerhin läßt sich doch noch nachweisen, daß die Vorstellung von der Kugelform des Weltalls seit den ältesten Zeiten die indische Kosmographie, also auch die der Jaina beherrscht hat.

Bei der Besprechung der einzelnen Teile des Weltalls mag mit der Erde begonnen werden, die man sich ursprünglich als eine vom Ozean rings umflossene Scheibe vorstellte. Von der ältesten vedischen Literatur nennt eine Stelle im Rigveda die Erde „viereckig". Sie will vielleicht aber nur die Möglichkeit andeuten, sich auf ihr nach den vier Himmelsrichtungen hin zu orientieren. Weit deutlicher ist die Brahmanaliteratur, wo die Erde eine runde Scheibe genannt und gesagt wird, daß der Ozean sie rings umgebe. Die Erde ist der „Rücken des Wassers"; der schwellende Ozean umströmt sie rings. Auch wird die Erde mit einem Lotusblatt (Abb. 4) verglichen, das auf den Wassern ausgebreitet liegt. Endlich heißt es noch, daß der Ozean die Erde rings, und zwar nach rechts hin, umströme. Diese einfache und ursprünglich-natürliche Auffassung von Erde und Ozean hat sich in dem weiter ausgebauten jüngeren brahmanischen und dem jinistischen System erhalten in dem kreisrunden Zentralerdteil Jambudvipa (Abb. 12 und 15), den der den Menschen bekannte Salzozean, der Lavanoda, nach allen Seiten umgibt. Die weiteren Ringerdteile und Ringmeere in diesen beiden Systemen sind nur Zutaten der Spekulation unter dem Einflusse der Idee der Siebenzahl, über die weiter unten noch einiges zu sagen ist.

Nur das buddhistische Weltbild der historischen Zeit scheint eine Auffassung zu enthalten, die mit der eben beschriebenen Vorstellung von der Erde unvereinbar ist. Nach seiner Angabe liegt in der Mitte der zentrale Weltberg Meru, umgeben von sieben großen, durch Ringmeere getrennten goldenen Gebirgsringen, deren Höhe und Entfernung voneinander nach innen hin in der Form einer geometrischen Progression zunimmt. Diesen entsprechend verhält es sich auch mit der Tiefe und Breite der sie trennenden Ringmeere. Den äußersten, siebenten Gebirgsring umströmt der große, den Menschen bekannte Ozean, in dem nach den Hauptrichtungen der Windrose einsam die vier von kleinen Inseln umgebenen Weltteilande liegen sollen. Es ist nun klar, daß hier die Spekulation tätig gewesen ist und die Urform des Erdbildes, die zusammenhängende Scheibe, in die vier Weltteilande zerlegt hat, zumal da deren Namen an Teile des einheitlichen brahmanischen und jinistischen Erdbildes erinnern. Die Idee der Gebirgsringe und Ringmeere, durch deren Einführung die zusammenhängende Erdfläche auseinandergerissen wurde, ist aber verhältnismäßig jung, und der buddhistische Palikanon enthält mit wenigen Ausnahmen noch keinerlei Angaben darüber, auch da nicht, wo man, wie zum Beispiel bei Schilderung des Weltunterganges, unbedingt solche erwarten sollte. Anderseits finden sich in ihm einige Stellen, die noch deutlich die ältere Auffassung von einer einheitlichen Erdscheibe erkennen lassen, zum Beispiel wenn berichtet wird, daß ein Cakravartin (Weltherrscher) so von seinen Ministern umgeben sei, wie der Ozean die Erde vollständig umgebe. Am deutlichsten ist in dieser Hinsicht folgende Stelle: „Als der Tathāgata vor der Erleuchtung das Wissen noch nicht erlangt hatte, war die große Erde sein Lager, der Bergkönig Himavat (Himalaja) sein Kopfkissen. Ins östliche Meer war die linke Hand getaucht, ins westliche Meer die rechte und ins südliche Meer seine beiden Füße. Dem Tathagata erschien dies als erster großer Traum." Diesem Satze liegt sicher die Vorstellung zugrunde, daß die einheitliche Erdscheibe von dem Ozean umströmt wird, den man sich nach den Hauptrichtungen der Windrose in vier große Meere eingeteilt dachte, denn es ist unmöglich, ihn im Sinne der jüngeren buddhistischen Auffassung von der Erde mit ihren Gebirgsringen, Ringmeeren und Weltteilanden zu deuten. Die Vorstellung von der Einteilung des einen Ozeans in vier Meere läuft der von der Einteilung der Erdscheibe in vier Viertel parallel und findet auch in der vedischen Literatur mehrfach Erwähnung.

Es ist schon im Eingang gesagt worden, daß man sich ursprünglich den Himmel dem natürlichen Augenschein entsprechend als eine Halbkugel vorstellte, die in weitem Bogen Erde und Ozean überdacht, und daß man eine entsprechende untere Halbkugel annahm, welche die

dunkeln Unterweltsräume enthalten und zur lichten Oberwelt im Gegensatz stehen soll. Die Nachrichten der vedischen Literatur über Himmel und Unterwelt sind aber im ganzen recht dürftig und lückenhaft. Mehrere Stellen schildern den Himmel als gewaltig und groß, als den „Ort der Sicherheit“. Er ist die Welt, in der die Sonne scheint und von Indra die lichtvollen Himmelsräume eingerichtet sind. Das sichtbare Firmament (divo nāka) wird anscheinend als das feste Gewölbe betrachtet, das dem oberen, die ganze Welt umflutenden himmlischen Ozean als Boden dient. Dieser soll nach den vier Hauptrichtungen vier Ströme entsenden, ein Gedanke, der auch bei andern orientalischen Völkern belegt ist und in dem Gangamythus vielleicht seine letzte Form gefunden hat. Über die Entfernung des Himmels von der Erde handeln einige nicht ganz klare Stellen, in denen die Zahl „Tausend“ eine Rolle spielt, und endlich sprechen noch ein paar andere von einem Zugang, durch den die Götter oder jene, die den Himmel ersteigen, ihn betreten können. Das Leben im Himmel ist dem irdischen ähnlich und bietet nur Freuden rein sinnlicher Natur. Diese gehören zu den Lebensgütern der ihn bewohnenden Götter und zu den Belohnungen, so die Schuldlosen, die tapferen Helden, die frommen Opferer und Asketen hier finden sollen.

Die älteren Berichte über die Unterwelt sind noch dürftiger. Die Mehrzahl der in Frage kommenden Stellen spielt nur auf einen mythischen urzeitlichen Kampf an, der von den Göttern des lichten Himmels und ihren Gegnern, dem finstern Dämonengeschlecht der Asura, ausgefochten wurde. Ein paar andere Stellen besagen noch, daß die Götter als Sieger hervorgingen und die besiegten Asura zu dem untersten Dunkel oder zum Süden verbannt wurden, also zu jener Region, die zum Götterreich im Norden im Gegensatz steht. Und wie man die Himmelsräume mit ihren sinnlichen Freuden als den endgültigen Bestimmungsort für die Guten und Frommen ansah, so betrachtete man auch den Abgrund oder die schwarze, tiefste Finsternis der Unterwelt als den Strafort für die Bösen und Sünder, ein Glaube, der in der älteren Zeit zwar noch wenig hervortritt, später aber eine große Rolle spielt.

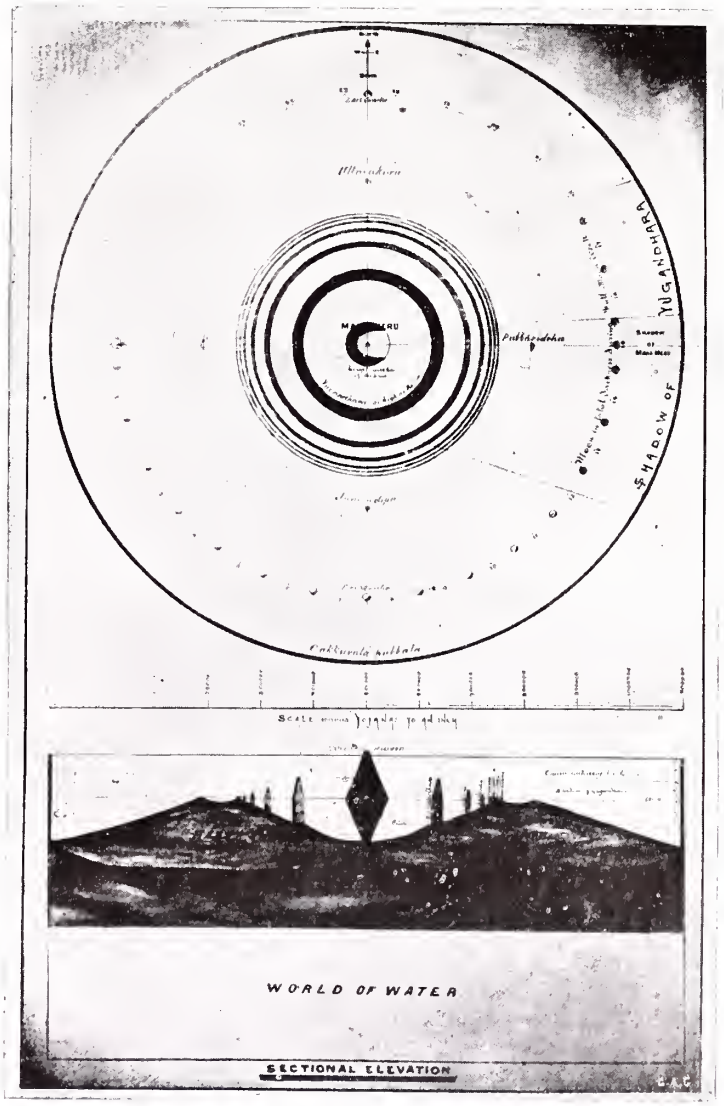


Abb. 13. Der Cakravala.

Die erste wesentliche Erweiterung und Veränderung des ursprünglichen Erdbildes erfolgte höchstwahrscheinlich durch die Einführung der Idee des zentralen, die Erde beherrschenden Weltberges (Abb. 11, 17 und 18). Die Entstehung dieser Idee setzt eine gewisse astronomische Orientierung des Weltalls voraus. Der Polarstern wurde nämlich als dessen Zentralangelpunkt angesehen und infolgedessen auch die Verbindungslinie dieses Sternes mit dem Mittelpunkte der Erdscheibe als die senkrecht stehende Weltachse, welche die Himmelskörper in engeren oder weiteren Kreisbahnen umwandern. Diese Orientierung hätte nun eigentlich zu der Vorstellung führen müssen, daß die Erde nach Norden hin gewölbt sei, und dann waren die Wohnsitze der Beobachter natürlich am Südrande dieser Wölbung zu suchen, um die größere oder geringere Neigung des Poles nach dem nördlichen Horizonte hin erklären zu können. Wahrscheinlich führte aber der Augenschein der flachen Erdscheibe zu dem phantastischen Bilde dieses gewaltigen Zentralgebirges. Diese Idee ist nun nicht etwa nur auf die Völker des Orients beschränkt, wenn sie auch von hier anscheinend ausgegangen ist; denn die Annahme liegt nahe, daß sie sich zuerst mit einem wirklich vorhandenen nördlich gelegenen und durch seine Masse besonders auffallenden Gebirge verband, wie es zum Beispiel für die Griechen der Olymp, für die Inder der Himalaja war. Ja, es scheint so, als ob uns auch der buddhistische Palikanon noch eine Erinnerung aus jener Zeit herübergerettet hätte. Erweckt die betreffende Stelle (Seite 20) in ihrer einfachen und klaren Fassung schon unbedingt den Eindruck, daß ihr die Vorstellung von einer einheitlichen Erdscheibe mit dem Himavat als Mittelstück zugrunde liegt, so erhält unsere Annahme gewissermaßen eine Bestätigung durch die Tatsache, daß sie sich sozusagen wörtlich in dem jüngeren Mahāvastu wiederfindet, nur mit dem Unterschiede, daß der Himavat hier durch den mythischen Weltberg „Sumeru“ ersetzt ist. Das beweist, daß der Verfasser des Mahavastu jene Stelle genau in demselben Sinne aufgefaßt, den Himavat aber mit Absicht durch den „Sumeru“ ersetzt hat, um hierdurch den veränderten kosmographischen Anschauungen seiner Zeit Rechnung zu tragen.

In den drei großen indischen Religionsystemen ist dieser mythische Weltberg bekannt unter dem Namen „Meru“. Auch bezüglich seiner Haupteigenschaften stimmen sie im großen und ganzen überein. Stets gilt er als das höchste Gebirge, das sich in der Mitte der Erdscheibe erhebt und gewissermaßen das ganze Weltall beherrscht. Genau über ihm steht der Polarstern, und die Himmelskörper umwandeln ihn in engeren oder weiteren Kreisbahnen. Nur die Jaina weichen insofern ab, als sie für den Jambudvipa sechsunddreißig Polarsterne annehmen, die den Meru in einer Entfernung von 1121 Yojana umwandern sollen. Brahmanismus und Buddhismus geben als Höhe des oberirdischen Teiles übereinstimmend die Zahl 84000 ($7 \times 12 \times 1000$) an, und selbst der Jinismus, der vielleicht aus einem anderen Grunde für seinen Hauptmeru die oberirdische Höhe von 99000 ($3 \times 3 \times 11000$) Yojana ansetzt, stimmt dennoch hinsichtlich seiner vier anderen Mern, die je auf der Ost- und Westhälfte der beiden zur Menschenwelt gehörenden Ringerdteile liegen sollen, mit der erstgenannten Zahl ebenfalls überein. Als Gesamtlänge (Summe des ober- und unterirdischen Teiles) haben Brahmanismus und Jinismus übereinstimmend die Zahl 100000 Yojana, während nach der Lehre des Buddhismus der unterirdische Teil des Meru hinsichtlich seiner Form und seinem Ausmaße dem oberirdischen genau entsprechen soll.

Nach den brahmanischen Texten liegt auf der Gipfelfläche des Meru die Stadt des Brahmán, rings umgeben von den Städten der acht Welthüter (Lokapāla), in der Reihenfolge von Osten nach Süden: Indra, Agni, Yama, Virūpakṣa, Varuṇa, Vayu, Soma (beziehungsweise Kubera) und Īśāna (beziehungsweise Rudra). Die entsprechende buddhistische Ansicht geht dahin, daß sich dort oben die Götterwelt der Trāyastriṁśa ausbreitet. Auch die Schriften der Jaina lehren, daß im Haine Paṇḍaka, der die vom Auffatze freigelassene, 494 Yojana breite Gipfelfläche ein-

nimmt, vier große, halbmondförmige Felsen aus Silber und Gold liegen sollen, geschmückt mit Thronsesseln aus Beryll, die für die Götter Śakra und Īśana, die beiden Indra der untersten Himmelsphäre, bestimmt sind. Schließlich herrscht noch einigermaßen Übereinstimmung hinsichtlich des Stoffes, aus dem der Berg bestehen soll. Nach dem Mahabharata und Padmapurana besteht er aus Gold, nach Nārāyaṇatīrtha aber im Osten aus Silber, im Süden aus Beryll, im Westen aus Kristall und im Norden aus Gold; dieser letzteren Angabe entsprechen auch die in den meisten Purana erwähnten Farben, nämlich Weiß im Osten, Gelb im Süden, Schwarz im Westen und Rot im Norden, die ja die bekannten vier indischen Kastenfarben sind. Auch nach buddhistischer Lehre besteht der Meru aus Gold oder nach einer jüngeren Annahme im Osten aus Silber, im Süden aus Saphir, im Westen aus Korallen oder Kristall und im Norden aus Gold. Endlich besteht nach der Lehre der Jaina der unterirdische Teil des Meru aus Stein, Diamant und Kiesel, die ersten 63000 Yojana des oberirdischen Teiles aus Anka, Kristall, Silber und Gold, das Reststück ganz aus Gold. Er ist also in Wahrheit ein „glänzender" Berg, und vielleicht erklärt sich daher sein Name, dessen verschiedene Lesarten (Meru, Sumeru, Neru, Sineru) S. Goldschmidt von der altindischen Wurzel *smi herleitet, die hell oder rötlich strahlen bedeutet.

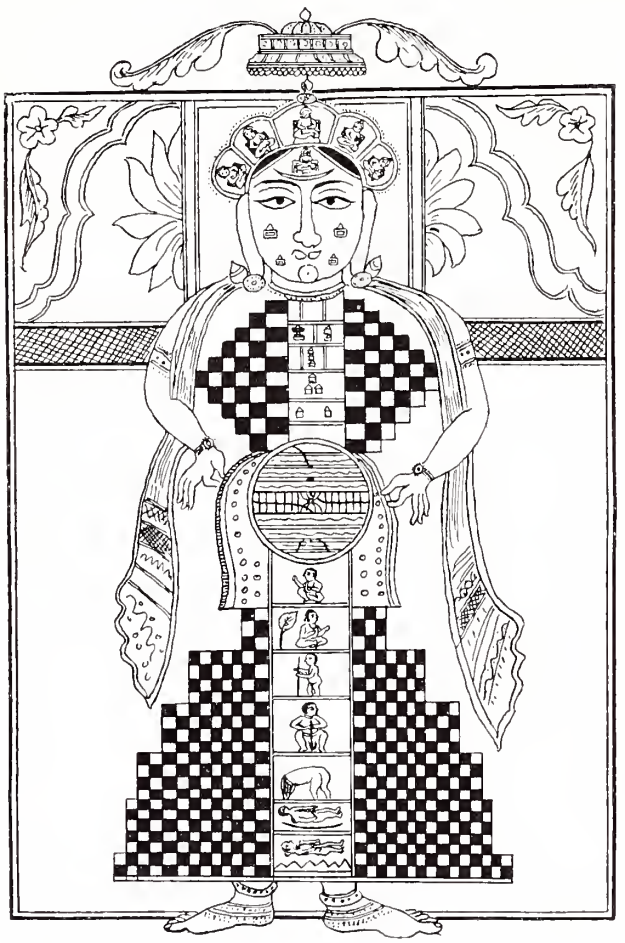


Abb. 14. Das Weltall nach der Anschauung der Jaina.

Während die drei Systeme in den angeführten Punkten also im großen und ganzen miteinander übereinstimmen, äußern sie sich hinsichtlich der äußeren Form des Meru und der Höhe seines unterirdischen Teiles etwas abweichend. Da letztere bereits erwähnt wurde, sind nur noch die verschiedenen Angaben über seine Form zusammenzustellen. Nach brahmanischer Lehre (Abb. 11) beträgt der Durchmesser des Meru an der Basis 16000, an der Spitze 32000 Yojana; er stellt also in Wirklichkeit in seiner äußeren Gestalt die Fruchtkapsel des Weltlotus dar, als den ihn die Purana bezeichnen. Demgegenüber schildern ihn die Jainaschriften in der Form eines abgestumpften Kegels (Abb. 17), dessen Durchmesser an der Erdbasis 10000, an der Spitze 1000 Yojana beträgt. Endlich hat er nach der buddhistischen Anschauung der älteren Zeit die Gestalt eines Zylinders mit einem Durchmesser von 84000 Yojana; nach jüngerer haben Gipfel- und Bodenfläche nur einen Durchmesser von 10000 Yojana, während dieser in gleicher Höhe mit der Gipfelfläche des innersten Ringgebirges 42000 Yojana beträgt, was wieder auf die Form der Lotuskapsel deutet.

Als die gemeinsame Grundvorstellung aller drei Systeme ergibt sich also die Idee eines gewaltigen, im Norden gelegenen Berges, der glänzend, mit phantastischen Reichtümern ausgestattet

und von Göttern bewohnt ist. Mit dieser Weltbergidee steht die Einteilung der Erdscheibe in vier Weltquadranten in gewissem Zusammenhange, da sie ohne die Annahme eines besonders auffallenden Mittelstückes für jene so weit zurückliegenden Zeiten kaum denkbar ist.

In den vedischen Schriften, die uns mit einer Ausnahme bisher keine Beweisstellen für das Vorhandensein der Weltbergtheorie überliefert haben, sind denn auch die Nachrichten über diese Erdeinteilung nur ganz vereinzelt zu finden und ziemlich unklar. Einen gewissen Ersatz für diesen Mangel darf man jedoch in der Tatsache sehen, daß in denselben Schriften mehrfach berichtet wird über die Einteilung des die Erde umströmenden Ozeans in ein östliches und ein westliches Meer, beziehungsweise in vier Meere, die man doch nur nach den vier Himmelsgegenden hin gelegen sich denken kann. In jüngerer Zeit sind dann die Vorstellungen vom Erdbilde in dem brahmanischen und jinistischen System schon wesentlich umgestaltet. Aber wenn auch nach ihrer Annahme sechs gewaltige parallele Gebirgstreifen die Erdscheibe in sieben Länder oder Zonen zerlegen (Abb. 12 und 15), so klingen doch noch gewisse Äußerungen in den Texten wie Erinnerungen an die ältere Quadranteneinteilung nach. So werden in den Purana vier dieser Zonen oder Zonenflügel die vier Blütenblätter des Weltlotus genannt, als dessen Fruchtkapsel der Meru gedacht ist; anderen Orts, wie im Mahabharata, (vergleiche den Kommentar des Nilakaṇṭha dazu), im Padmapurana und in der jinistischen Einteilung von Videha, der mittelsten Zone von Jambudvipa, sind die Gegenüberstellungen östlich-westlich, nördlich-südlich ebenfalls als solche Reste alter Anschauungen aufzufassen.

Während also die Systeme der Brahmanen und Jaina bloß noch Spuren der alten Quadranteneinteilung bewahrt haben, läßt sich das Erdbild der Buddhisten nur aus ihr heraus erklären. Es ist bereits gesagt worden, daß verschiedenen Textstellen noch die ältere Vorstellung von einer einheitlich zusammenhängenden Erdscheibe zugrunde liegt und letztere erst durch das Auftreten der Idee von den sieben Ringgebirgen und Ringmeeren in vier voneinander abgesonderte Eilande zerlegt wurde. Der ältere Teil der Palischriften erwähnt diese Idee aber noch nicht, und ohne deren Annahme ist die Zerlegung der Erdscheibe in die vier Welteilande nicht notwendig, zumal da dieser Vierteilung auch eine entsprechende Einteilung des Ozeans in vier Meere parallel läuft. Eine Stelle, die eine möglichst vollständige Aufzählung der Teile und Gegenstände des Kosmos beabsichtigt und unter anderen neben der Vierzahl der Erdländer auch die der Meere erwähnt, beginnt: „Soweit ... wie Mond und Sonne umherwandeln und die Weltgegenden mit ihrem Schein erleuchten, soweit ist eine tausendfache Welt. In dieser gibt es tausend Monde, tausend Sonnen, tausend Sinerubergkönige, tausend Jambudvipa, tausend Aparagodāna, tausend Uttarakuru, tausend Pūrvavideha, viertausend (!) große Ozeane, viertausend (!) Großkönige ...“ Genau so wie die vier Länder und Großkönige auf die vier Himmelsrichtungen verteilt sind, ist es auch mit den vier Meeren, deren Vierzahl außerdem noch an anderen Stellen erwähnt und hier in demselben Sinne unzweideutig zu verstehen ist.

Die angeführten Gründe berechtigen also zu der Annahme, daß der bekannten brahmanischen und jinistischen Einteilung der Erdscheibe in sieben Landstreifen oder Zonen einmal eine nach den vier Himmelsrichtungen orientierte Vierteilung voraufgegangen ist, und daß auch der die Erde umströmende Ozean in sie einbezogen und entsprechend in vier Meere eingeteilt wurde. Schematisch hat man sich diese Vierteilung demnach zu denken in der Gestalt einer Kreisfläche mit auffallendem Mittelpunkte, durch den nach den Zwischengegenden der Windrose speichenförmig zwei gedachte Gerade verlaufen. Nach den Angaben unserer drei Systeme liegt im Norden des Meru also stets Uttarakuru, im Osten Purvavideha oder Bhadrāśva, im Süden Jambudvipa (Jaina: Devakuru). Nur in der Bezeichnung der westlichen Landschaft weichen sie vollständig voneinander ab. Immerhin erwecken diese Übereinstimmungen den Eindruck, daß

all diese Angaben auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen und noch Spuren ältester geographischer Anschauungen enthalten.

Eine andere Idee, die das ursprüngliche indische Weltbild noch mehr umgestaltet und erweitert hat, ist die der heiligen Dreizahl. Denn wenn unsere Systeme nun auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, daß sie in ihrer vorliegenden Fassung nur das Ergebnis der Siebenzahl sind, so muß eine eingehende Prüfung des Stoffes doch zu der Annahme führen, daß das indische Weltbild vorher ein Zwischenstadium durchmachte, in dem die Dreizahl vorherrschend war; das heißt, es muß einmal die Ansicht geherrscht haben, daß sich der Kosmos aus drei in einer Ebene liegenden Ringerdteilen und zwei oder drei sie trennenden Ringmeeren, drei übereinanderliegenden Himmeln und drei entsprechenden Unterweltsräumen zusammensetzte.

In der vedischen Literatur wird so häufig und bestimmt von drei Himmeln, drei Erden und bisweilen auch drei Lufträumen gesprochen, daß man zugeben muß, daß diesen Äußerungen einmal eine bestimmte Vorstellung zugrunde lag. So wird im Rigveda von einer untersten, mittleren und höchsten Erde gesprochen: man dachte sich also offenbar die drei Erden übereinanderliegend, ebenso im Atharvaveda. Ein paar anderen Stellen scheint allerdings die Vorstellung von drei in einer Ebene liegenden „Erden“ vorzuschweben, so, wenn in dem Brahmana der hundert Pfade die Rede von drei Erden ist, „dieser einen und den beiden jenseits derselben“. Auch die drei Himmel wurden als übereinanderliegend gedacht. So heißt es im Rigveda von Savitṛ, daß er zu den drei Lichtregionen emporsteigt und sich an Sūrya's Strahlen erfreut, von Parjanya, daß in ihm alle Wesen und die drei Himmel ihren Halt haben, und endlich, daß die Geschlechter der Götter an des Himmels drei Glanzregionen den Soma kochen. Nach dem Atharvaveda steht „im dritten Himmel der Aśvatthabaum, der Sitz der Götter“, und der einem Brahmanen gegebene Ziegenbock soll den „Schenker auf den Gipfel des Himmels, auf das dritte Gewölbe, auf den dritten Himmel, den dritten Rücken“ setzen. An einer anderen Stelle wird der Feind jenseits der drei Himmel gewünscht, von wo er nicht zurückkommen soll, also an einen

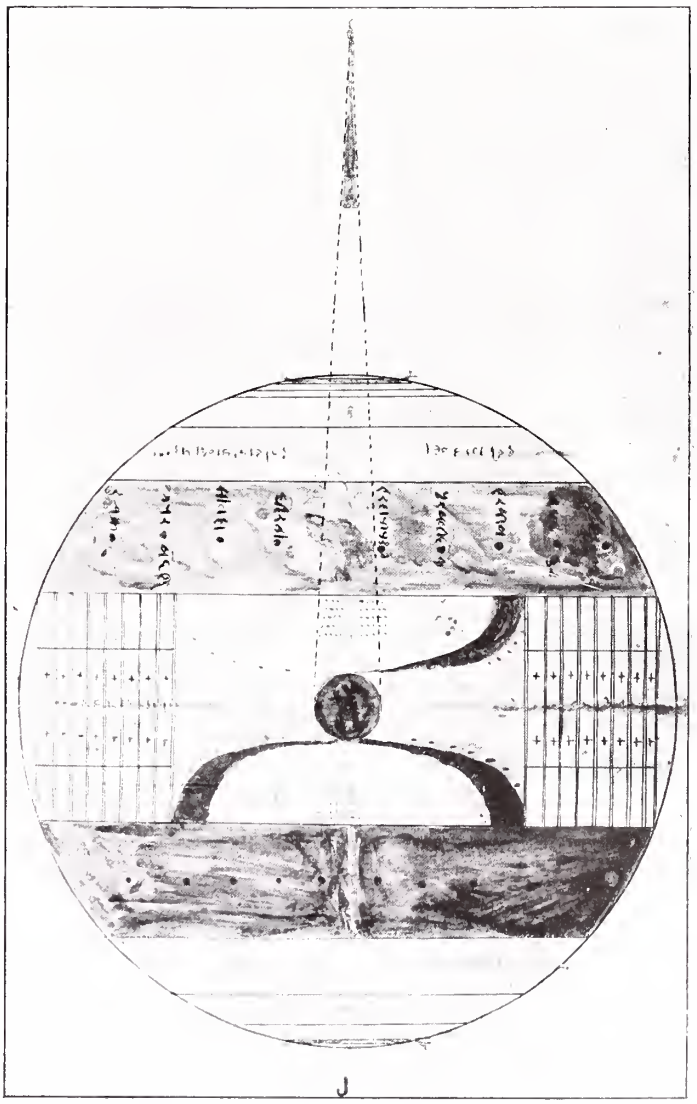


Abb. 15. Der Jambudvipa. Moderne Zeichnung von Mahadave.

Ort jenseits des mit dem dritten Himmel nach oben hin abgeschlossenen Weltalls. Endlich gilt nach einem Brahmana der Ort in der Welt der Gerechtigkeit über dem dritten leuchtenden Rücken des Himmels, wo dieser Agni (das ist die Sonne) brennt, als besonders erstrebenswert. Im Atharvaveda werden die drei Himmel sogar mit Namen genannt. Zu unterst der Wasserhimmel (Udanvatī), in der Mitte Pīlumatī und zu oberst Pradyaus, worin die Götter wohnen. In der Chāndogya-Upanischad endlich führt der dritte Himmel den Namen Brahmawelt (Brahmaloka): dieser gilt also ebenso wie in späterer Zeit als die höchste Welt, als Abschluß des Kosmos.

Im jüngeren System der Brahmanen ist es auffallend, daß in alten Texten hinsichtlich der Bezeichnung des innersten Erdteils (Jambudvipa) und des äußersten Übereinstimmung besteht, daß ferner die innere Hälfte dieses äußersten Erdteils in allen Texten den gleichen Namen trägt wie im jinistischen System der zweite Kontinent. Bezüglich dieser drei Namen und ihrer Reihenfolge besteht also in beiden Systemen eine gewisse Übereinstimmung. Das scheint mir darauf hinzuweisen, daß der jinistischen Anschauung eine größere Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit zukommt, während die Namen des zweiten bis sechsten Kontinents im brahmanischen System vielleicht eine spätere Einschiebung darstellen. Bemerkenswert ist ferner, daß die Siebenzahl der Weltschichten (Bhūr, Bhuvas, Svar, Mahar, Janas, Tapas, Satyam) nur recht gekünstelt ist. Bhur umfaßt die Erde und die unter ihr liegenden Unterweltsräume. Bhuvas und Svar sind Schichten des Luftraumes. Als eigentliche Himmelsphären sind nur Janas, Tapas und Satyam anzusehen. Die mittlere Weltschicht Mahar zeigt gemischten Charakter, denn sie wird bei einer Weltzerstörung zwar nicht vernichtet wie die drei unteren, wohl aber von den sie bewohnenden Gottheiten verlassen. Würde man nun Mahar als die dritte und höchste Schicht der Luftraumwelt betrachten, so läge hier ebenfalls die Dreizahl der Lufträume oder Luftraumschichten und die Dreizahl der Himmel, also eine Übereinstimmung mit den vedischen Angaben vor.

Auch das System der Jaina enthält in geschichtlicher Zeit noch gewisse Spuren aus jener Entwicklungstufe der Kosmographie, in der die Dreizahl vorherrschend war. Es wurde schon gesagt, daß nach ihrer Lehre die von Menschen bewohnte Welt aus dem kreisrunden Zentralerdteil Jambudvipa und den beiden Ringerdteilen Dhatakikhanda und Puschkaradvipa (Abb. 16) besteht, während die unzähligen Erdteile und Meere jenseits der Menschenwelt als ein späteres Erzeugnis der Spekulation anzusehen sind. Das die Menschenwelt abschließende Ringgebirge Manuschottara mitten auf Puschkaradvipa deutet an, daß auf diesem Erdteil einmal ein Weltabschluß angenommen wurde, ebenso wie es in dem jüngeren brahmanischen System mit dem Manuschottara- oder Mānasagebirge auf dem gleichbenannten siebenten Erdteil geschieht. Ferner führt die dritte Himmelsphäre von unten den Namen „Brahmaloka“ (Brahmawelt), mit dem sonst stets die höchste Himmelsphäre bezeichnet wird. Dieser Umstand weist darauf hin, daß man sich hier einmal einen Abschluß des Weltalls dachte. Möglicherweise enthält sogar der Name der Laukāntikagötter (das heißt: die Götter am Ende der Welt), deren Wohnsitz am Rande des dritten Stockwerks dieser Himmelsphäre liegen soll, eine Erinnerung aus jener Zeit, als der Brahmaloka in Wirklichkeit noch als die dritte und höchste Himmelsphäre angesehen wurde.

Ein Gegenstück zu dieser Dreizahl der Himmelsphären bietet die recht eigentümliche Einteilung der obersten Höllensphäre Ratnaprabhā in drei Schichten, von oben nach unten 16000, 84000 und 80000 Yojana hoch. Die erste zerfällt wieder in sechzehn Stockwerke von je tausend Yojana Höhe, die ihren Namen wahrscheinlich von den in ihnen als vorhanden angenommenen Edelsteinarten erhielten und sich dadurch als den brahmanischen Pātāla ähnliche unterirdische Märchenräume bekunden. Diese Abteilung und die nächstuntere sollen die Wohnbereiche der zehn unterirdischen Götterklassen der Bhavanavāsin sein. Anderseits wird aber auch gelehrt, daß die oberste Höllensphäre ebenso wie alle tieferen Höllengebiete in zusammen neunund-

vierzig Stockwerke zerfallen, welche die nach einem bestimmten Plane verteilten Höllenabteilungen enthalten sollen. Bei dieser letzteren Einteilung wird von den Svetambara aber ihre ganze Höhe — von den Digambara allerdings nur die der unteren Abteilung — auf die Zwischenräume der einzelnen Stockwerke, ihre Trennungsschichten und Außenböden verrechnet. Diese Unstimmigkeit läßt sich meines Erachtens nur dadurch erklären, daß diese drei Abteilungen einem älteren, von der Dreizahl beherrschten Zustand der jinistischen Kosmographie angehören und als die drei Unterweltsphären den drei Himmelsphären (bis zum Brahmaloka) entsprechen.

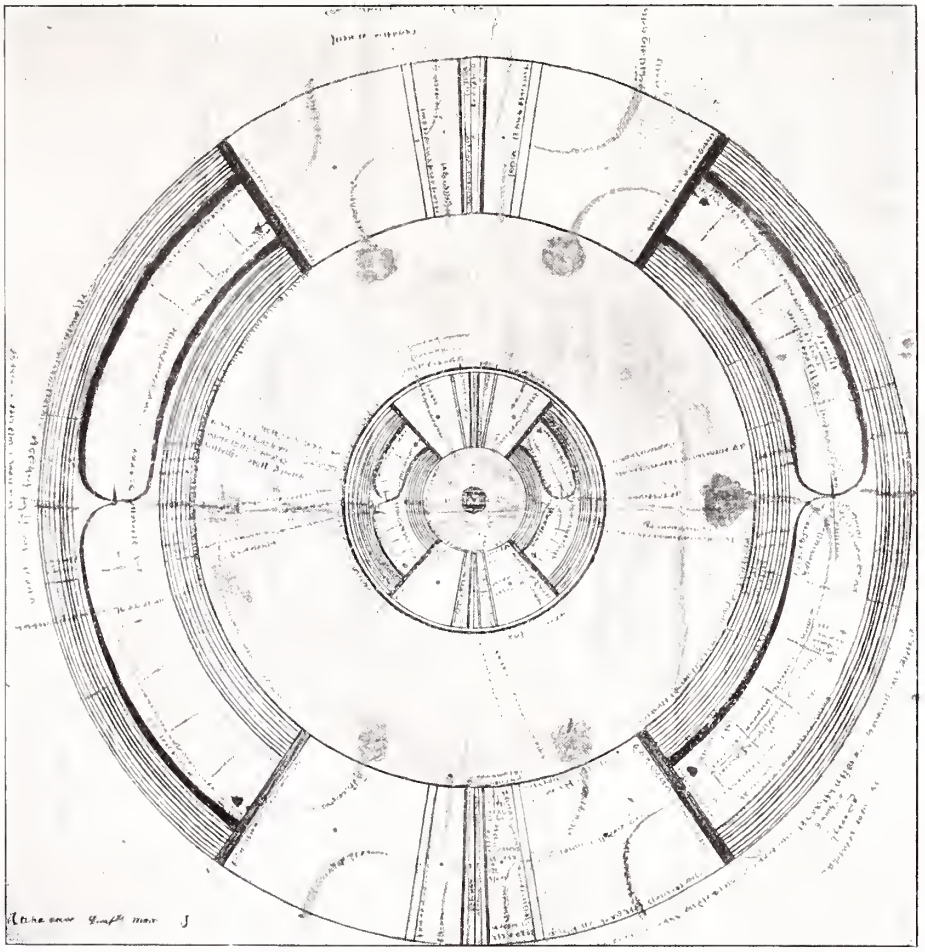


Abb. 16. Manuschyaloka (Menschenwelt). Moderne Zeichnung von Mahadave.

Durch unsere Annahme lassen sich wahrscheinlich auch noch zwei weitere Eigenarten des jinistischen Weltbildes erklären. Die oberirdische Höhe des Zentralmeru in Jambudvipa beträgt, wie schon angegeben, 99000 Yojana, während für die Meru in den beiden Ringerdteilen nur eine solche von 84000 Yojana gelehrt wird. Es stehen sich also hier eine ältere von der „Drei“ und eine spätere von der „Sieben“ beherrschte Zahl gegenüber. Der Zentralmeru hat ferner drei Terrassen, nämlich die beiden 500 Yojana breiten ringförmigen paradiesischen Haine Nandana und Saumanasa und als dritten den Hain Pandaka, der die vom Aufsatze freigelassene 494 Yojana breite Gipfelfläche einnimmt. Wenn diese drei Terrassen auch nicht gleichmäßig auf seine ganze Höhe verteilt sind, so hat er doch die Gestalt eines dreistufigen Kegels und kann als ein Sinnbild des dreifach abgestuften Weltalls angesehen werden.

Die Dreizahl in der Kosmographie ist nicht auf Indien beschränkt; sie findet sich auch bei anderen Völkern, zum Beispiel im Avesta und im babylonischen Kulturkreis. Wahrscheinlich ist diese Idee sogar von hier ausgegangen und hat darin ihren Ursprung, daß Sonne, Mond und Sternhimmel in drei verschiedene, übereinanderliegende Macht- und Bewegungsphären

verlegt wurden. Auf die Dreizahl folgte dann die Siebenzahl, die dem indischen Weltbild seine bekannten historischen Formen und mithin einen gewissen Abschluß gab. Wenn sie indessen auch im großen und ganzen auf alle Teile des Kosmos angewendet wurde, so geschah dies doch so, daß sie auf die hergebrachten kosmographischen Anschauungen aufbaute.

Obgleich nämlich bereits im Veda zahlreiche Stellen von den sieben Rossen des Sonnenwagens oder sieben Strömen der Erde reden und dadurch die Siebenzahl für so alte Zeiten schon bezeugt ist, erfolgte ihre allgemeine und systematische Einführung in das brahmanische Weltbild doch erheblich später. In dem Taittiriyāranyaka findet sich wahrscheinlich die erste Erwähnung der sieben Welten oder Weltschichten in ihrer üblichen Reihenfolge. Bhūr umfaßt die Erde mit ihren Festländern und Meeren sowie die unter ihr liegenden Patala und Höllen. Zwischen Bhur und der Ebene der Sonnenbahn liegt die Luftraumwelt, 100000 Yojana hoch, und über dieser der Bereich der Himmelskörper, 1400000 Yojana hoch, der bis zum Polarstern reicht. Dann folgen der Reihe nach die Mahar-, Jana(s)-, Tapas- und Satyawelt, die 1, 2, 8 und 48 Koṭi (1 Koṭi = 10000000) von Yojana hoch sind. Diese Siebenzahl ist aber nur eine künstliche, und es ist bereits oben gesagt worden, inwieweit sie noch an die Idee der Dreizahl erinnert.

Im Bereich der Unterwelt ist dagegen die Siebenzahl systematisch durchgeführt und jede Spur der Dreizahl verwischt. Nach brahmanischem Glauben setzt sich die Unterwelt zusammen aus den Patala und den Höllen. Erstere bilden ein Gebäude von sieben Stockwerken, dessen Hohlräume je 9000 und dessen Zwischenschichten je 1000 Yojana hoch sein sollen. Wenn ihre Benennungen auch in den Texten verschieden lauten, so herrschen doch hinsichtlich der Farbe ihrer Böden keine nennenswerten Unterschiede. Folgen wir der Aufzählung des Viṣṇupurana, so ist der oberste dieser Patalaräume schwarz, der nächsttiefere weiß, der folgende rötlich oder rot, der vierte gelb, der fünfte kieselfarben, der sechste steinfarben und der siebente goldfarben. Diese Farben sind insofern von Interesse, als sie mit den Farben der babylonischen Stufentürme eine gewisse Übereinstimmung zeigen. Auch bei den Höllen, die nach Angabe der meisten Texte unterhalb der Patala gelegen sein sollen, herrscht in historischer Zeit die Siebenzahl vor. Die älteren Texte nennen 7, 21 oder 28 Höllen; nur einige jüngere oder unvollständige Aufzählungen weichen davon ab.

Abb. 17. Der Meru, Seitenansicht.

Auch im Bereiche der Mittelwelt ist die Idee der Siebenzahl sozusagen vollständig durchgeführt worden. Die Erde setzt sich zusammen aus dem Zentralerdteil Jambudvipa, sechs Ringerdteilen und sieben Ringozeanen, die abwechselnd aufeinander folgen. Hin-

sichtlich der Ausdehnung gilt der Jambudvipa mit seinem Durchmesser von 100000 Yojana als Einheit für die ihn umlagernden Ringerdteile und -meere, deren Breiten nach außen hin in geometrischer Progression zunehmen; dabei hat jeder Ringozean die gleiche Breite wie der zugehörige, von ihm eingeschlossene Erdteil.

Die Siebenzahl wurde endlich auch auf den Zentralerdteil Jambudvipa in Anwendung gebracht, was die alte Quadranteneinteilung bis zur Unkenntlichkeit entstellte und die neue Zoneneinteilung einführte (Abb. 12). Durch sechs parallele, von Osten nach Westen sich hinziehende gewaltige Gebirgstreifen (darunter der Himavat oder Himalaja als südlichster) wird dieser Erdteil nämlich in sieben parallele Landstreifen oder Erdzonen (mit Bharata als südlichster, Uttarakuru als nördlichster) eingeteilt, die hinsichtlich ihrer natürlichen Beschaffenheit und ihrer Lebensbedingungen zwar von verschiedener Qualität, aber doch nur Länder des Lebensgenusses sind, mit Ausnahme von Bharata, das als ein Land des Verdienstes (karmabhūmi) bezeichnet wird. Desgleichen werden auch die den Jambudvipa umlagernden Ringerdteile, die ebenfalls als Länder des Lebensgenusses gelten, mit Ausnahme des äußersten oder der drei äußersten, durch sieben strahlenförmig verlaufende Gebirgstreifen in je sieben Landzonen eingeteilt, die je ein Hauptstrom durchfließen soll.

Im Aufbau des Kosmos nach jinistischem Glauben haben wir bereits ältere und jüngere Bestandteile der Spekulation voneinander geschieden und fanden die älteren in den beiden mit ihren Grundflächen gegeneinander liegenden Trichtern, die Ober- und Unterwelt darstellen. Der Jinismus dachte nun insofern folgerichtiger als der Brahmanismus, als er für die beiden gegensätzlichen Welthälften gleichmäßig die Höhe von sieben Rajju ansetzte oder als äußerlich herrschendes Maß beibehielt, obgleich seine Spekulation die Anzahl der einzelnen Himmelsregionen, im Gegensatz zu den sieben Höllensphären, über die Siebenzahl hinaus vermehrte. Im Bereich der Mittelwelt blieb die Dreizahl der voraufgegangenen Entwicklungsphase noch teilweise in Geltung. Die drei innersten Erdteile wurden auch weiterhin als Bereich des Lebens angesehen und galten durch das Manuschottaragebirge als nach außen hin abgeschlossen. Während nun aber die brahmanische Spekulation die Anzahl der Erdteile und Meere auf sieben brachte, baute der Jinismus zwar an jene Dreizahl an, blieb dann aber nicht bei der Siebenzahl stehen, sondern steigerte die unbelebten Ringerdteile und -meere jenseits der Menschenwelt gleich ins Unermeßliche. Zugleich führte die Anwendung der Siebenzahl auf den Zentralerdteil Jambudvipa ebenso wie beim Brahmanismus zur Zurückdrängung der alten Quadranten-

Abb. 18. Die Gipfelfläche des Meru.

einteilung. Auch hier teilen sechs Gebirgstreifen (als südlichster der Himavat) das Festland in sieben Zonen mit Bharata als südlichster (Abb. 15). Diese Neueinteilung ist also im jinistischen System im Grunde genau dieselbe wie im brahmanischen: nur verhalten sich die Breiten der abwechselnd aufeinander folgenden Zonen und Gebirgstreifen von den Seiten zur Mitte hin wie die Glieder einer geometrischen Progression (Anfangsglied: $526^{6}/_{19}$ Yojana), ein Grundsatz, der ebenso bei der Ausmessung der Festländer und Ozeane angewendet wurde, während der Brahmanismus für die Breiten der Gebirge (je 2000 Yojana) und Zonen (die sechs äußeren je 9000, die mittelste 34000 Yojana) nur willkürliche Größen ansetzte.

Der Buddhismus ging in der Ausgestaltung des Weltbildes größtenteils besondere Wege. Im Bereiche der Oberwelt wurde die Siebenzahl allerdings in ganz ähnlicher Weise durchgeführt wie in dem brahmanischen System, und der Palikanon enthält eine hinreichend große Anzahl von Stellen, die deutlich genug dartun, daß mit dem siebten Himmel, dem Brahmaloka, die Anzahl der Himmelsphären einmal als abgeschlossen galt. Erst später wurden weitere Himmelsphären angebaut und diese mit Gottheiten bevölkert, die noch schemenhafter sind als die Bewohner der unteren Sphären und nur das Erzeugnis einer philosophierenden Spekulation bilden. Zudem faßt die theologische Schrifterklärung unter dem Namen des Brahmaloka all jene höheren Himmelsphären zusammen und beweist schon dadurch, daß die Siebenzahl als das Ursprüngliche anzusehen ist. Auch im Bereiche der Unterwelt, welche die Höllengebiete umfaßt, war vordem einmal die Siebenzahl vorherschend, wie man aus zwei Höllenschilderungen im Palikanon noch deutlich erkennen kann. Wahrscheinlich wurde dann durch die Einschiebung einer weiteren Höllensphäre die jüngere Achtzahl erreicht. Nur im Bereiche der Mittelwelt wurde die Idee der Siebenzahl etwas anders angewendet als in den Systemen der Brahmanen und Jaina. Während diese die ursprünglich einheitliche Erdscheibe nur mit einer Reihe von Ringmeeren und Ringfestländern umgaben und so die alte Quadranteneinteilung des Zentralerdteils durch die sieben Parallelzonen ersetzten, riß der Buddhismus die Erdscheibe in die einzelnen Quadranten auseinander und verlegte diese als einsame Welteilande nach den Hauptrichtungen der Windrose in das große Weltmeer. Dann umgab er den zentralen Weltberg, der nun von den angrenzenden Ländern getrennt war und einsam im großen Ozean stand, mit einem siebenfachen Ring von Gebirgen, die durch Ringmeere voneinander getrennt sind und deren Maße und Entfernung voneinander mit den Maßen des Weltberges in einem bestimmten Verhältnisse stehen. Höhe, beziehungsweise Tiefe und Durchmesser dieser Gebirge sowie ihre Entfernung voneinander nehmen von der Mitte aus nach dem Verhältnis einer geometrischen Progression (Anfangsglied: 84000) nach außen hin ab, und die Maße der sie trennenden Ringmeere müssen natürlich demselben Verhältnisse folgen. Im Profil betrachtet, macht das System den Eindruck einer gewaltigen siebenstufigen Pyramide, die von den vier Welteilanden umlagert wird.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun, daß die Siebenzahl für die indische Kosmographie von der größten Bedeutung war und durch sie wenigstens die Hauptlinien unseres Systems sich erklären lassen. Bei gleichmäßiger und folgerichtiger Durchführung dieser Idee würden aber nicht gleich drei verschiedene Systeme entstanden sein, sondern das eine, wenn auch durch die Idee der Dreizahl erweiterte Weltbild hätte sich nur nach einer Richtung hin entwickeln können. Aber das Fortleben von Überresten aus früheren Entwicklungsphasen und eine in einzelnen Punkten abweichende Durchführung der Idee der Siebenzahl haben Systeme geschaffen, die trotz mancher Ähnlichkeiten schon in ihren Hauptlinien auf den ersten Blick so verschieden anmuten.

Wie die Dreizahl geht auch die Siebenzahl auf astrale Vorstellungen zurück. Ohne Zweifel hat sie ihre Grundlage in der Lehre der Alten von den sieben Planeten (Mond, Merkur,

Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn) und also ebenso wie diese ihren Ursprung in dem Kulturzentrum von Babylon. Von hier aus verbreitete sie sich dann wahrscheinlich in hellenistischer Zeit nach Westen und nach Osten, also auch nach Indien und zu den Völkern, die von diesem kulturell abhängig sind.

Während nun die Buddhisten und die Jaina auf der durch die Einführung der Siebenzahl erreichten Stufe der Entwicklung stehen blieben, wurde das System der Brahmanen unter dem Einflusse der hochstehenden hellenistischen Astronomie später von Grund aus umgestaltet. Die Vorstellung der Erde als Kugel wurde der Grundgedanke dieser jüngsten Entwicklung. Zwar galt das Weltsystem auch weiterhin als geozentrisch; aber durch die neue Idee mußte dennoch eine wesentliche Änderung des Welt- und besonders des Erdbildes eintreten, wenn auch die meisten Vorstellungen über Erdteile und Ozeane, Gebirgstreifen und Zonen aus der älteren Zeit beibehalten und dieser neuen Idee angepaßt wurden. Der Zentralerdteil Jambudvipa, dessen geographische Einteilung in Hauptgebirge und Zonen im Grunde der gleiche blieb, wurde jetzt als die obere Hälfte der Erdkugel angesehen und genau abgegrenzt durch den Äquator, auf dem nach den Hauptrichtungen der Windrose als Grenzpunkte der Erdquadranten in der Reihenfolge von Osten nach Süden die vier berühmten Städte Yamakoṭi, Laṅkā, Romaka und Siddhapura liegen sollen. Die sieben Ringmeere und sechs Ringerdteile verteilte man auf die untere Erdhälfte als gleichbreite Streifen. Der Weltberg Meru wurde zur Erdachse, am oberen Ende von den Göttern, am unteren, das ist am Südpol, von ihren dunklen Gegnern, den Asura, bewohnt. Patala und Höllen wurden ins Innere der Erdkugel verlegt; Planeten und Sterne sollen sie in gewaltigen Kreisbahnen innerhalb der Weltkugel umwandern. Wie man sich unter diesen veränderten Verhältnissen aber die alten Himmelsregionen vorgestellt hat, darüber geben die Texte leider keine Auskunft. Doch ist es zweifellos, daß diese Neugestaltung lange ganz auf die astronomische Literatur beschränkt blieb und die Lehren der Purana über den Kosmos in weiteren Kreisen nach wie vor Geltung behielten.

Literatur: W. Kirfel, „Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt“, Bonn und Leipzig 1920.

Abb. 19. Indische Schule. Nach einer Photographie von Gebr. Haeckel, Berlin.

Abb. 20. Ein kinderloses Ehepaar bittet vor Schlangen- und Lingamsteinen unter einem heiligen Feigenbaum um Nachkommenschaft. Nach einer Photographie von E. Thurston.

Die vedische Religion

Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen

Indien hat eine mehr als viertausendjährige ungebrochene religiöse Entwicklung hinter sich, die in der vorhandenen Literatur noch nachweisbar ist. Diese Entwicklung bietet ein Schauspiel ohnegleichen. Alle Formen religiösen Lebens von dem niedersten Dämonenglauben bis zur blühendsten Vielgötterei, ja bis zu einer Art von sittlichem Monotheismus, tauchen vor uns auf. Krassester Aberglaube und primitivste Zauberei sind unentwirrbar verwoben mit einem kunstvoll gegliederten Opferdienst. Wildes Medizinmännertum und philosophisch abgeklärtes Ekstatikertum, wunderbar zarte und reine Liebesmystik und schwülste religiöse Erotik, kindische philosophische Spielereien und höchste Spekulationen über die Welt und die Menschen, die Götter und den Allgeist, haben gleicherweise Ausdruck gefunden in der religiösen Literatur dieser Jahrtausende, in einer Literatur, deren unerschöpfliche Fülle den Forscher überwältigt. Sie gleicht dem Lande, das sie geboren. Wie die reinen, stillen Schneegipfel des Himalaja ragen die höchsten Gestaltungen empor, aber schwül wie der feuchtheiße Brodem des Dschungels umhüllen uns die Geheimschriften der Sekten, die in wilden Orgien die Zeugungskraft verehren. So sind die religiösen Gestaltungen sehr verschiedenartig. Aber je mehr die Entwicklung fortschreitet, einen desto einheitlicheren Grundcharakter bekommen sie, so daß wir heute trotz aller Verschiedenheiten von einer indischen Religion überhaupt, vom Hinduismus reden können.

Die Entwicklung ging über drei Stufen: die vedische Religion, die Zeit der grundlegenden religiösen Schöpfungen des indischen Volkes: die Stufe des ausgeprägten, allesbeherrschenden Opferwesens, das Zeitalter der Brāhmaṇa; endlich die Zeit der großen religiösen und philosophischen Neuschöpfungen, die mit den Lehren der Upaniṣhaden beginnt und mit der Entstehung des Jinismus und Buddhismus zu Ende kommt. Das Wiedererstarken des Brahmanismus führt dann langsam zum Hinduismus.

Die vedische Religion hat ihren Namen von den ältesten heiligen Schriften der Inder, den Veden: Rigveda, (Ṛgveda), Sāmaveda, Yajurveda und Atharvaveda. Der Rigveda enthält

fast durchweg Opferlieder an die Götter, über tausend an der Zahl, die der Hotar, die Hauptperson beim Opfer, sang; der Samaveda zeigt mehr einzelne Verse, die nach bestimmten Weisen vom Udgātar, dem Sänger, vorgetragen wurden, und der Yajurveda bietet uns Opfersprüche, die vom Adhvaryu, dem amtierenden Priester, während der Opferhandlungen gemurmelt wurden. Diese Veden galten als göttliche Offenbarung: Śruti, eigentlich „das Hören“; sie wurden nach indischem Glauben den in ihr Inneres lauschenden Dichtern von den Göttern selbst eingegeben und enthalten daher ewig gültige Wahrheiten. Man kann sie in ihrer Geltung mit dem Alten Testament vergleichen, und durch alle Wandlungen der indischen Religion, vielleicht mit Ausnahme der jinistischen und buddhistischen Richtung, behielten sie diese kanonische Geltung in Indien bis auf den heutigen Tag, wo die meisten der vedischen Götter längst verschollen und neue an ihre Stelle getreten sind. Um die späteren Entwicklungen der Religion, die, mit Seelenwanderung und Vergeltungsgesetz, mit Lebensverneinung und Erklärung der Welt für Schein, das gerade Gegenteil der vedischen Religion bedeuten, da diese doch von ursprünglicher Lebensfreude und Himmelshoffnung erfüllt ist, mit den Veden in Einklang zu bringen, hat man zu einer bildlichen Auslegung jener alten Schriften seine Zuflucht genommen, ganz wie es die christlichen Theologen seit Paulus beim Alten Testament getan haben. Dabei werden oft, wie bei ihm, die bedeutendsten Gedanken und tiefsinnigsten Überlegungen entwickelt, die zeigen, daß große Geister selbst mit einer falschen Methode Unvergängliches zu schaffen vermögen. Der Atharvaveda, der jünger ist als die drei andern Veden (etwa 800 vor Christus zusammengestellt), aber offenbar viel alte Überlieferung aus der frühesten Zeit der Arier enthält, ist eine in zwanzig Bücher gefaßte Sammlung von Zaubersprüchen und Gesängen. Uralte Beschwörungsformeln, oft in edler dichterischer Form, sind häufig eingebettet in groteskes, zauberisches Kauderwelsch. Aber da und dort ragt ein Lied voll erhabener religiöser und philosophischer Gedanken hervor wie ein stolzer Baum mit herrlichen duftenden Blüten im wildverwachsenen Dschungel. Die Brahmana endlich, ein paar Jahr-

Abb. 21. Opferbrauch zu Bindhachal in Nordindien. Zu Zeiten der Cholera, einer Hungersnot oder bei schweren Unglücksfällen bringt man der Göttin Kali Ziegen oder Schafe als Opfer dar und bestreicht ihren Schrein mit dem Blut der Tiere. Nach einer Photographie von Bourne C. Shepherd.

hunderte jünger als die drei ersten Veden, sind weitläufige Kommentare zu ihnen, vor allem dazu bestimmt, das riesenhaft entwickelte Opferwesen zu beschreiben und zu begründen. Sie könnten in ihrer Art etwa mit dem 2., 3. und 4. Buch Mose verglichen werden und enthalten viel völkerkundliches und religionsgeschichtliches Material von unvergleichlichem Wert.

Aus ihnen, zusammen mit den vier Veden, können wir ein einigermaßen anschauliches Bild des Lebens der vedischen Inder gewinnen. Sie trieben Ackerbau und Viehzucht, lebten meistens in Dörfern unter ihren Häuptlingen oder Königen, denen gewöhnlich ein Purohita, etwa ein Hofkaplan, zur Seite stand. Dieser Priester hatte die religiösen Dienste zu versehen, von denen Wohl und Wehe des Gemeinwesens abhingen. Er hatte mit Zauber- und Opferhandlungen für Regen und Sonnenschein zu sorgen, die Fruchtbarkeit der Felder, des Viehs und der Menschen zu fördern; wenn es zur Schlacht ging, den Mut des Heeres zu stärken und mit Zaubertrommel und Zauberpfeil Mutlosigkeit und Feigheit in der Feinde Herzen zu tragen; ferner die Zukunft zu erfragen, die Götter gnädig zu stimmen und den Abgeschiedenen den Zugang zu den seligen Gefilden zu eröffnen. Eigentliche Kasten in dem strengen Sinn des heutigen Indiens gab es noch nicht. Doch begann die soziale Schichtung schon in jenen uralten Zeiten, und die Priester suchten ihr bald religiöse Grundlage zu geben. Was die Priester aller Zeiten neben ihrer Gottverbundenheit — vielleicht gerade durch sie — auszeichnet, war ihr grenzenloses Machtstreben. In keinem Lande ist es ihnen gelungen, dieses so restlos durchzusetzen wie in Indien, wo die Brahmanen, die Abkömmlinge der ursprünglichen Priester, als die „Götter auf Erden“ gelten. So wurde schon einem dieser alten Priesterseher die Offenbarung: „Der Brahmane war sein (des göttlichen Urmenschen, der geopfert wurde, um die Welt zu bilden) Haupt (Gesicht), seine beiden Arme waren die edlen Krieger; was jetzt Bauer ist, das waren seine beiden Schenkel, und aus seinen Füßen sprang der Śudra.“ Diese Schudra sind, wenigstens im Norden, kastenlose Ureinwohner, die zu Heloten herabgedrückt wurden.

Die ursprünglichen primitiven Stufen der arischen Religion ragen noch deutlich herein. Dies können wir aus verschiedenen Andeutungen in den Veden entnehmen. Sehr anschaulich zeigt es ein Lied aus dem Rigveda, das bis in die Gegenwart herein als Regenzauber verwendet wird: das berühmte Froschlied VII, 103. Herrscht große Dürre im Lande, so gehen auch heute noch zwanzig bis dreißig Brahmanen an einen Fluß und sagen dieses und das vorhergehende Lied auf, um Regen herabzulocken. In dem Lied werden die quakenden Frösche, die am Anfang der Regenzeit aus dem Schlamm aufwachen, mit Opferlieder singenden Brahmanen und Brahmanenschülern verglichen, die sich beim Vedastudium und beim Somaopfer abmühen. Es ist eine prachtvolle Schilderung voll poetischer Kraft und ein so deutliches Bild jener alten Zeremonien, daß ich es zur Anschauung hierhersetze.

Dem Froschlied geht ein kleines Liedchen an Parjanya, den Regengott, voraus (nach L. v. Schröders Übersetzung): „1. Singt dem Parjanya euer Lied — Dem Sohn des Dyaus, der reichlich schenkt! — Grasreiche Weide schaff' er uns! — 2. Parjanya, der die Leibesfrucht — Den Pflanzen, Rindern, Rossen schafft — Und so den Menschenweibern auch, — 3. Dem bringet nun in seinem Mund — Die honigsüße Spende (den Somatrank) dar! — Er schaff' uns Labung fort und fort!“ Nach diesem Gebet an den Gott des Regens und der Fruchtbarkeit begann die Regenzeremonie. Das Froschlied wurde aufgesagt und dabei nach der Vermutung L. v. Schroeders ursprünglich vielleicht von den Brahmanen ein Froschtanz aufgeführt, wie wir diesen von primitiveren Religionsstufen her kennen, und wie er noch in der Pfingstzeremonie zu Wardegötzen in Hannover durchscheint, wo Hedemöpel, der Laubfrosch, und Greitje miteinander auftreten, der Laubfrosch mit einem mächtigen Phallus ausgerüstet, und bei dem schließlich der Laubfrosch die Greitje umarmt und mit ihr tanzt. Die Zeremonie hatte früher ohne Zweifel die Beförderung

des Wachstums zum Zweck. Der Frosch, als Wassertier, ist seit uralters als Tier mit magischen Kräften, weiter als eigentlicher Regendämon angesehen worden — noch heute halten wir den Laubfrosch als Regenpropheten in einem Wasserglas — und man hat wohl noch in vedischer Zeit die Erinnerung daran nicht verloren, daß man ihn einst anrief, wenn man Regen haben wollte. Nach späterer Anschauung schuf aber auch das Studium und Hersagen der Sāmanlieder durch die Vedaschüler sowie die ausgedehnte Somafeier, bei der es laut und ungestüm herging, dann auch eine Feier, bei der unter allerhand anstrengenden und erhitzenden Zeremonien Milch in großen Kesseln gekocht wurde, Regen. Zu Studium und Opfer mußte man sich aber durch schwere Kasteiungen vorbereiten, wie auch die Frösche während der heißen Zeit im heißen Schlamm des ausgetrockneten Teiches schweigend und fastend liegen. So konnte ein Dichter mit Geist und Geschmack alle diese „Regenmacher“ und ihr Tun miteinander vergleichen und so einen höheren Regenzauber schaffen, als die ältesten Zeiten ihn gekannt hatten.

Das Froschlied muß als Anrufung der Frösche gefaßt werden, wie der letzte Vers zeigt. Der Vergleich mit Vedaschülern und singenden und amtierenden Priestern dient nur dazu, den Zauber wirksamer zu machen und für die vedische Zeit zu modernisieren. Das Lied lautet in A. Hillebrandts feinfühliger und wirkungsvoller Übersetzung:

„1. Die Frösche, die das Jahr hindurch lagen (schweigend wie) Brahmanen, die ein Gelübde erfüllen, haben auf Geheiß von Parjanya ihre Stimme erhoben. — 2. Als über ihn [den Frosch] wie einen im Teich liegenden trockenen

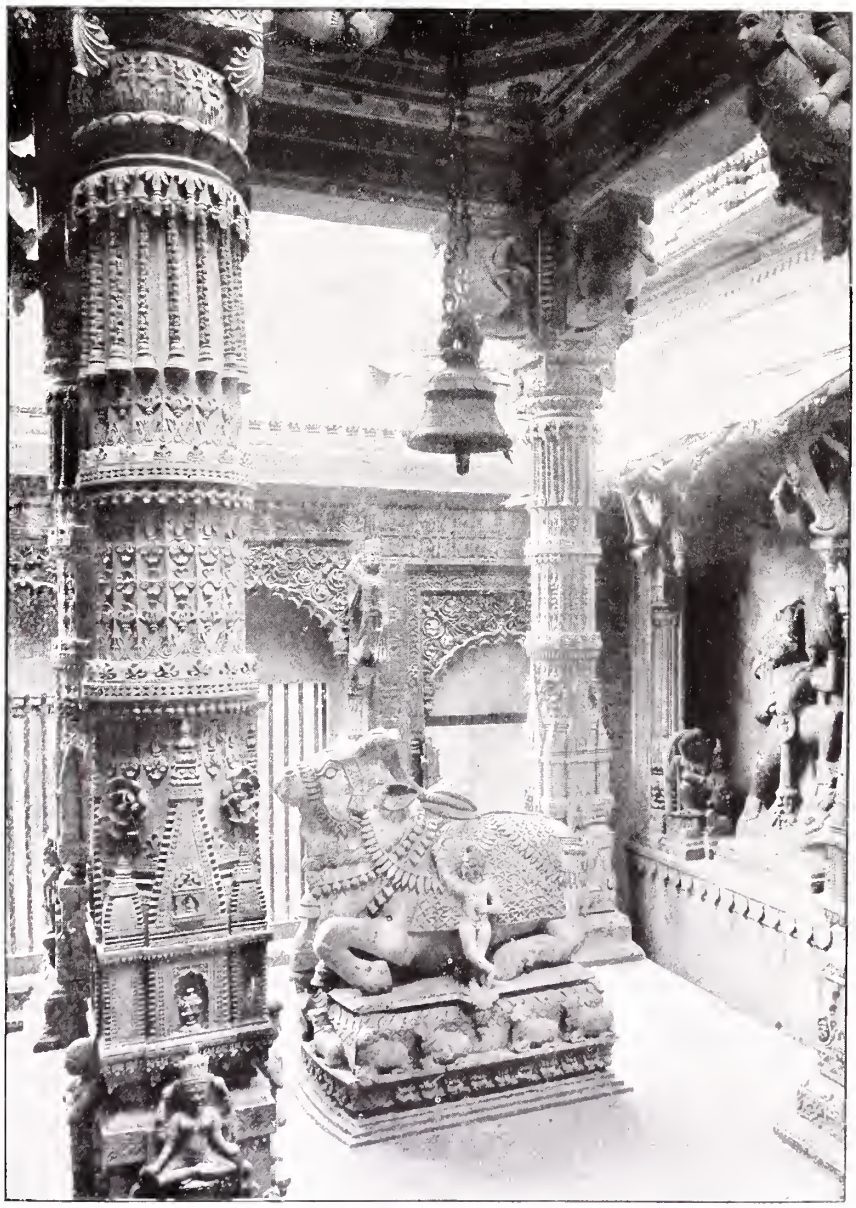


Abb. 22. Inneres eines Jaintempels mit dem heiligen Nandistier.

Schlauch die himmlischen Wasser strömten, da klang das Konzert der Frösche wie das Gebrüll von Kühen und Kälbern. — 3. Wenn der Regen auf sie, die verlangenden, dürstenden, bei Beginn der Regenzeit niederging, dann geht einer zu dem quakenden andern wie ein Sohn zum Vater mit freudigem Akhkhalaruf. — 4. Einer bewillkommnet den anderen, wenn beide sich am Wasserguß berauschten, wenn der Frosch munter im Regen hüpft, der gesprenkelte seine Rede mit dem grünen mischt. — 5. Wenn der eine von ihnen die Rede des andern spricht wie der Schüler die des Lehrers, dann stimmt das alles bei ihnen wie ein Pensum, das ihr über den Wassern mit guter Stimme sagt. — 6. Einer brüllt wie eine Kuh, einer meckert wie ein Bock, einer ist gesprenkelt, einer ist grün. Sie tragen einen gemeinsamen Namen und sind verschiedenfarbig. In mannigfacher Weise haben sie ihre Rede beim Sprechen verziert. — 7. Wie Brahmanen beim (nächtlichen) Atirātra-Somafest um die volle Kufe herum sprechen, so seid ihr, Frösche, um den Tag des Jahres herum, der die Regenzeit beginnt. — 8. (Wie) Brahmanen, die den Soma pressen, erhoben sie dabei ihre Stimme, den Zauber vollziehend für das ganze Jahr. (Wie) Adhvaryu, die, den Milchkessel erhitzend, sich abschwitzen, kommen sie hervor; keiner bleibt verborgen. — 9. Sie bewahren die göttliche Ordnung des zwölfgeteilten Jahres; nicht versäumen sie die Jahreszeit. Wenn im Jahreslauf die Regenzeit genaht ist, ergießen sich die erhitzten Milchgefäße. — 10. Reichtümer schenkte uns der, der wie eine Kuh brüllt, schenkte der, der wie eine Ziege meckert, schenkte der gesprenkelte, der grüne. Hunderte von Kühen uns schenkend, mögen die Frösche bei der tausendfachen Somapressung (unser) Leben verlängern!“

Zauberei. Es ist ein gewichtiges Zeugnis für die zähe Lebenskraft uralter religiöser Formen, daß die doch hochentwickelte vedische Religion noch ganz durchsetzt ist von Zaubergebräuchen. Die Zauberei geht in die indoeuropäische Vorzeit zurück, wie die Verwandtschaft germanischer und indischer Zauberssprüche beweist. „Bein zu Bein — Blut zu Blute — Glied zu Gliedern — Als wenn sie geleimet wären“, mit dieser Formel bespricht in den Merseburger Zaubersprüchen „Wodan, der es wohl verstand“, Balders Fohlen. Ganz ähnlich heißt es im Atharvaveda in einem Spruch gegen Beinbruch: „Mark mit Mark füg' ich zusammen, — Glied mit Glied füg' ich zusammen, — Was vom Fleisch dir abgefallen, — Und der Knochen wachs' zusammen.“ Besonders Krankheiten wurden mit Zauber, mit allerlei Zeremonien und zuweilen unter Anwendung von Kräutern geheilt. Waren doch alle Krankheiten von bösen Dämonen verursacht, wie dies ja der Glaube fast aller niedrigstehenden Völker ist. Meine brahmanischen Freunde in Indien gehen auch heute noch zur Nacht, besonders wenn Epidemien herrschen, nie oder doch nicht

Abb. 23. Steinbild des Narasimha (Inkarnation des Vischnu) in Vijayanagara.

ohne ganz besondere zauberische Vorsichtsmaßregeln aus dem Hause, aus Furcht vor den Dämonen der Krankheit, die den Wagehalsigen unversehens überfallen. Aber auch sonst fürchteten die vedischen Inder die Dämonen und suchten ihnen durch Zauberhandlungen beizukommen. Beim Opfer waren die Dämonen besonders geschäftig wie überhaupt bei außerordentlichen Gelegenheiten. Der Zaubermeister aß ein Kraut und flehte um „Agnis Auge", die Dämonen zu schauen. So konnte er sie fassen und ihnen mit seinem Fluch die Häupter zerschmettern oder sie mit glühend gemachtem Pfeil durchbohren. Er war imstande, die geheime Zauberkraft brâhman an sich zu jochen und sie gegen alle menschlichen und übermenschlichen Mächte zu schleudern. Die Brahmanen haben selbst in ihrer frömmsten Zeit diese Praxis nicht aufgegeben.

Die eindrucksvollste Zeremonie, die zugleich als Regenzauber galt, war das Somaopfer, das den Höhepunkt heiliger Handlungen im Rigveda darstellt. Soma, nach der indischen Sage von einem Adler aus der himmlischen Burg geraubt, ist eine uns nicht mehr bekannte Pflanze, deren Stengel man unter wichtigen Zeremonien von fernher holte. Mit Steinen wurden sie in Mörsern zerstampft und der Saft durch ein Sieb von Schafhaar geseiht. Das Tröpfeln des Saftes sollte den Regenfall nachahmen und befördern, ein sogenannter Sympathiezauber. Dann wurde der Saft, mit Milch gemischt, zur Gärung gebracht und dieser Rauschtrank den Göttern, vornehmlich dem Indra, dem Gewitter- und Kriegsgott, gespendet, wobei die Priester auch ihr Teil zur Erhöhung ihrer Begeisterung abbekamen.

Mächtig war die Wirkung dieses Trankes. Wegen seiner wunderbaren Wirkungen wurde er zum Gott erhoben und sein Kult mit dem des Mondes vereinigt, wodurch er zu einer hohen Geistigkeit gelangte. Die verzückte Trunkenheit des Somagenießenden ist in einem wahrhaft dionysischen Dithyrambus geschildert in Rigveda VIII, 48: „Soma haben wir getrunken; wir sind in das (überirdische) Licht eingegangen, haben die Götter gefunden." Dem Somaverzückten naht kein Unheil; keine Gewalttat eines Sterblichen vermag mehr dem in diesem Gott Geborgenen etwas anzuhaben. Innig ist die Verbindung mit dem ins Herz aufgenommenen Göttertrank. Er ist gütiger Vater, ein Freund, ein weithin rufender Weiser, der die Lebenskraft mächtig erhöht. Des Trinkers ganzer Organismus scheint ihm festgefügter. Er entflammt, weckt ein mächtiges Drängen, heilige Erregung, öffnet das innere Auge, schafft tiefe Einsicht. Der Unsterbliche im Herzen des Sterblichen vollbringt große Wunder. In diesen ekstatischen Erlebnissen, bewirkt durch den Somatrank, sehe ich eine primitive Vorstufe der später so hoch entwickelten indischen Mystik, wie ja auch in Griechenland die wildere Mystik mit dem Kult des Weingottes Dionysos sich verbindet, ja wohl aus ihm herausgewachsen ist. Wundersam sind die Wege des menschlichen Herzens zum Verborgenen der Dinge, und

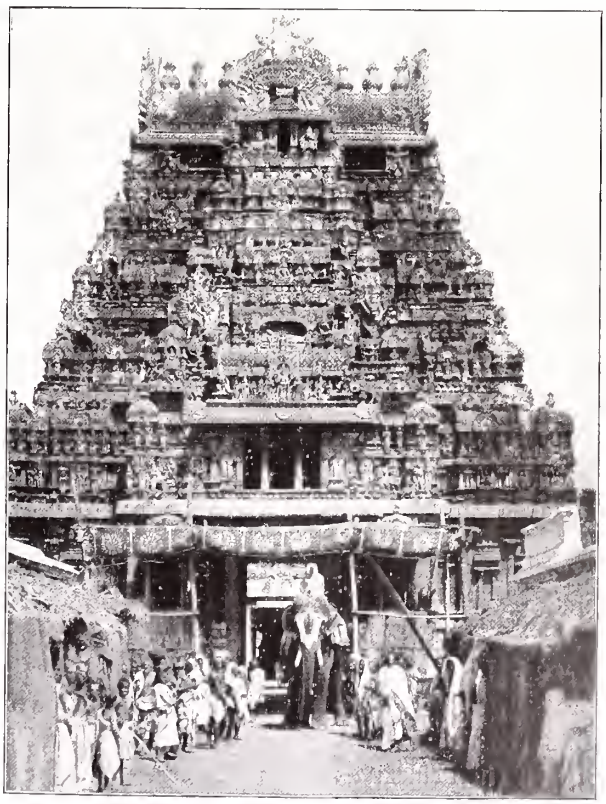


Abb. 24. Tempel zu Schrirangam mit heiligem Elefanten.

wie die Steinbeile und roh geschnitzten oder gemalten Figuren der Urgeschichte die Vorläufer der Werke eines Michelangelo sind, so sind auch jene ungestümen Erfahrungen der alten Priester die Vorboten der prophetischen und mystischen Offenbarungen.

Wie die Menschen durch den Somatrank eine Steigerung ihres Lebensgefühls und ihrer Fähigkeiten erfuhren, so glaubten sie auch, würden die Götter durch den Trank zu ihren Taten befähigt. Ein Lied, das zugleich zeigt, daß die Inder sich ihre Götter sehr menschlich dachten und sie auch menschlich behandelten, beschreibt die Wirkung des Rauschtrankes auf Indra drastisch und mit viel Humor. Vielleicht ist das Lied dem derberen Geschmack einer durch allzu eifriges Festefeiern angestrengten Menge angepaßt, um den Zwang der Feierlichkeiten einigermaßen zu lösen, wie wir dies auch bei uns noch häufig in volkstümlichen Legenden beobachten können. Durch Soma gewinnt Indra Kraft zur Beutegewinnung; wie auf Windesflügeln, auf schnellem Wagen fühlt er sich emporgetragen. Das Lied stellt sich bei ihm ein wie die brüllende Kuh beim Kalbe, und er biegt es — drechselt die Verse — wie der Zimmermann den kunstvollen Wagenkorb. Die fünf Stämme der Inder sind ihm ein Nichts; Erde und Himmel überragt er weit. Wie mit einem Ball spielt er mit der Erde; sein einer Flügel streift am Himmel, während er den andern unten (auf der Erde) schleift. Er ist der hoch Erhabene, der zu den Wolken sich emporgeschwungen hat. Und hinter jeder Strophe folgt eindrucksvoll der Kehrvers: „Hab' ich vom Soma nicht getrunken?“ In diesem Liede drückt sich wohl die Erfahrung des Rauschverzückten aus, der seinen Geist am Himmel dahinrasen fühlt, in dem ungeheure Kräfte lebendig werden, den Liedbegeisterung überkommt, während sein trunkener Leib auf Erden taumelt. Denn wir dürfen wohl vom Gott auf den Sänger des Liedes schließen; nur der Eingeweihte konnte wissen, wie es einem Gotte im Somarausch zumute war.

Aber nicht nur beim Soma-, auch bei andern Opfern geriet der Opferer häufig in Ekstase, wurde mit wunderbaren Kräften erfüllt und stieg im Geiste in die höchste Lichtwelt. Nur wenn wir die Wirklichkeit — wenigstens einmal die seelische Wirklichkeit — solcher Erfahrungen erfassen, ist es uns möglich, die hohe Bedeutung zu verstehen, die die alten Inder dem Opfer beimaßen, und über die gleich zu reden sein wird. Beim Bockopfer, dem Soma- oder großen Pferdeopfer vorausgehend, scheint nach Atharvaveda IV, 14 solche Verzückung geschehen zu sein. Durch dieses Bockopfer erlangten die Götter ihre Gottheit, erstiegen die Weisen die Abhänge des Himmels. „Schreitet aus mit dem Feuer“, so heißt es in Vers 2, „zum Firmamente, die Feuergefäße in den Händen haltend; auf des Himmels Rücken, zur Lichtwelt gegangen, setzt euch, mit den Göttern vereinigt!“ Und in Vers 3 antwortet der Opferer, seine Erfahrung beschreibend: „Von der Erde Rücken bin zum Luftraum ich emporgestiegen, vom Luftraum zum Himmel; von des Himmels, des Firmamentes Rücken bin zur Lichtwelt ich gekommen, zum (überirdischen) Lichte.“ Das Opfer trug ihn hinein in die Seligkeit und Herrlichkeit der Göttergemeinschaft. Ähnliche Krafterfahrungen beim Opfer werden beschrieben in den sakrifikalen Verzückungsliedern des Atharvaveda, die sich mit dem sogenannten Restopfer und dem heiligen Reisbreiopfer befassen. Wer das Restopfer — wohl einen berauschenden Opferrest — genießt, der fühlt in sich ein geheimnisvolles „Jenes“ (Sanskrit: tad) rege werden, das überirdische Herrlichkeit in ihm ist; das heißt, er fühlt in sich der Gottheit verborgene Kraft, die in dem Opfer waltet. Wohl möglich, daß sich an die Erfahrung dieser geheimnisvollen Kraft die Spekulation über das verborgene Wesen der Gottheit, die in allem ebenso wie im menschlichen Herzen wohnt, angeschlossen hat, und die schließlich gipfelte in dem für die indische Religiosität klassischen Satze: „tat tvam asi = Das (das Feinste, die Quintessenz in allen Dingen, der Urgrund des Seins und Werdens) bist du (in deinem innersten Wesen).“ So überwindet auch das Reisbreiopfer vermöge der in ihm wohnenden göttlichen Kraft den Tod. „Durch welchen (den Reisbrei) die Schöpferhelden

den Tod überwanden — den sie entdeckten mit Kasteiung und Anstrengung — den das uralte bráhman kochte für den Brahmanen — mit dem will ich den Tod überwinden.“ Wer dieses Reisbreiopfer vollbringt, der wird ein Wagenfahrer in himmlische Fernen, ein beschwingter Vogel: „In den Himmel sind wir gegangen — gegangen sind wir in den Himmel — mit der Sonne Licht haben wir uns vereinigt.“ Und am packendsten wird die selige Erfahrung des Opferers ausgedrückt in einem dunklen Liedchen des Atharvaveda XVI, 3: „Bṛhaspati (der Herr des Gebets) ist mein Selbst. Heldenhaft groß ist sein Name, ins Herz gedrungen. Frei von der Qual der Kasteiung ist nun mein Herz; eine weite Aue bin ich, ein Weltmeer an Ausdehnung.“ Dies ist eine in ihrer Einfachheit ergreifende Beschreibung der verzückten Seele, die in seliger Vereinigung mit der Gottheit alle Qual der anstrengenden asketischen Übungen, die dem Opfer vorausgingen, und alle Begrenzung des Individuums im Opfer von sich weichen fühlt und dahinrollt in unendlichem Sein wie die ewigen Wellen des Meeres.

Das regelmäßige Opfer der vedischen Zeit war das Feueropfer oder besser die Entzündung des heiligen Feuers, das besonders dem Feuergott Agni (vergleiche lateinisch ignis) galt. Aus der Ethnologie lernen wir eine uralte Verwendung des Feuers zur Abwehr der Dämonen und zur Vertreibung schädlicher magischer Kräfte kennen, die bei allen niedrigstehenden Völkern bis heute im Schwange ist. Bei ihnen pflegen alle wichtigen Maßnahmen in Gegenwart des Feuers vollzogen zu werden. Bei der Geburt, bei der Einweihung in den Kreis der Männer, bei der Hochzeit, bei der Bestattung, kurz bei allen wichtigen Gelegenheiten brennt das Zauberfeuer, das die Dämonen verscheuchen und überirdische Kraft vermitteln soll, denn bei solch feierlichen Gelegenheiten sind die bösen Mächte besonders eifrig am Werke, den Menschen zu schaden.

Dieses Zauberfeuer war sozusagen die Keimzelle, aus der, unter Hinzutritt höherer religiöser Erfahrungen, das Opferfeuer und der Gott des Feuers, Agni, entstanden ist. Als dem

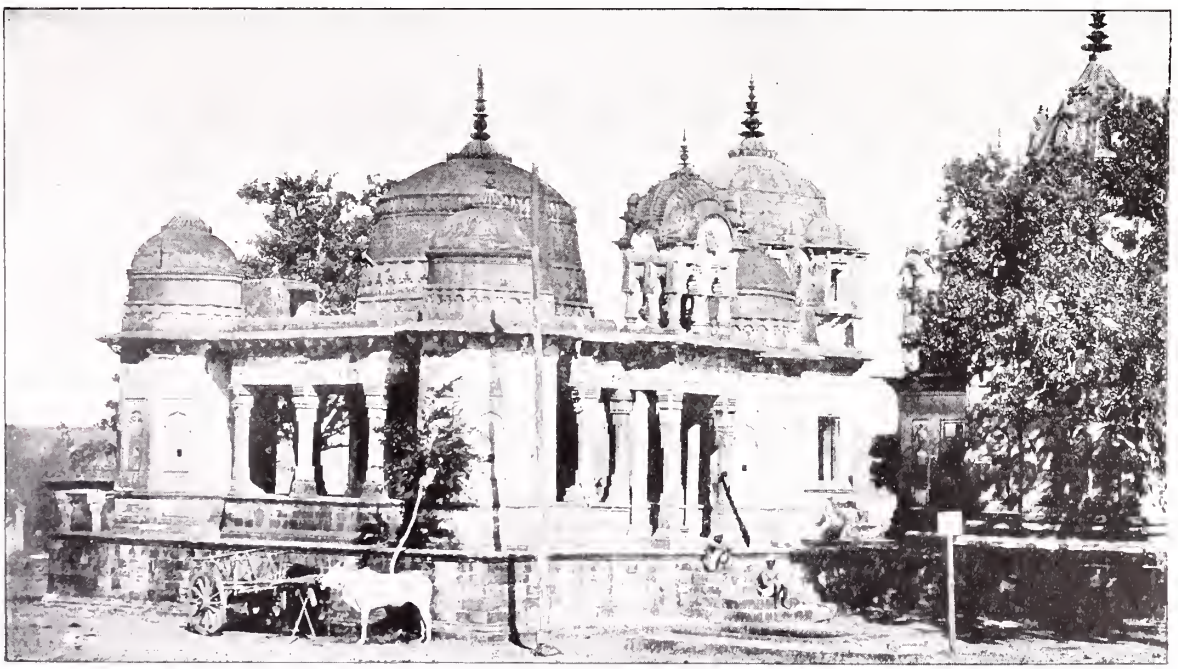


Abb. 25. Affentempel in Benares.

Abb. 26. Yogin in der Mittagsonne am Ganges zwischen den fünf heiligen Feuern.

Menschen der grauen Vorzeit einst aus dem leblosen Holze der erste Funke entgegensprang, da erschauerte wohl seine Seele in staunender Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Boten der himmlischen Welt, der aus seinen Höhen auf die Erde herniedergestiegen war. Aus diesen Gefühlen entstanden jene schönen Sagen von der Herabkunft des Feuers aus dem Himmel oder vom Raub des Feuers durch einen Adler oder einen Helden. Selbst die niedrigstehenden Papua auf Neuguinea haben schon den Anfang einer solchen Sage, und die vedischen Inder hatten wie die alten Griechen einen Prometheus: Matarisvan, der in seiner Macht umhergeeilt war, den verborgenen Agni zu suchen, und ihn aus der Ferne, vom Himmel, von den Göttern her den Menschen brachte. Bald erkannte der Mensch im Feuer seinen Helfer und Freund, den zu verlieren im graute. So gewöhnte er sich daran, ihn mit liebender Sorgfalt und heiliger Andacht zu entzünden. Gebet und Meditation verbanden sich bald mit dieser Handlung, die frühmorgens vor Sonnenaufgang vor sich ging. Und wenn der Feuerpriester so in der ahnungsvollen Stille des Morgengrauens die weihevolle Handlung vornahm, stiegen allerlei Bilder und Gedanken in seiner Seele auf. Überall sah er die Offenbarung der geheimnisvollen Macht des Feuers: in der Sonne, im Blitz, in der Mutter Erde, in den Pflanzen, den Tieren, auch in seinem eigenen Körper. War nicht dieses Feuer dann aller Dinge Wesen? So wurde der Feuerpriester zum Philosophen und Mystiker. „Vielfach benennen, was nur eins, die Dichter", so sagt ein altindischer Weiser. „Eins ist das Feuer, das so vielfach aufflammt — Eins ist die Sonne, strahlend auf das Weltall — Die eine Morgenröte überglänzt das Ganze — Eins fürwahr ist dieses und zum All geworden (nach Deussen)." Das große mystische Lied Rigveda I, 164 ist wohl ein solcher philosophischer Versuch eines Agnidieners vedischer Zeit, der sich mit seiner Gottheit in geheimnisvoller Gemeinschaft verbunden fühlte: „Verborgen im Innern, angebunden im Geiste, wandle ich dahin."

Die Bereitung des Feuers geschah in der vedischen Zeit mit Reibhölzern, wie sie noch heute bei niedrigstehenden Völkern im Gebrauch sind (Abb. 8). Ein hartes und ein weiches Holz, das eine mit einem gebohrten Loch, das andere in der Form eines Quirlsteckens, wurden gerieben, bis das Feuer herausbrach. Auch an diesen Vorgang, der mit dem Geschlechtsakt — die Reibhölzer hatten entsprechende Namen — verglichen wurde, knüpften sich bald tiefsinnige Betrachtungen, wie es denn schon frühe eine Eigentümlichkeit der Inder ist, alle Erscheinungen des täglichen Lebens gedankenvoll nach einem fernen metaphysischen Hintergrund hin zu vertiefen. Das Opferfeuer, das mit einem weitläufigen Zeremoniell gerieben oder besser gequirlt und mit Butter gespeist wurde, hatte vor allem zwei Aufgaben. Es beförderte die Opfer zu den Göttern oder führte die Götter auf leuchtenden Pfaden her zum Opferplatz, wo sie sich auf

der ihnen aus heiligem Gras bereiteten Opferstreu niederließen, die Opfer genossen und mit den Opferern in Gemeinschaft sangen und sich freuten. So wurde Agni zum eigentlichen Götterboten, zum Vermittler zwischen Himmel und Erde, und als die Verbrennung an Stelle der Bestattung allgemeine Sitte geworden war, da hob er gar die Sterblichen „mit feurigen Armen zum Himmel empor".

Diese Entwicklung der religiösen Vorstellungen im Zusammenhang ist wohl begreiflich. Wenn das Feuer das Opfer verzehrte, wurde dieses unsichtbar, „vergeistigt". Der Leib des Opfers wurde verzehrt, seine Seele so frei gemacht von der stofflichen Gebundenheit. So stieg es zu den Unsichtbaren empor oder wurde von ihnen, die nur dem Auge des Sehers sichtbar gegenwärtig waren, während die Augen der gewöhnlichen Sterblichen sie nicht sahen, am Opferplatze genossen. Aber noch eines wichtigen Zweckes des heiligen Feuers ist zu gedenken. Es gab der Sonne, der segensreichsten Erscheinung des Feuers, erst die Kraft aufzugehen. Dies führt uns noch einmal zurück in die zauberische Sphäre der vedischen Religion. Hin und her unter Naturvölkern finden wir den Glauben, daß irgend eine segensreiche Kraft oder Erscheinung durch ähnliche Handlungen vom zaubermächtigen Priester geschaffen werden könne. Es ist fast wie ein Gesetz urwüchsigen Denkens und Fühlens, wonach der Mensch auch für das, was ihm regelmäßig gewährt wird wie die Sonne, gerade aus der Unsicherheit seiner Erkenntnis und aus der Angst heraus, das unentbehrliche Geschenk zu verlieren, notgedrungen etwas erfindet, was ihm dieses Geschenk gewährleisten soll. Wenn er sein Feuer quirlt und es mit Butter großzieht, so „muß" die Sonne aufgehen. Wenn er zur Pubertätszeit die Jünglinge entsprechend mit Fasten und schmerzhaften Eingriffen, wie zum Beispiel mit der Beschneidung, „einweiht", muß die so begehrte Mannes- und Zeugungskraft sich einstellen. Es ist, als ob die kindlich denkende Seele sich hier unbewußt ein Mittel geschaffen hätte, ihrer eigenen Unsicherheit Herr zu werden. So erwartete auch der vedische Inder, wenn er frühmorgens sein heiliges Feuer entzündet hatte, mit kindlicher Zuversicht den Aufgang der Sonne. Und der Held des Tages, Surya, beschämte den Glauben seines Dieners nicht.

Abb. 27. Aghorayanthin, Anhänger einer Sekte, die nur Fleisch verendeter Tiere genießt.

Die eben ausgeführten Gedankengänge führen uns zu einer sehr wichtigen religiösen Anschauung der vedischen Zeit. Die Opfer sind zum Teil Bitt-, zum Teil Dankesgaben an die Götter. Auch der altindische Opferer kannte die edlere Regung des Dankes für erfahrene Hilfe; auch er wußte etwas von dem Trost und der Seligkeit der Göttergemeinschaft. Wie konnte er diesem Gefühl besser Ausdruck verleihen als durch eine Opfergabe? Aber im Vordergrund stand für den sehr lebensfreudigen und daseinshungrigen vedischen Inder doch der Gedanke, durch seine Gabe den Gott zu bestimmen, ihm seine Bitten zu gewähren: Reichtum, Rosse, Vieh,

grasreiche Weide, Söhne, Sieg über die Feinde, Schutz vor Unheil, langes Leben. Zwar schloß sein Glaube an die überragende Macht des Gottes den Gedanken eines zauberischen Zwanges auf die göttlichen Mächte so ziemlich aus; der vedische Opferer steht vielmehr auf dem Standpunkt: „Do, ut des = ich gebe, damit du mir wiedergebest.“ Aber eingebettet in diese Auffassungen ist eine ältere, uns seltsam anmutende, die im Lauf der Entwicklung immer mehr die Oberhand gewann: „Die Götter sind auf die Opfer angewiesen.“ Durch das Opfer wird die geheimnisvolle Macht brâhman erst geschaffen, und ohne diese Macht sind die Götter hilflos. Sie sind also letzten Endes vom Menschen abhängig. „Ich kenne nichts Ärmeres unter der Sonn' als euch, Götter! Ihr nähret kümmerlich von Opfersteuern und Gebetshauch eure Majestät.“ Dieser Hohnruf des Goetheschen Prometheus ist nur der rebellische Ausdruck desselben Gedankens, den der indische Geist in der folgenden Entwicklung mit einer sanften, aber unerbittlichen Folgerichtigkeit und nicht ohne einen Einschlag von Humor zu Ende geführt hat. Auf der einen Seite die opfernden Brahmanen, die aus dem Opfer die Welt und alle Götter geschaffen sein ließen, auf der anderen Seite die Asketen, die mit ihrer Kasteiung und der Kraft, die aus ihr floß, Erde und Himmel ins Wanken brachten, so daß die Götter in Angst zusammentraten, um Rat zu halten. Meistens kamen sie zu dem Schluß, eine der unwiderstehlichen Götterfrauen zu schicken, denn sie kannten die schwächste Seite der Asketen, oder sie eilten selbst bestürzt herbei und flehten bei dem übermächtigen Asketen um Gnade.

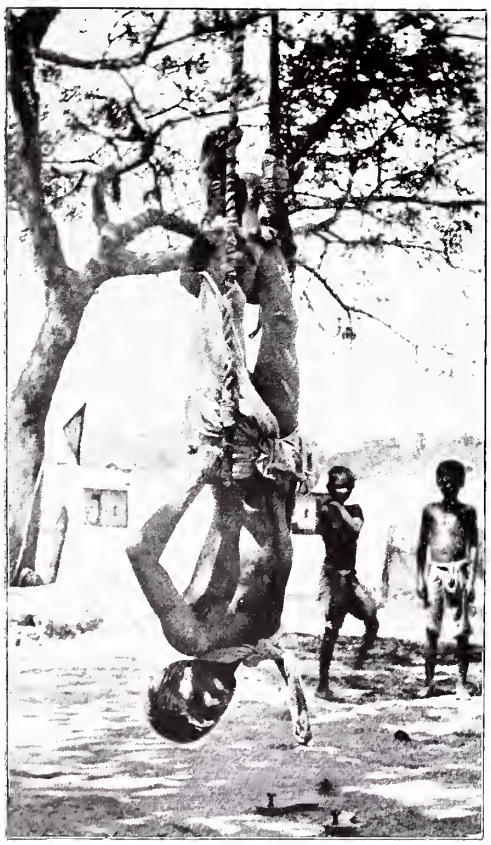


Abb. 28. Seit Jahren an den Füßen aufgehängter Fakir, der nur während einiger Nachtstunden niedergelegt wird.

Man hat die Inder das religiöseste Volk der Erde genannt. Man könnte sie mit demselben Recht das unreligiöseste nennen. Es ist wohl nirgends in der Welt jemals der Atheismus so rücksichtslos gepredigt worden wie in der indischen Sâmkhyaphilosophie. In der indischen Seele wohnen geradezu titanenhafte Gegensätze: eine religiöse Inbrunst, die Himmel und Erde für nichts achtet, um die Seele zu gewinnen, um mit dem Göttlichen vereinigt zu werden, und ein religiöses Übermenschentum von so riesigen Ausmaßen wie nirgends in der Welt. Ein echter indischer Asket stößt in seinem Grimm alle Götter mit Lachen von ihrem Thron und ist weit jenseits von Gut und Böse. Aber sein Bruder, der Mystiker, der sogar häufig in derselben Seele wohnt, versenkt sich, Welt und Ich vergessend, in den Allgeist oder gibt sich seinem Herrn, Krischna, gänzlich hin in süßer Gottesminne. Es ist daher falsch, die religiöse Entwicklung Indiens nur unter einem einzigen Gesichtspunkte zu betrachten. Sie ist so vielseitig und vieldeutig wie die indische Natur. Allerdings, ein Drang hält diese Gegensätze zusammen: dies ist der Drang nach dem Unbedingten, nach dem Letzten — jener Drang, der echt arisches Gemeingut ist.

Ahnenkult. Wie bekannt, ist die spätere indische Religion ganz vom Seelenwanderungsglauben beherrscht. Von diesem zeigt sich in den Veden, wenn wir von dunklen Andeutungen absehen, noch keine

Spur. Die vedischen Inder hofften, nach dem Tode in die „Väterwelt“, in den Himmel, zu gehen, um dort, wie ihre germanischen Brüder in Walhall, die Seligkeit eines neuen Lebens zu genießen. Schön kommt diese Hoffnung zum Ausdruck in dem Lied eines Somaopferers: „Wo unerschöpftes Licht, die Welt, darinnen die Sonne gesetzt ist: in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Welt der Unsterblichkeit. — Wo Vivasvants Sohn (Yama, Totengott) der König, wo des Himmels festes Gemach, wo jene Wasser, die jungen, dort mache mich unsterblich. — Wo man nach Lust sich bewegt, am dreifachen Firmament, an des Himmels dreifachem Himmel, wo die Lichtwelten sind, dort mache mich unsterblich. — Wo Wunsch und Begehren, wo des rötlichen (Sonnenrosses?) Stätte, wo Geisterspeise und Sättigung, dort mache mich unsterblich. — Wo Freuden und Wonnen, Genuß und Genießen weilen, wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort mache mich unsterblich (nach Oldenberg).“

Herrscher im Reich der Seligen ist des Vivasvant Sohn Yama, der als der erste der Sterblichen hinging in jene Welt. Er ist zugleich Richter der Toten und teilt Glück und Herrlichkeit aus nach Verdienst. Die Andeutungen über eine Hölle sind in den ältesten vedischen Texten sehr undeutlich. Es blieb einer düstereren Phantasie als der vedischen im Laufe späterer Entwicklung vorbehalten, die Qualen der Hölle auszumalen. Die Brahmanen entdeckten bald, daß es kein besseres Mittel gab, die Unwissenden zu schrecken und die eigene Macht zu steigern, als grausige Erzählungen von den Strafen, die den Menschen treffen, der sich an ihnen oder ihrem Eigentum vergreift. Schon im Atharvaveda sieht ein Brahmane den, der eine Brahmanenkuh getötet hat, in der Hölle an einem stinkenden Blutbach sitzen und sein eigenes Haar fressen. Je näher wir dem Buddhismus kommen, desto schauriger werden die Schilderungen der Höllenqualen, bis sie endlich, in seltsamem Gegensatz zur reinen Verkündigung des erhabenen Buddha, in den buddhistischen Schriften zu wahren Orgien sadistischer Lust am Beschreiben ausgesuchtester Qualen ausarten, wie um einen Ausgleich für die unterdrückten Lebenstriebe zu finden.

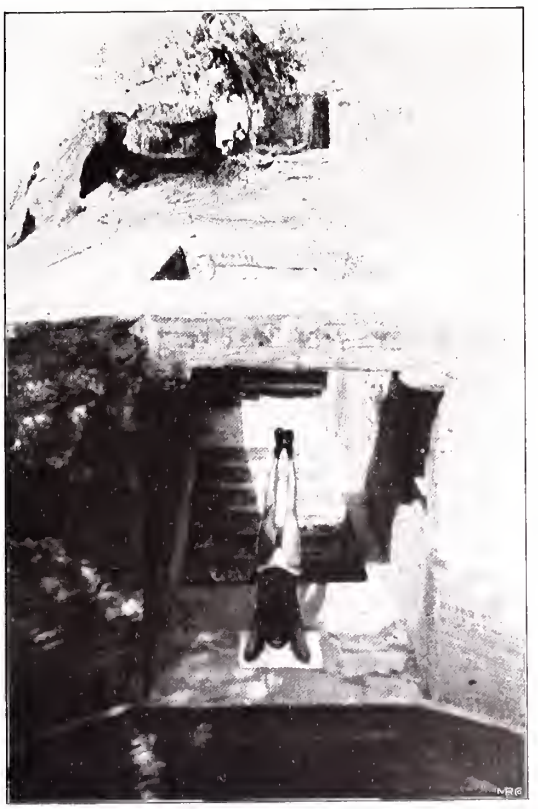


Abb. 29. Jainfakir, der in einer Höhle auf dem Gipfel des Mont Abu auf dem Kopfe steht.

Den Vätern in der Totenwelt wurden Opfer und Verehrung zuteil, und dieser Ahnenkult hat sich in Indien bis auf den heutigen Tag erhalten. Auch der gebildetste Hindu, mag ihn selbst der Doktorhut einer der nach europäischem Muster eingerichteten indischen Universitäten schmücken, legt Jahr um Jahr bei der Totenfeier seinen abgeschiedenen Vätern die mit Zeremoniell bereiteten Reisballen aus und glaubt, die „Väter“ verzehren die „Seele“ der Opfergaben, während die gierigen Raben ihren „Leib“ verschlingen. Wehe dem, der das Opfer versäumt! Die unbefriedigten Geister lassen ihm keine Ruhe. Mit dieser Sitte des Totenopfers hängt auch die hohe Schätzung von Söhnen in Indien zusammen. Der männliche Nachkomme allein darf das Opfer vornehmen, wie auch er nur würdig ist, das Feuer an den zur Verbrennung der Toten aufgeschichteten Holzstoß zu legen. Wem

Abb. 30. Ein Hinduweib sucht vor dem Eingang des Hauses durch Zauberzeichnungen die bösen Geister zu bannen.

kein männlicher Nachkomme wird, der wird irgendwie Ersatz suchen, sonst muß er im Reich der Abgeschiedenen darben. Daß sich dieser Glaube schwer mit dem der Seelenwanderung verträgt, macht dem gläubigen Inder keine Beschwerden. Als ich einst einen Brahmanen auf diesen Widerspruch hinwies, lächelte er fein und schwieg wissend. Er hatte wohl recht. Das religiöse Gemüt wird von logischen Zweifeln nicht beunruhigt. Erst wenn die echt philosophische Arbeit einsetzt, suchen wir Einheit und Folgerichtigkeit auch in unsere religiöse Anschauungswelt hineinzubringen. Aber auch die höchste Philosophie landet an irgend einem Punkte bei einem Widerspruch. Wo der Punkt sein soll, das zu bestimmen ist wohl nicht in unserer Macht. Wir suchen immer den fernsten, und für jeden ist der seinige der fernste.

Dämonen und Götter. Wir wollen uns nun die Dämonen- und Götterwelt der vedischen Zeit genauer ansehen. Auch hier finden sich die niederen neben den höchsten Formen. Im Atharvaveda treibt ein buntes Gewimmel von Dämonen sein Unwesen, und auch im Rigveda, in dem sich im allgemeinen die höhere Götterwelt widerspiegelt, spuken sie. Sie haben die Gestalt von Hunden, Geiern, Eulen und anderen Vögeln, die nachts herumfliegen und die armen Menschen zur Beute erwählen. Sie verwandeln sich in den Bruder, Gatten oder Buhlen der Frauen und Mädchen und legen sich zu ihnen, oder sie lauern als Hunde und Affen auf die Weiber und fallen lüstern über sie her. Es gab auch menschengestaltige Dämonen, dreiköpfige, doppelmäulige, bärenmackige, vieräugige, fünffüßige, fingerlose, solche mit rückwärts gerichteten Köpfen und Füßen, andere mit Hörnern, blaue, gelbe, grüne, daneben furchtbare Zauberer, „Behälter der Dämonen“, die, eine Art Vampire, das Fleisch der Menschen und Rosse geheim verzehren und die Milch der Kühe wegsaufen. Der hilfreiche Freund Agni wurde vor allem entzündet und angerufen, um diese furchtbaren Wesen zu vertreiben. Wenn sein freundliches Angesicht die Nacht durchleuchtete und seine Wärme das feuchte Dunkel erfüllte, flohen die gräßlichen Unholde, die auch heute noch in Indien, besonders in den schaurigen Nächten der Regenzeit, die Menschen schrecken und schädigen.

Neben den Dämonen erscheinen mehr mythologische Wesen, zum Beispiel „die Schlange vom Grunde“, der bei so vielen Völkern sich findende überirdische Drache und der „einfüßige Ziegenbock“, der gewaltig über die Erde schreitet und den Himmel stützt. Man hat für diese Merkwürdigkeit die verschiedensten Erklärungen beigebracht, die alle nicht genügen. Nach meiner Vermutung ist es eine Personifikation der Windhose, die in der ursprünglichen Heimat der Arier oft grauenerregend erschienen sein mag und die Phantasie der Beschauer und ihrer Nachkommen wohl jahrhundertelang beschäftigt hat. Auch ein göttliches Pferd, Dadhikrāvan, und ein göttliches Wesen mit einem Pferdekopf, Dadhyañc, treten auf. Daneben gab es Wesen,

die zwischen guten und angsterregenden Erscheinungen hin und her schwanken: die Gandharven, einmal Dämonen, dann wieder halbgöttliche Wesen, und die Apsara, Götterfrauen und Wassernixen, dem Menschen bald freundlich, bald feindlich gesinnt, die aber auch als Schwanenjungfrauen erscheinen und sich mit menschlichen Männern verbinden, wie zum Beispiel die Urvaśī mit dem Helden Purūravas. Aber Herzeleid ist immer das Ende: „Nicht frommt Freundschaft mit (Götter-)Weibern; sie haben Hyänenherzen.“ Die kunstfertigen Ṛbhu sind insofern interessante Gestalten, als sie wahrscheinlich mit unseren Elben wurzelverwandt sind (l und r wechseln in den indogermanischen Sprachen). Apām napāt, „das Wasserkind“, ist ein Wesen, dem wir auch in der iranischen Mythologie begegnen, was beweist, daß es uralter Herkunft ist. Man hat sich viel Kopfzerbrechen über die Gestalt und ihre Bedeutung gemacht. Ich glaube, daß das Wasserkind das Irrlicht ist. Man goß ihm Trankopfer, wie zum Beispiel zerlassene Butter, ins Wasser.

Abb. 31. Heiliges Pferd im Vorhof eines Tempels. Nach einer Photographie von Otto Haeckel in Berlin.

Die schönste Blüte der schaffenden religiösen Phantasie der alten Inder waren aber die großen Götter, deren Gestalten in den Liedern des Rigveda zum Teil mit wunderbarer dichterischer Anschaulichkeit und religiöser Kraft herausgearbeitet sind. Die Gestalt des Dyaus Pitar, des uralten „Vater Himmel“, ist im Rigveda nur noch undeutlich erkennbar. Er war mit den Jahrtausenden gealtert, und die Inder haben den Treuen vergessen. Der Taghimmel ist keine besonders eindrucksvolle Erscheinung in Indien, während der Nachthimmel zur Gottheit wurde, wie wir noch sehen werden.

Agni, der Feuergott, ist schon genannt worden. Im Mittelpunkt der vedischen Götterwelt steht aber Indra, der Wetter- und Kriegsgott. Er jagt daher auf schnellem Wagen, mit zwei wilden falben Rossen bespannt. Rot flammt sein wallender Bart, und in seiner Hand hält er die furchtbare Keule, mit der er Dämonen und Feinde zerschmettert. Denn er ist rasch bei der Hand zur Hilfe, wenn seine Verehrer ihn rufen, und wo man ihm den süßmundenden, berauschenden Soma preßt. Seine größte Tat ist aber die Besiegung des furchtbaren Drachen Vṛtra. Es liegt hier ohne Zweifel die Mythologisierung eines Naturgeschehens vor, ebenso bei dem Aufbrechen der Höhle, aus der Indra die freigewordenen Kühe entläßt. Vielleicht ist im Vritramythus die Besiegung des Winterriesen durch eine himmlische Gottheit enthalten, während die Befreiung der Kühe auf die Regenstürme zu deuten ist, die im Sommer in den

Abb. 32. Lama aus Tibet mit Trommel und Pfeife aus Menschenknochen. Nach einer Photographie von Otto Haeckel in Berlin.

Bergen losbrechen, wenn der Gott seinen Donnerkeil wirft und auf dampfenden Gewitterwolken einherfährt.

Während der schweren Kriege, welche die Arier mit den Ureinwohnern und unter sich selbst führten, bedurften sie des gewaltigen Helden gar oft, und zahllos sind die Lieder, die an ihn gerichtet sind. Ein solches Lied (Rigveda IV, 19, in Hillebrandts Übersetzung) besingt den Indra also: „Fürwahr, die Götter alle, die willigen Helfer, Himmel und Erde wählen, Indra, du Donnerkeilbewehrter, dich allein, den Starken, Großen, zum Vritrakampf. — Die Götter ließen wie Greise nach in ihrer Kraft. Du, Indra, wurdest, aus Wahrheit geboren, der Allherrscher. Du schlugst den Drachen, der die Wasser umlagerte; du grubst die Bahnen (der Flüsse), die alle tränken. — Du spaltetest mit deinem Donnerkeil querdurch den unersättlichen, ausgestreckten, nicht zu erweckenden, nicht erwachenden, tief schlafenden Drachen, der gegen die sieben Flüsse sich lehnte. — Indra erschütterte mit seiner Kraft die Erde bis in die Tiefe, wie der Wind das Wasser mit seiner Stärke (aufwühlt). Er bezwang, über Kraft gebietend, das Feste und spaltete die Gipfel der Berge. — Wie Frauen brachten sie ihren Embryo hervor. Wie Wagen eilten die Felsblöcke zugleich vorwärts. Du erfreutest mit deinem Andrang die sich ausbreitenden Wogen. Du ließest die eingeschlossenen Ströme frei. — Du hießest den großen, alle labenden Strom in seinem Lauf für Turviti Vayya stillstehen, stillstehen durch deine Ehrenbezeigung die wallende Wasserflut. Du machtest, Indra, die Ströme passierbar. — Er schwängerte die Mädchen, die wie hervorbrechende Quellen tobten: er schwängerte die jungen, rechtschaffenen Frauen, die verkümmerten. Die dürstenden Triften und Felder sättigte er. Er verschaffte Milch den Unfruchtbaren, die einen wunderkräftigen Gatten hatten. — Durch viele, im Lied gefeierte Frühlinge und Herbste hier hat Indra, nachdem er Vritra erschlagen, die Flüsse freigelassen. Indra erbohrte die umlagerten, bedrängten Wasserläufe, daß sie für die Erde sich ergossen. — Den von Ameisen angefressenen Sohn der Jungfrau brachtest du, Herr der Falben, aus seinem Behältnis herbei: der Blinde wurde sehend, als er die Schlange faßte. Der Topfzerbrecher wurde frei; es fügten sich die Glieder zusammen. — Der Eingeweihte hat deine früheren Taten, du Weiser, dem Geschichtskenner so mitgeteilt, wie du diese sich selbst rühmenden, gewaltigen Mannestaten vollführtest. — Nun gepriesen, nun besungen, laß reichlich deinem Sänger stromgleich die Speisen fließen! Ein neues Lied ward, Herr der Falben, dir gedichtet. Möchten wir mit unserer Kunst als Wagenlenker stets gewinnreich sein!"

Von weiteren Himmelsgottheiten treten neben Sonne und Mond, der bald mit Soma, dem heiligen Rauschtrank, in eins gesetzt wurde, die Marut, die Sturmgötter, die unter ihrem furchtbaren Herrscher Rudra, dem „Heuler", ungestüm aus den Bergen hervorbrechen und in blitzendem Geschmeide, mit blinkenden Gewaffen über die Länder dahinstürmen. Im Gegensatze

zu ihnen erscheint milde die Uṣas, die liebliche Götterjungfrau Morgenröte. Die Lieder an sie gehören zu den Perlen altindischer Dichtung, so Rigveda I, 124, wieder nach Hillebrandts Verdeutschung: „1. Uschas leuchtete auf bei dem flammenden Feuer: Sūrya stieg empor und verbreitete weithin sein Licht. Gott Savitṛ trieb uns hier an zu unserem Tun, Zwei- und Vierfüßler zum Wandeln. — 2. Sie vermindert nicht die Satzungen der Götter, sie vermindert die Lebensalter der Menschen. Als die letzte der zahllos dahingegangenen, als die erste der kommenden leuchtete Uschas auf. — 3. Die Tochter des Himmels ward im Osten sichtbar, in Glanz zugleich sich hüllend. Dem Pfad der Ordnung wandelt sie richtig nach. Wie eine Kundige verfehlt sie nicht die Richtungen des Himmels. — 4. Sie erschien wie die Brust des Sundhyuvogels. Wie Rodhas machte sie Freuden offenbar. Wie ein Gast, die Schlafenden weckend, kam sie zurück, die stetigste unter den zurückgekehrten (Morgenröten). — 5. In dem östlichen Teil des Luftkreises zeigte die Mutter der Kinder ihr Banner: sie breitete sich weit und weiter aus, den Schoß ihrer Eltern füllend. — 6. Sie, die sich am häufigsten zeigt, meidet nicht den Fremden, nicht den Verwandten. Auf ihren tadellosen Körper stolz, scheut sie in ihrem Glanz sich nicht vor dem Kleinen, nicht vor dem Großen. — 7. Wie ein bruderloses Mädchen wendet sie sich den Männern zu; sie gleicht einer (Tänzerin), die, um Gold zu verdienen, die Bühne besteigt, einer Gattin, die in schönem Gewand nach dem Gemahl verlangt; wie eine Buhlerin enthüllt Uschas ihren Leib. — 8. Die Schwester (Nacht) räumte der älteren Schwester (der Morgenröte) ihren Sitz; sie entfernt sich, nachdem sie sie erblickt zu haben scheint. Unter den Strahlen der Sonne legt sie ihren Schmuck an wie Leute, die zum Feste ziehen. — 9. Von den im Laufe der Tage vorausgeeilten Schwestern holt die spätere stets die vorausgegangene ein. Mögen die Morgenröten, die nach alter Weise sich erneuen, glückliche Tage bringen und Reichtum verheißend über uns leuchten! — 10. Wecke, o Uschas, gnädig die, die reichlich geben; ungeweckt sollen die Pani schlafen. Reichtum verheißend leuchte gnädig unseren Herren, reichtumverheißend gütig dem Sänger, den du zum Liede veranlaßt. — 11. Die Jungfrau ging auf im Osten; sie schirrt das Gespann der rötlichen Rinder an. Möge sie jetzt aufleuchten, ihr Strahl hervorbrechen! In jedem Hause stelle sich das Opferfeuer ein. — 12. Es erhoben sich die Vögel alle von ihrem Nest bei deinem Aufleuchten, (von

Abb. 33. Der Palast des Dalai-Lama zu Lhassa in Tibet. Nach einer Photographie von Perceval Landon.

ihrem Lager) die auf Nahrung ausgehenden Männer. Dem daheimbleibenden, dem opfernden Sterblichen führst du reiches Gut zu, göttliche Uschas. — 13. Ihr wurdet durch mein Lied gepriesen, preisenswerte Morgenröten; ihr ließet euch gern erhöhen. Möchten wir, Göttliche, durch eure Hilfe hundert- und tausendfachen Lohn erlangen!"

Der Gott Varuṇa, der oft zusammen angerufen wird mit Mitra, einem Sonnengott, der ja bekanntlich in einer späteren Entwicklung der persischen Religion unter dem Namen Mithras zur alleinigen Herrschaft gelangte, steht unter den indischen Göttern insofern einzig da, als er einen ausgeprägten sittlichen Charakter trägt. Es ist ganz auffallend in der religiösen Entwicklung Indiens, daß sittliche Ideen kaum eine nennenswerte Rolle gespielt haben. Auch der sittliche Charakter Varunas, der wohl ursprünglich eine Personifikation des sternenleuchtenden Nachthimmels war, aber später zum zauberkräftigen Wassergott heruntersank, war den Indern zu wesensfremd. Sein Hauptverehrer und Sänger war der Priesterfürst Vasiṣṭha, und ich bin der Ansicht, daß ihn dieser Vasischtha einst, ergriffen von der erhabenen Pracht des sternenflimmernden, schweigenden Nachthimmels, „erschaute". Mit der Begeisterung eines Propheten sang er das Lob seines Gottes, aber seine Botschaft drang nicht durch; er sang für halbgeöffnete Ohren, die sich diesen seltsam hohen Tönen schnell wieder schlossen. Ein persischer Prophet, Zarathustra, hatte viele Jahrhunderte später mit einer ähnlichen Botschaft mehr Erfolg, und sein Ahura-Mazda, der unverkennbare Ähnlichkeit mit Varuna aufweist, gewann wenigstens vorübergehend die Oberherrschaft über das Gewimmel der vielen Götter.

Besonders wenn der Sänger von seiner Schuld bedrückt ist, wenn er die Fesseln der Sünde fühlt, wendet er sich an Varuna um Vergebung und Erlösung. Diese Gebete sind die ergreifendsten Lieder des Rigveda. Aber am deutlichsten drückt ein Lied im Atharvaveda die Erhabenheit und Allwissenheit des Gottes aus. Leider ist es dadurch einigermaßen entstellt worden, daß man es später, als Varuna herabgewürdigt worden war, zur Zauberei verwendete, um Wassersucht zu vertreiben oder auch anzuwünschen. Das Lied, das ein klares Spiegelbild der Entwicklung und Entartung der vedischen Religion ist, lautet: „1. Ihr hohes Oberhaupt sieht es, als wäre er nahe dabei: wenn einer glaubt, verstohlen zu wandeln, so wissen die Götter all das. — 2. Wer steht und geht, wer sich seitwärts drückt, sich versteckt und flieht, was zwei beisammensitzend ratschlagen, das weiß König Varuna als dritter. — 3. Und diese Erde gehört dem König Varuna, und jener hohe fernbegrenzte Himmel und beide Meere sind des Varuna Bauch, und auch in diesem kleinen Gewässer ist er verborgen. — 4. Und wer höher kröche, als der Himmel ist, und noch weiter, der würde nicht dem König Varuna entgehen. Vom Himmel kommen seine Späher hierher; mit tausend Augen spähen sie über die Erde. — 5. All das sieht König Varuna, was zwischen Himmel und Erde ist, was jenseits ist. Gezählt sind von ihm die Augenblicke der Menschen; wie ein gewandter Spieler seine Würfe streicht er sie ein. — 6. Die sieben mal sieben Schlingen, o Varuna, die dreifach geöffnet dräuend harren, alle die sollen den, der die Unwahrheit spricht, fesseln. Wer die Wahrheit spricht, den sollen sie freilassen. — 7. Mit hundert Schlingen binde ihn, o Varuna: nicht soll dir, o Wachsamer, der Lügner entwischen. Mit hängendem Bauch soll der Bösewicht dasitzen wie ein reifloses Faß, das ganz zerlecht. — 8. Der in die Breite gehende Varuna und der in die Länge gehende, der landsmännische und der fremdländische, der göttliche und der menschliche — 9. Mit allen diesen Fesseln binde ich dich, N. N., Sohn des N. N., Sohn der N. N.: alle diese diktiere ich dir zu."

Eng mit dem erhabenen Varuna verbunden erscheint eine göttliche Macht geheimnisvoller Bedeutung: Ṛta, die Weltordnung, der selbst die Götter gehorchen, und in der der ganze Weltlauf beschlossen ist. In dieser überirdischen, ja übergöttlichen Macht, die in der altpersischen Religion unter dem Namen aša erscheint, war den Indoiraniern eine Ahnung auf-

gedämmert von einem überweltlichen Wesen, das selbst über den wechselnden Geschlechtern der Götter in ewiger Unveränderlichkeit beharrt und des Weltlaufs Plan und Ziel bestimmt. Zur Ausbildung ist diese Idee allerdings nicht gekommen. Sie ist in der nachfolgenden Zeit unter der Wucht der Opferhantierung und der mit ihr verbundenen geheimniskrämerischen Grübeleien erstickt. Und als der indische Geist sich wieder erneute, da schlug er andere Bahnen ein. Nicht mehr die Welt und ihren Gang wollte er begreifen; die Tiefen seiner eigenen Seele lockten ihn, unterzutauchen in philosophisch-mystische Innenschau.

Von den zahllosen anderen Göttern sind vor allem noch Vayu oder Vāta, der Windgott, zu nennen, weil der letztere Name wahrscheinlich lautlich mit dem altgermanischen Wodan zusammenhängt. Endlich die freundlichen Zwillinge, die Aśvin, die Rosseherren, Götterärzte, die helfend schon am frühen Morgen auf goldenem, lichtem, gedankenschnellem Wagen, von Rossen oder Falken gezogen, erscheinen. Diese Götter, in deren Gestalten Züge hilfreicher Zauberer mitverwoben sind, wurden meistens als Morgenstern und Abendstern gedeutet; es sind die vedischen Dioskuren.

Zu beachten ist, daß von den großen Göttern der späteren indischen Dreieinigkeit, Brahmā, Viṣṇu (Vischnu) und Śiva (Schiva), nur die beiden letzten in sehr nebensächlichen Rollen unter den vedischen Göttern erscheinen. Vischnu, der „Ausschreiter", der das ganze Universum mit drei Schritten durchmißt, ist vielleicht der Sonnengott und wurde später zum Erhalter der Welt. Schiva, „der Gütige", dagegen, unter dem Namen Rudra in den Veden als wilder Gebirgs- und Waldgott bekannt und seinem Namen keine Ehre machend, wurde zum Zerstörer. Brahma aber, der Schöpfer der Welt, ist eine ganz neue Gestalt, die erst in der auf die vedische folgenden Zeit des Brahmanismus entstanden ist und nie rechte Lebenskraft besaß.

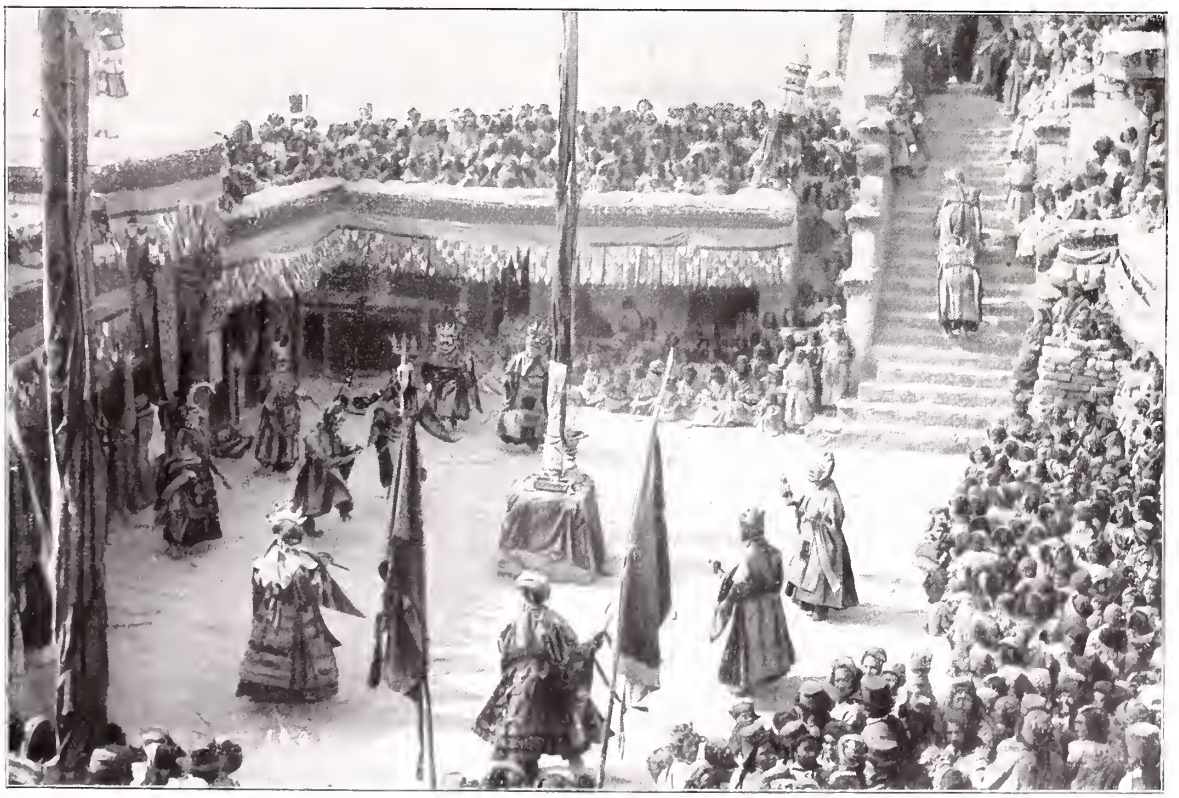


Abb. 34. Teufelstanz von Lamapriestern im Himalajagebiet. Nach einer Photographie von Georg Haeckel in Berlin.

Er führt noch heute nur ein schattenhaftes Dasein, wie das bei einer gedanklichen Schöpfung philosophierender Priester nicht anders sein kann.

Gegen Ende der Zeit, die mit der Sammlung des Rigveda abschließt, setzte eine starke geistige Bewegung ein, die Deussen treffend als das „Suchen nach dem unbekannten Gotte" bezeichnet hat. Die Vielheit der Götter, von denen jeweils der im Augenblick besungene als der höchste bezeichnet wurde, war von den religiösen Denkern der vedischen Zeit als Schein erkannt worden. Schon jenen alten Weisen dämmerte es tausend Jahre vor Christus auf, daß die Götter letzten Endes nur Symbole waren für die Wirksamkeit und die Erscheinungsformen eines letzten Wirklichen, das sie allerdings entgegen der späteren Entwicklung noch persönlich faßten. Nach diesem einen Unbekannten suchten sie. Ein solches Gottsucherlied ist Rigveda X, 121 mit dem ergreifenden Kehrreim: „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?" In Hillebrandts Übertragung lautet es: „1. Als goldner Keim entstand er am Anfang; nach seiner Geburt war er der einzige Herr der Welt. Er erhielt Erde und Himmel: wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen? — 2. Der Leben gibt und Kraft, dessen Befehl alle Götter folgen, dessen Schatten Unsterblichkeit ist und Tod: wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen? — 3. Der durch seine Größe über das, was atmet und das Auge schließt, der über die Welt allein König ist, der über Zwei- und Vierfüßiges herrscht: wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen? ... — 8. Der durch seine Größe die Wasser übersah, die die Kraft in sich trugen und das Opfer gebaren, der der einzige Gott unter den Göttern war: wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen? — 9. Nicht schädige uns der wahrhaftige Schöpfer der Erde, der den Himmel schuf und die glitzernden, gewaltigen Wasser: wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen? — 10. Prajapati, kein anderer als du hast alles Geschaffene umgeben. Was wir beim Opfer wünschen, das möge uns sein! Mögen wir über reiche Schätze gebieten!"

Prajāpati (Herr der Geschöpfe), so nennt der Sänger endlich erleuchtet im letzten Vers den unbekannten Gott, nach dem er sucht, und an ihn knüpft nun in der Folgezeit die religionsphilosophische Spekulation und zum Teil auch die praktische Frömmigkeit an. Die religiöse Entwicklung bewegte sich in der Richtung des Monotheismus; sie kam aber nicht zur Vollendung, so wenig wie jene Reformation, die sich an den Gott Varuna anschloß. Andere Dichter gaben diesem unbekannten Gotte noch andere Namen: Viśvakarman (Allschöpfer) und Brahmaṇaspati (Herr des Gebets). In den Liedern an diesen einen „unbekannten Gott" mit den verschiedenen Namen finden wir eine Reihe tiefsinniger Gedanken, die noch heute in den mystischen Spekulationen leben, die ja weithin auf uraltes orientalisches Gedankengut zurückgehen.

Vischvakarman, der Vater, hat sich opfernd in alle Wesen gesenkt und ging, damit seine anfänglich rein geistige Gestalt verhüllend, in die niedere Welt ein. Er ist nun allseitig Auge, Antlitz, Arme, Fuß, hält so mit seinem Wesen und Tun die Welt zusammen. So hat sich allerdings dieses Geschaffene nun auch zwischen den unsichtbaren Gott und den nichterleuchteten Menschen geschoben, so daß er ihn nicht mehr schauen kann. Gehüllt in den Nebel der Unwissenheit, singen die Dichter ihr „Geschwätz" von den Göttern (Rigveda X, 81).

Hierher gehört auch die Sage vom Puruṣa, dem göttlichen Urmenschen. Er wird nach Rigveda X, 90 von den Göttern bei einem gewaltigen Opferfest geopfert, und so entsteht die Welt mit allen Geschöpfen. Tausendfach ist er an Häuptern, Augen, Füßen, bedeckt rings die Erde und ragt noch weit über die Welt hinaus. Purusch ist alles, was war und ist und sein wird. Der Mond entstand aus seinem Geiste, aus seinem Auge die Sonne, aus dem Munde der Wettergott und das Feuer; sein Atem ward zum Wind. Aus dem Haupt entstand der Himmel,

aus dem Nabel der Luftraum; aus dem abfließenden Schmalz wurden die Tiere. Sein Mund wurde der Brahmane: seine Arme wurden die Krieger, die Schenkel die Bauern, die Füße die niedersten Kasten, wie ich schon anführte. Diese Spekulation vom göttlichen Urmenschen, der in die Welt hingeopfert wird, taucht dann in der späteren persischen Religion, besonders aber in der Gnosis und im Manichäismus wieder auf und ist von dort in die moderne theosophische und anthroposophische Spekulation übergegangen. Solche Ideen haben ein langes Leben, denn sie ergreifen das Gefühl und die Phantasie der naiven Menschen mit unwiderstehlichem Zauber.

Mystik. Die Blüte der indischen Religion ist die Mystik. Durch allerlei Übungen und Meditationen versenkt sich der Fromme in seine eigene Seele und in ihr in die Gottheit oder den Allgeist. Wir haben schon gesehen, daß die Erlebnisse beim Opfer mit zur Entwicklung der indischen Mystik beigetragen haben. Aber daneben entwickelte sich langsam eine selbständige Mystik und Philosophie. Es ist in Indien schwerer als in anderen Religionskreisen, zu unter-

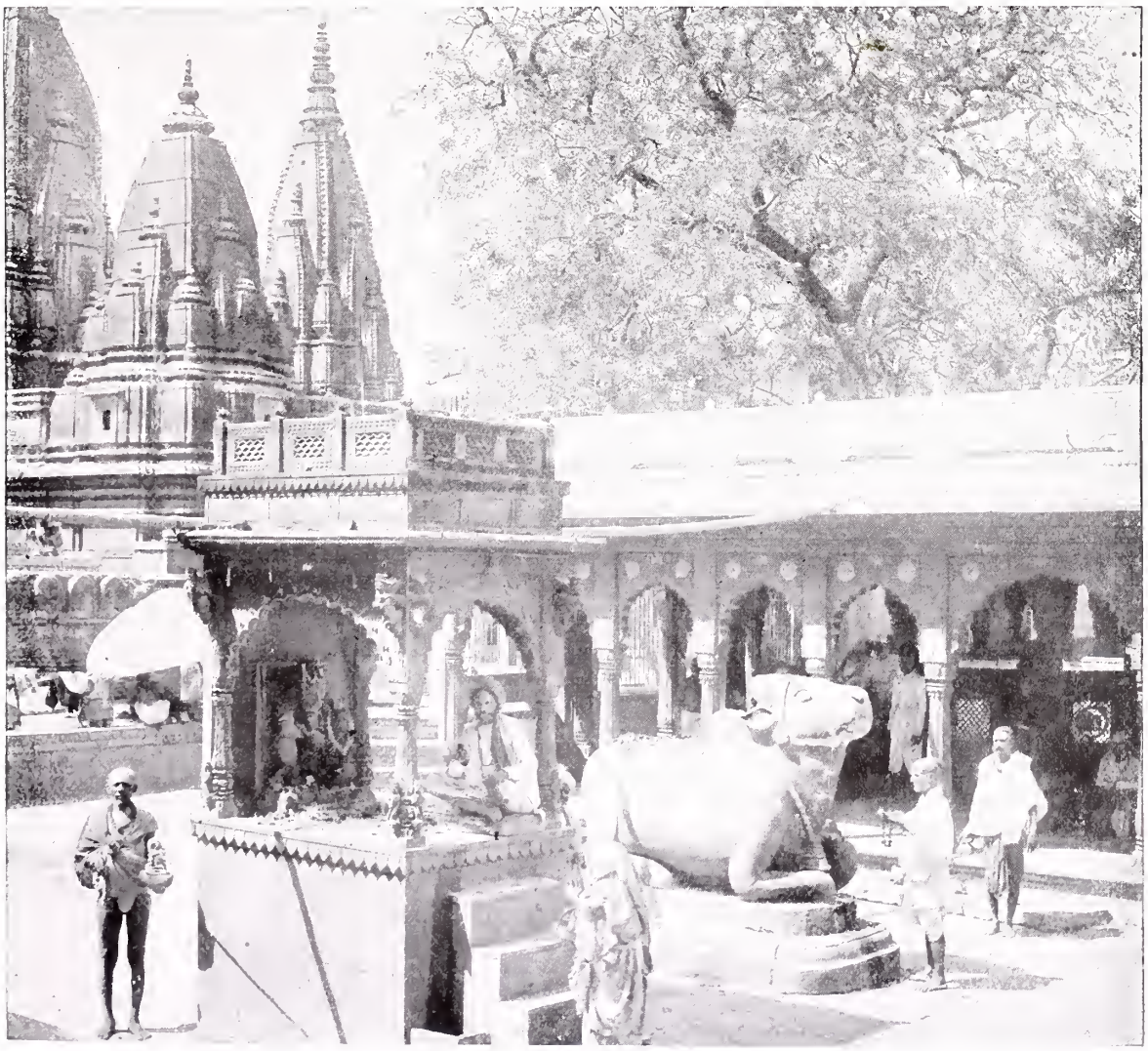


Abb. 35. Gjan Kup, der Brunnen des Wissens, in Benares; daneben Nandistier.

scheiden zwischen Philosophie und Religion. Sie sind so innig miteinander verschwistert, daß sie sich ausnehmen wie zwei innig umschlungene Stämme aus derselben Wurzel, die eine Krone bilden. Schon im Rigveda treten die zwei Stämme ans Licht. Der mystische Denker sucht die Geheimnisse der Weltentstehung und den Urgrund aller Dinge zu ergründen: der gotthungrige Mystiker fühlt des Gottes eigene Kraft in sich: in stiller Versunkenheit und Begeisterung der Feuerpriester, in trunkener Verzückung sein wilderer Bruder, der, vom Medizinmännertum herkommend, in die Götter eingeht oder sich von ihnen besessen fühlt. Der Rigveda hat uns einige ergreifende Lieder überliefert, die diese beiden Typen, ihre Erlebnisse und Spekulationen in ausgesucht dichterischer Sprache zeichnen.

Abb. 36. Gommata von Kanara. Nach einer Photographie von E. G. Wood.

Das tiefphilosophische Lied eines altindischen Gottsuchers (Rigveda X, 129) ist später im Abschnitt über die Philosophie angeführt: einige Verse des sogenannten Einheitsliedes (Rigveda I, 164), das die mystischen Spekulationen und Gefühle eines philosophischen Feuerpriesters wiedergibt, der seinen Gott Agni als den Einen in allen Dingen erschaute und sich von ihm ergriffen fühlte, sollen hier (nach Deussen) folgen: „Ich weiß es selbst nicht, was ich so wohl bin. Doch wandl' ich hin in mir bereit zum Geiste: Wenn mich erfaßt der Wahrheit Erstgeborner, dann wird ein Anteil mir an jener Rede. — Er geht, er kommt, wird frei von mir ergriffen, unsterblich er dem Sterblichen verbunden, und beide ewig streben in die Weite. Den einen sieht man, nicht sieht man den andern." Wilder als diese stille Ekstase und dieses innige Ergriffensein von dem unsichtbaren, überweltlichen Agni ist die Verzückung des Kesin, des „Langhaarigen", oder Muni, des verzückten Yogin, der vedischen Zeit (Rigveda X, 136, nach Hillebrandt): „1. Der Langhaarige trägt das Feuer, der Langhaarige (trägt) das Gift, der Langhaarige (trägt) Himmel und Erde; der Langhaarige (trägt) sichtbar den lichten Raum; der Langhaarige wird hier das Licht genannt. — 2. Die Asketen, windumgürtet, kleiden sich in gelbe Schmutzgewänder. Sie folgen des Windes Bahn, als die Götter (in sie) eingegangen waren. — 3. In Asketenweise verzückt, haben wir die Winde bestiegen. Ihr Menschen seht nur unsere Leiber. — 4. Der Muni fliegt, alle Gestalten beschauend, durch den Luftraum, einem jeden Gott als Helfer zu gutem Werke eingesetzt. — 5. Er ist Vatas Roß, des Vayu Freund

und, von den Göttern getrieben, ein Asket. Er bewohnt die Meere beide, das im Osten, das im Westen. — 6. Der Langhaarige wandelt auf dem Pfad der Apsara, der Gandharven und der wilden Tiere; er ist ein Kenner des Gedankens, ein süßer, sehr berauschender Freund. — 7. Vayu quirlte für ihn, stampfte für ihn die Kunamnamās, als der Langhaarige mit Rudra zusammen aus der Giftkufe trank.“ Wie diese Erlebnisse sich weiterbildeten und schließlich in die vollendete Mystik ausmündeten, wollen wir bei der Betrachtung der nächsten Entwicklungsstufen der indischen Religion sehen.

Abb. 37. Prajnaparamita, die personifizierte geistige Energie, Gattin des Adi-Buddha. Java, dreizehntes Jahrhundert.

Ich habe die vedische Religion ausführlicher behandelt, weil wir hier sozusagen das Rohmaterial haben, aus dem im Laufe der Jahrtausende die mannigfaltigen Gestaltungen der indischen Religion sich gebildet haben. Das heutige Indien ist zwar vom vedischen durch eine scheinbar unüberbrückbare Kluft getrennt. Die ganze Haltung, der Ton, die Färbung erscheinen grundverschieden. Dazu trug besonders auch bei, daß die Inder unter dem Einfluß des tropischen Klimas, in das sie beim weiteren Vorrücken nach Osten und Südosten in der Gangesebene gerieten, sowie unter dem Druck schwerer Kriege, die sie nicht nur mit den Eingeborenen zu bestehen hatten, sondern in denen sich Brudervölker in grausigem Morden gegenseitig aufrieben, tiefgreifende Veränderungen ihres Charakters durchmachten. Ferner drängten sich auch immer mehr fremde religiöse Elemente in die arische Anschauungs- und Gefühlswelt ein. Die Ureinwohner forderten vom Eroberer ihren Tribut, indem sie ihm Stück um Stück ihrer eigenen, viel niedriger stehenden Religion aufnötigten, ein Vorgang, der in Südindien in geschichtlicher Zeit noch deutlich nachgewiesen werden kann.

Aber durch all diese tiefgreifenden Wandlungen der indischen Religion zieht sich ein verbindender Faden hindurch: die ganze Einstellung zum Übersinnlichen, zum letzten Wirklichen. Die Inder aller Zeiten suchten in starken seelischen Erlebnissen der Wirklichkeit des letzten Seienden unbedingt gewiß zu werden. Dieser „Mystik“ konnten sich weder die im Opferkram aufgehenden Brahmanen noch die in wilden Verzückungen und in philosophischem Nachdenken Frieden suchenden Ksatriya (Krieger) der östlichen Kulturzentren entziehen. Beide enden im Ozean des mystischen Erlebnisses. Ja, selbst die in der Richtung des Atheismus Marschierenden kamen schließlich im Buddhismus zu einem ähnlichen Erleben.

Literatur: H. Oldenberg, „Die Religion des Veda“, 2. Auflage, Stuttgart 1917. — A. Hillebrandt, „Lieder des Rigveda“ (Quellen der Religionsgeschichte), Göttingen 1913. — L. v. Schroeder, „Mysterium und Mimus im Rigveda“, Leipzig 1908. — Derselbe, „Arische Religion“, Leipzig 1914 und 1916. — P. Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ I, 1, Leipzig 1920. — K. Geldner und A. Kaegi, „Siebzig Lieder des Rigveda“, Tübingen 1875. — J. W. Hauer, „Die Anfänge der Yogapraxis“, Stuttgart 1922.

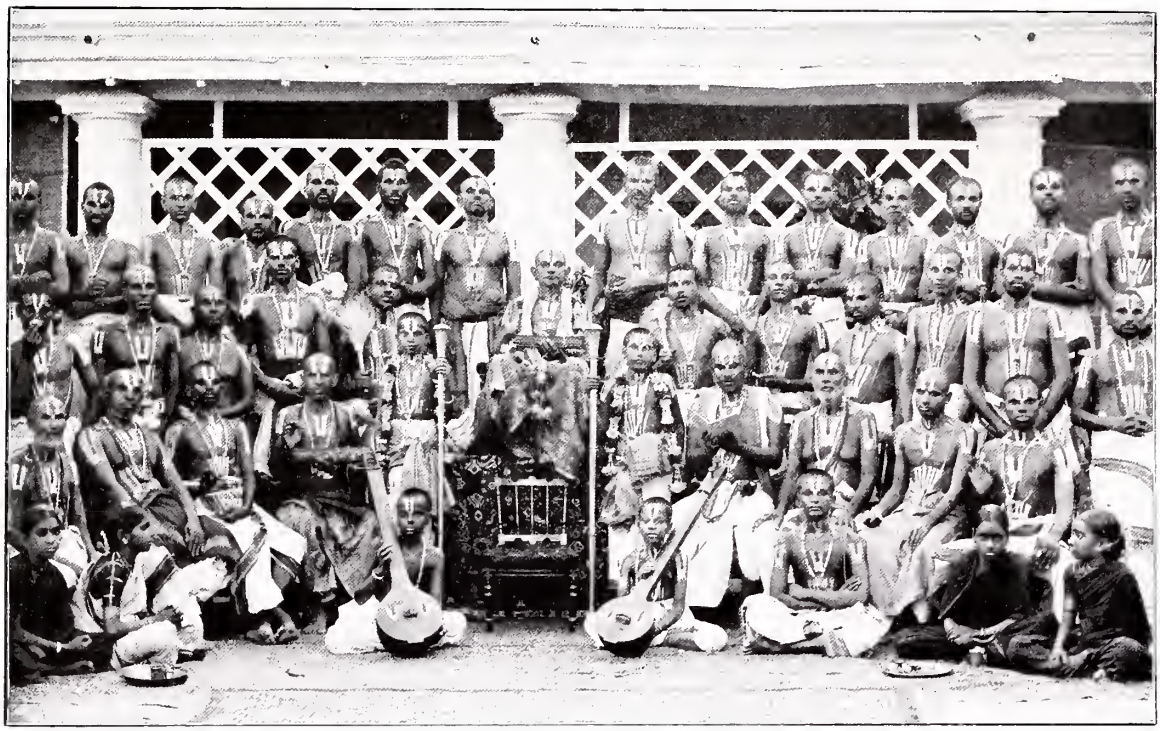


Abb. 38. Brahmanisches Tempelpersonal: Priester mit Oberhaupt, Musikanten und Tänzerinnen.

Brahmanismus und Hinduismus

Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen

Das Wort Brahmanismus wird verschieden gebraucht und ist wegen seiner Vieldeutigkeit nicht gerade glücklich gewählt. Es kann nämlich bedeuten: das Religionssystem, in dem der Gott Brahma der Höchste ist — so wird es vielfach von früheren englischen Schriftstellern angewendet, obwohl es ein solches System nie gab — oder aber es bedeutet die Religion, wie sie in den Brahmana und ihren Anhängseln gelehrt ist; doch diese Religion ist mit der vedischen so innig verwachsen, daß eine scharfe Trennung nicht gemacht werden kann. Die deutschen Gelehrten, so zum Beispiel Jacobi, verwenden das Wort für jene Entwicklungsstufe der indischen Religion, die in den Brahmana, also in echt vedischen Schriften, sich ankündet, aber im weiteren Verlauf immer mehr nichtvedische Elemente von wilderen arischen Stämmen in Indien und von den Ureinwohnern in sich aufnahm, bis die Brahmanen, denen es jahrhundertelang gelungen war, die fremden Elemente zu brahmanisieren, der Flut nicht mehr Herr wurden. Von da an — etwa seit der Mitte des ersten Jahrtausends nach Christus — wird für die indische Religion die Bezeichnung Hinduismus gebraucht. Er entstand, wie schon angedeutet, nachdem der Jinismus und Buddhismus, die zwei Religionen, welche die Macht des Brahmanismus für einige hundert Jahre ganz in den Hintergrund drängten, ihre starke Schwungkraft verloren hatten. Der Einfluß der Brahmanen war so gebrochen, das Einströmen nichtarischer Elemente in die indische Religion, besonders bei ihrem Vordringen nach dem südlicheren Indien, so groß, daß die völlige Umbildung der entstehenden Mischreligion durch die doch mehr oder weniger geschlossene brahmanische Weltanschauung nicht mehr gelang. Die indische Religion gleicht bis etwa in die Mitte des ersten Jahrtausends nach Christus einem indischen

Feigenbaum, der immer wieder neue Luftwurzeln als Absenker in den Boden schlägt. Von da an nimmt sie mehr und mehr den Charakter eines wildverwachsenen Dschungels an, in dem hier und dort riesige Stämme emporstreben und duftende Blütenbäume sprossen, aber den zu durchdringen ein vergebliches Unterfangen genannt werden muß. Die großen Abschnitte dieser ganzen Entwicklung, deren Daten sehr unsicher sind, können etwa folgendermaßen charakterisiert werden.

Auf die im vorigen Abschnitt gezeichnete ursprüngliche vedische Religion folgte, vielleicht etwa von 1000 vor Christus an, in den brahmanischen Kulturzentren eine Zeit der unbedingten Priesterherrschaft, während deren das Opfer als Kern und Stern des ganzen Daseins galt und weitschweifige Theologien darüber ausgebaut wurden. Ritual und Theologie sind die beiden Stichworte. Den Niederschlag haben wir in der riesigen priesterlichen Literatur der Brahmana. Damit gleichlaufend und daran sich anschließend erscheint der schon im Rigveda aufgebrochene Quell philosophischer Spekulation wieder und wird langsam zum mächtigen Strom. Alle großen Probleme der Welt und der Seele, besonders aber ihre Beziehung zum Göttlichen, werden hier angefaßt. Endlich geht Hand in Hand mit Opferpraxis, mit priesterlicher und philosophischer Spekulation noch die Askese mit ihren außerordentlichen Erlebnissen ekstatischer Art. Die Opferpraxis selber forderte sie. Denn um sich auf das Opfer zünftig vorzubereiten, mußte eine Weihe (dikṣā) durchgemacht werden, die in Fasten, erzwungenem Stillsitzen in einer einsamen Hütte, Erhitzung durch ermüdende Anstrengungen und durch das heilige Feuer bestand und zu Verzückungen, Zungenreden und Vereinigung mit der Gottheit, ja nach brahmanischer Anschauung zur Vergottung führte. Die Vorbereitung zum Opfer und die ermüdenden Opferhandlungen wurden Tapas (Erhitzung) genannt: die Schaffung der Zauberkraft und das Herbeibringen der Götter hieß Yoga (Anschirrung). Allmählich wurden die asketischen Übungen auch vom Opfer getrennt vorgenommen: die Philosophie löste sich mehr von der Theologie und wurde zu einer philosophischen Mystik, die alle Opferhandlungen zu vergeistigen suchte, indem sie ihre Übungen und Erlebnisse allegorisch als Opferhandlungen deutete.

Ich bin der Ansicht — nach der Analogie primitiverer Völker — daß bei der Entwicklung zur philosophischen Mystik die Vorbereitung der Jünglinge zur Jünglingsweihe, die oft bis zu zwölf Jahren dauerte, eine wesentliche Rolle gespielt hat. Die Jünglinge lebten mit ihren Lehrern im Walde, mit allerhand asketischen Übungen, mit dem Studium der heiligen Lieder und Überlieferungen, vielleicht auch mit Meditationen beschäftigt. Während dieser Zeit ging der Lehrer vorgeblich schwanger mit ihnen; das heißt, es bestand ein enger seelischer Rapport zwischen Lehrer und Schüler, dessen Individualität gänzlich in der des Lehrers versunken war, bis er ihn als neuen Menschen wiedergebar, wodurch er „Zweimalgeborener", Wiedergeborener wurde. Während dieser Zeit hatten die ekstatisch Veranlagten unter ihnen allerhand merkwürdige Erlebnisse. Sie erlangten die geheime göttliche Zauberkraft, wurden brahman-durchdrungen: daher nannte man sie brahmacārin und ihre Vorbereitungszeit brahmacarya (Brahmanwandel). In Verzückungen fuhren sie gen Himmel, in des Totengottes Reich oder erschienen ihnen die Götter und Väter, in deren Gemeinschaft sie erst zu kriegstüchtigen und zeugungskräftigen Männern wurden. Die idealisierte Beschreibung dieser Erlebnisse finden wir in einem Lied des Atharvaveda (XI, 5), das auf jene Waldübungen bedeutsames Licht wirft.

Manchem der alten Lehrer und dem und jenem zum beschaulichen Leben veranlagten Jüngling mag es in der Einsamkeit des Waldes so wohl gefallen haben, daß er gerne der Welt auf immer entsagte, oder daß er, wenn er seinen Pflichten als Hausvater genügt hatte, des Treibens müde wieder in seinen Wald zurückfloh. Es wurde aus dem gelegentlichen Einsiedlertum, das einzelne wohl schon vor alters geübt hatten, eine anerkannte Einrichtung. So entwickelten sich die vier Āśrama (Lebensstufen) des Brahmanismus, in die der rechtschaffene Lebensgang

eingeteilt wurde. Die erste Stufe ist der schon genannte Brahmacarin, die zweite der gṛhastha (Hausvater), die dritte der vānaprastha (Waldeinsiedler), die vierte der bhikṣu oder sannyāsin (Bettler oder Entsagender), der nach erlangter Erleuchtung und befreit von allen sinnlichen Neigungen bettelnd im Lande umherzog und wohl auch bei Gelegenheit seine Weisheit verkündigte. Das Wort Bhikschu ist später die Bezeichnung für den wandernden buddhistischen Mönch geworden. Diese Entwicklung der indischen Mystik ist noch zu erkennen in den Büchern, die lose mit den Brahmana verbunden sind, in den Aranyaka (Waldbücher, weil die Übungen und Meditationen in der Einsamkeit des Waldes gemacht wurden), und in den Upanischaden, die zum Bedeutendsten gehören, was je an philosophischer Literatur hervorgebracht wurde.

Parallel mit dieser in der brahmanischen Literatur noch deutlich erkennbaren Entwicklung des religiösen Lebens in der brahmanischen Kulturwelt, die sich mutmaßlich etwa im Gebiet des heutigen Delhi und seiner nördlichen und östlichen Nachbargebiete abspielte, ging aber eine in manchem ähnliche in den mehr östlichen und nordöstlichen Gebieten, die später die Heimat des Buddhismus wurden. Der Brahmane war dort nicht zur Herrschaft gelangt. Dort waren offenbar die Adeligen, die Kriegerkaste, die Träger des geistigen Lebens, und manche unter ihnen hatten sich zu Philosophen und Mystikern entwickelt, die sogar Lehrer der Brahmanen wurden, wie zum Beispiel aus der Chāndogya-Upanischad erhellt. Es ist ferner wahrscheinlich, daß auch die atheistische Samkhyaphilosophie und der Yoga, auf die ich noch zurückkommen werde, in den adeligen Kreisen der östlichen Länder Magadha und des angrenzenden nördlichen Gebietes, in dem auch Kapilavastu, die Geburtstadt Buddhas lag, entstanden sind. Dieses nichtbrahmanische, arische Element ist in der indischen Religionsgeschichte deswegen viel zu wenig beachtet worden, weil seine Herkunft in der erhaltenen Literatur fast verwischt ist.

Aber in einer merkwürdigen Gestalt des Atharvaveda, der etwa zur Zeit der Brahmana gesammelt worden und teilweise entstanden ist, in dem Vrātya (Wanderer), sehen wir noch den wilderen Vorläufer des späteren Yogin (Fakir, Abb. 26, 27 und 28), der sich durch Versenkung mit dem Urgrund aller Dinge vereinigt oder in gänzlichem Verlöschen des Bewußtseins Erlösung von allen irdischen Fesseln erstrebt. Dieser „Wanderer“ war ein typischer Wildekstatiker der Kriegerkaste, der nicht im Zusammenhang mit Opferzeremonien und durch Theologisieren, sondern durch seltsame Übungen seine mystischen Erlebnisse anstrebte. Nach dem XV. Buch des Atharvaveda machte er auf einem kunstvollen Sessel, auf dem er mit einleitendem und unterbrechendem „Om“, der heiligen Silbe der späteren Mystik, seltsame Weisen sang oder summte, anstrengende Sitz- und Atemübungen. Oder er stand ein ganzes Jahr auf einem Bein: er zog mit großem Aufzug und Gefolge im Lande umher, führte wilde Tänze auf und trank wohl auch berauschende Getränke. Durch diese Übungen erlangte er gewaltige Macht, so daß sein idealisiertes Vorbild als der Erzeuger des Adels gelten konnte: er schuf Segen für Haus und Hof, da er die rechten Zeiten für die wunderwirkenden Opfer erschaute. In seiner Verzückung dehnt sich seine Seele, wird zum Ozean: er fliegt bis ans Ende der Erde. Die Götter und allerhand mächtige Potenzen nehmen Wohnsitz in ihm oder nahen sich ihm als Diener, so daß jeder Wunsch sofort zur Tat wird. Er geht mit den Göttern in Sonne und Mond ein, so ihren Lauf und ihre Kräfte ordnend. Ja, er wird mit den Göttern einer Unsterblichkeit teilhaftig und geht endlich im All auf. Wir haben hier die älteste Gestalt des Yogin, soweit sie sich in der Literatur nachweisen läßt, vor uns. Dieser Kriegerekstatiker kam schon frühe in der Entwicklungszeit, von der wir reden, mit den brahmanischen Philosophen und Mystikern in Berührung. Dieser Kriegerheilige des Ostens wurde von den Brahmanen, unter denen die Mystik ebenfalls Fortschritte gemacht hatte, und wo ebenfalls Asketen (śramaṇa, Pali: samana, wovon das bekannte sibirische Wort Schamane, über den Buddhismus in Tibet, stammt) sich ausgebildet hatten, die zum Teil mit

den priesterlichen Brahmanen im Streit lagen, als geistesverwandter Bruder anerkannt und wohl zum Unterschied vom brahmarṣi (dem brahmanischen Heiligen) rājarṣi (königlicher oder adeliger Heiliger) genannt. Ein großer Teil der edleren Übungen der Kriegerheiligen, so vor allem die Atem- und Stehübungen sowie das Summen des Om, wurde von den Brahmanen übernommen, mit ihren eigenen Übungen vereinigt, und beide wurden dann weitergebildet. Auch die Krieger des Ostens werden ihre Praxis weitergebildet und veredelt haben.

So entstand im Laufe von Jahrhunderten der Yoga mit seinen acht Yogaṅga (Arten von Übungen zur Erlangung der Erlösung) (Abb. 3). Diese sind: 1. Yama (Zucht), Halten der fünf großen Gebote, nicht zu töten, nicht zu lügen, nicht zu stehlen, keine Unkeuschheit zu begehen und keine Geschenke anzunehmen, die zum Sinnesgenuß dienen. — 2. Niyama (Observanz), Beobachtung von Reinigungsvorschriften, Genügsamkeit, Askese (tapas), Rezitationen von Sprüchen, besonders Wiederholung der Silbe Om, Gottergebenheit. — 3. Āsana (Sitzart), bestimmte Sitzarten zur Beförderung der Gesundheit und der Konzentration. Als die Normalzahl werden vierundachtzig angegeben, die zum Teil in den späten Büchern über Hathayoga (der niedere, gewaltsame Yoga), ausführlich beschrieben sind. Im Unterschied vom Hathayoga befaßt sich der Rajayoga mehr mit Gedankenübungen; doch sind im klassischen Yoga beide verbunden, wenn auch dem höheren Yoga mehr Raum gestattet ist. Schiva, der Herr aller Yogin, hat diese vierundachtzig aus den ursprünglich 8400000 Sitzarten ausgewählt. Dies ist ein Stückchen echt indischer Übertreibung. — 4. Prāṇāyama (Beherrschung des Atems), Ausatmen, Atemanhalten, Einatmen in regelmäßigem Wechsel, wobei das Anhalten langsam ins Endlose ausgedehnt werden muß. — 5. Pratyāhara, Zurückziehung der Sinne von der Außenwelt. — 6. Dhāraṇa („Festlegung" des Denkorgans): das Denken, von allen sinnlichen Einflüssen befreit, wird auf einen bestimmten Gedanken oder Punkt (Nabel, Nasenspitze, Ort zwischen den beiden Augen) festgelegt. — 7. Dhyāna (Kontemplation); im Buddhismus über die Wahrheiten vom Leiden und über den achtfachen Pfad und so weiter. — 8. Samādhi (Versenkung); es gibt eine bewußte und eine bewußtlose Versenkung. Die letztere führt zu mokṣa (Erlösung), im Buddhismus zum Nirvana.

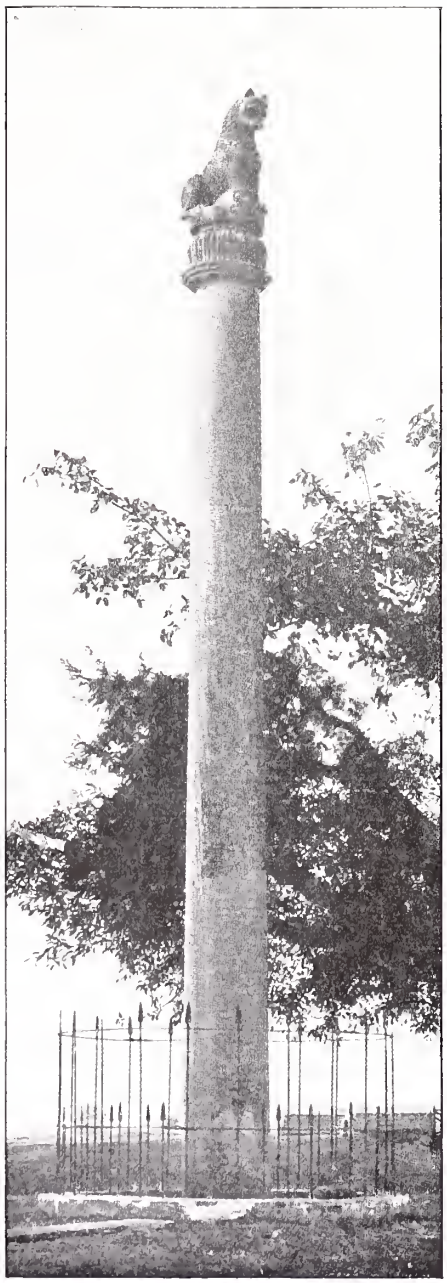


Abb. 39. Löwensäule (Stambha) des Aschoka in Lauriya. Um 250 vor Christus.

Mit dieser Schilderung habe ich dem Gang der Entwicklung weit vorausgegriffen. Doch muß sie geraume Zeit vor der Entstehung des Buddhismus, also vor Beginn des fünften Jahrhunderts vor Christus, zu Ende gekommen sein, denn

der Buddhismus hat diese ganze Versenkungspraxis vom Yoga übernommen und für seine Zwecke ausgebaut. Ehe ich aber auf die religiösen Ideen eingehe, die in dieser Zeit zur Ausbildung kamen, und die schließlich zur Entstehung oder höchsten Entwicklung der großen Religionen Jinismus und Buddhismus um die Wende des sechsten und fünften vorchristlichen Jahrhunderts sowie der sechs großen philosophischen Systeme Indiens geführt haben, will ich meine kurze Schilderung der indischen religiösen Entwicklung zu Ende führen.

Während der Zeit der Brahmana und Upanischaden waren die Arier mehr und mehr nach Osten vorgedrungen; die Ureinwohner kamen unter den Einfluß der brahmanischen Religion. Königreiche erstanden, diejenigen von Magadha und Koschala, etwa in der mittleren Gangesebene, von bedeutender Ausdehnung mit großen Hauptstädten, in denen Industrie und Kunst blühten, vielleicht, weil in jenen Reichen die Priester nicht die unbedingte Oberherrschaft hatten. Der Verkehr zwischen den Reichen war sehr rege. Der Handel wuchs; selbst Schiffahrt auf dem Indischen Ozean kam in Schwung. Durch den Verkehr indischer Matrosen mit babylonischen Kaufleuten wurde die Schreibkunst in Indien bekannt. Die Sanskritschrift ist semitischen Ursprungs, wie die ältesten Inschriften zeigen. Sie wurde jedoch aus Mangel an geeigneten Schreibbehelfen erst Jahrhunderte nachher zu literarischen Zwecken benützt. Die alten Gesänge, Formeln und Überlieferungen wurden vielmehr auswendig gelernt und mündlich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt. Zu Taxila, im Nordwesten des Pandschab, entstand eine große brahmanische Universität; die indische Kultur wurde durch diese Ereignisse bereichert und erweitert, und es ist wohl zu begreifen, daß gegen Ende dieser Zeit, etwa um 500 vor Christus, das große Nationalepos der Inder, das Rāmāyaṇa, in seiner ersten Fassung entstand. Seine letzte Form erhielt es freilich erst nach Jahrhunderten. Allerdings erschöpfte sich die Schwungkraft des indischen Geistes bei dem starken Verbrauch in der Verarbeitung all des Neuen bald, und etwa im sechsten Jahrhundert muß eine starke Kulturmüdigkeit, ein weltschmerzlicher Pessimismus eingesetzt haben, der den Buddhismus vorbereitete. Die Sehnsucht nach Erlösung wuchs ins Riesengroße. Karma-Mārga, der Weg der Werke (Opfer), wie ihn die Priester verfolgten und lehrten, Jñāna-Mārga, der Weg des Wissens, der Erkenntnis, den die mystischen Philosophen zur Erlangung der Befreiung der Seele aus den irdischen Banden empfahlen, Bhakti-Mārga, der Weg der Hingabe oder der gläubigen Liebe, der Weg der Mystiker der Gottesminne, deren Heimat wohl in den Kschatriyaländern südlich von Delhi zu suchen ist, und die um die Wende unserer Zeitrechnung zur Blüte kam: sie alle suchten die friedlose Seele, die nach der nun ausgebildeten Lehre der Seelenwanderung und Wiedervergeltung von Existenz zu Existenz wandern mußte, bis der letzte Rest von Schuld abgetragen war, hinzuführen zum großen Jenseits von Freude und Leid, zum erhabenen Stillewerden im Absoluten. Buddhas Botschaft ist eine eigenartige Verschmelzung der beiden letzten Wege, bei der Gott und Seele verflog in ein unbekanntes Etwas — oder Nichts? — den Zustand des Nirvana. Diese Entwicklung kommt zu Ende etwa 480 vor Christus.

Mit dem Jinismus und Buddhismus hatte sich der religiöse Genius der indischen Völker auf Jahrhunderte erschöpft. Von 480 an bis etwa 200 vor Christus können wir eine sehr fleißige scholastische Periode feststellen, in der die großen Schöpfungen der vorausgegangenen Jahrhunderte gedanklich und religiös verarbeitet wurden. Hand in Hand damit ging eine eifrige Missionstätigkeit des Buddhismus, der sowohl den Brahmanismus wie seine Schwesterreligion, den Jinismus, bald überflügelte, das mittlere Indien, wenigstens äußerlich, unter dem buddhistischen Konstantin, Aschoka, der den Buddhismus zur Staatsreligion erhob, ganz für sich gewann und bis hinunter nach Ceylon, hinein nach Zentralasien und Persien, später sogar nach Birma und China seine Sendboten schickte. Dieser ungeheure Erfolg der Religion scheint ein Geheimnis:

es liegt ohne Zweifel in der überragenden Persönlichkeit des Buddha verborgen. In diese Zeit fiel auch der glänzende Kriegszug Alexanders des Großen nach Indien (326 vor Christus). Er hinterließ aber keinen nachhaltigen Eindruck. Wie der Urwald vor einem Wettersturm hatte sich Nordindien unter dem Ansturm der griechischen Heere gebückt. Als sie vorübergedonnert waren, stand es elastisch wieder auf, ohne Spuren der Verwüstung, und ging ungestört seinen uralten Gedanken nach. Nie hat fremder Einfluß eine grundlegende Wandlung des indischen Denkens und Fühlens bewirkt. Über den weiten Ebenen des Ganges schwingt Ewigkeit ihre Kreise, und Indien bleibt in allem Wandel der Jahrtausende seit dem großen Schritt von der vedischen zur nachvedischen Zeit, der erst der Schritt ins eigentliche Indien war, das gleiche.

Als Gegengewicht gegen die Erfolge des Buddhismus eroberte sich der Brahmanismus langsam die südindische Halbinsel. Scholastik und Missionstätigkeit gehen, wie auch im Christentum zur Zeit des Mittelalters, Hand in Hand, gleichsam als ob sich die Gemeinschaft unbewußt ein Gegengewicht gegen gänzliche Verknöcherung schaffen wollte. Ein weiteres Gegengewicht gegen scholastische Verknöcherung bildete die religiöse Kunst, die seit dem Emporblühen des Buddhismus in Statuen und Tempeln sich auslebte und im Laufe von mehr als einem Jahrtausend Kunstwerk um Kunstwerk als Ausdruck tiefer religiöser Ergriffenheit schuf, die aller-

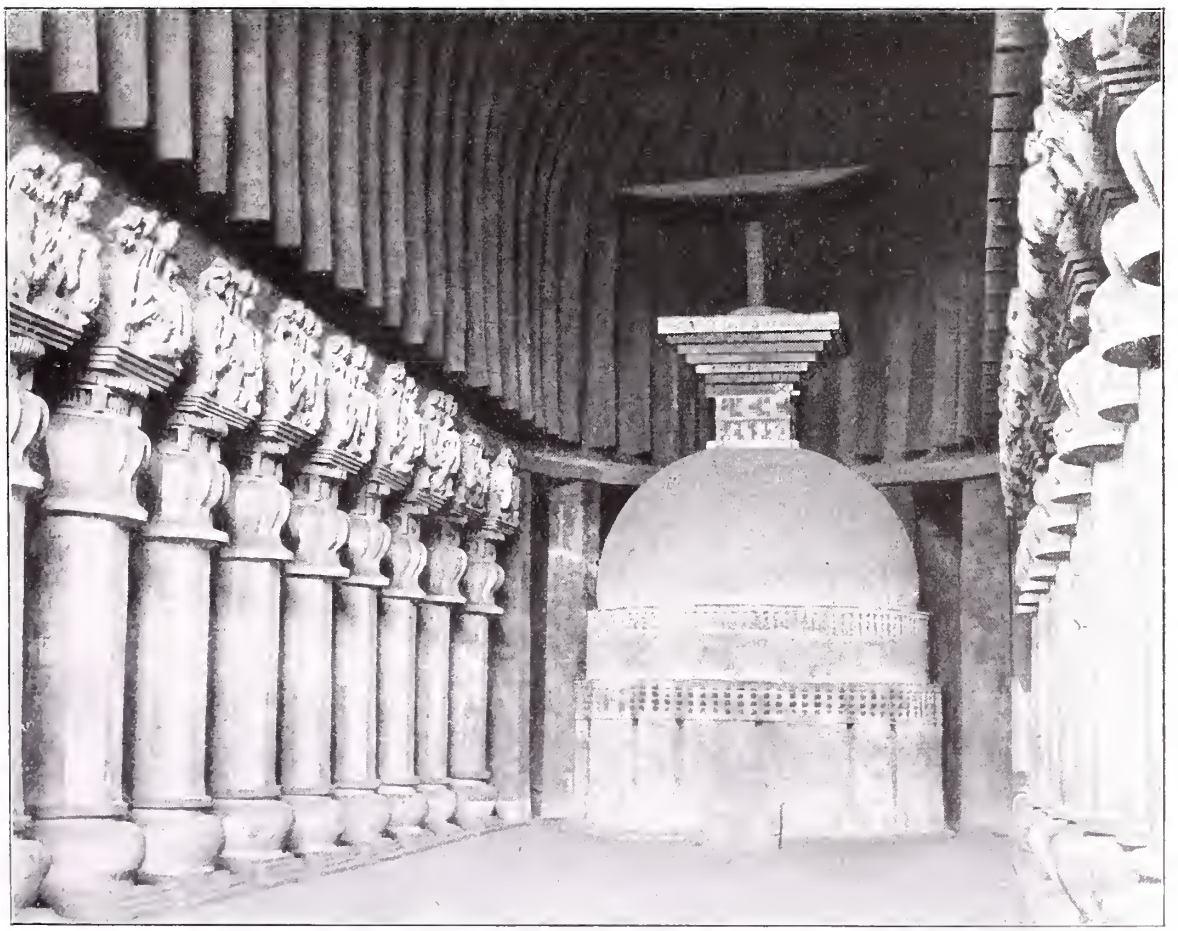


Abb. 40. Inneres eines Chaitya mit Stupa. Felsentempel von Karli. Erstes Jahrhundert vor Christus.

dings oft in scheinbarer sinnlicher Zügellosigkeit zum ästhetischen Bacchanal wird, das die Seele mehr in die Bande des Irdischen verstrickt, als sie davon löst.

Der literarische Niederschlag dieser Zeit findet sich in wohlgeordneten Handbüchern oder Leitfäden (Sūtra, in der Palisprache: Sutta) brahmanischer und buddhistischer Herkunft, welche die Hauptgedanken in kurzen, ohne Erklärung unverständlichen Sätzen oder eher Wortverbindungen wie Perlen an einem Faden aufreihen, wodurch das Auswendiglernen erleichtert wird. Die wichtigsten Sutren sind die mit dem religiösen Zeremoniell zusammenhängenden (es gab auch Sutren über die Aussprache, die Grammatik, die Etymologie, über die Metren, über Astronomie), nämlich die Śrauta-Sūtra, die sich mit den Opfern beschäftigen, die Gṛhya-Sūtra, die häusliche Zeremonien umfassen, und die Dharma-Sūtra, die Lebensregeln und Gesetze enthalten. Die Brahmanen hatten sich schon früher in viele Schulen geteilt, und jede Schule hatte ihre eigene Sammlung von Sutren, die alle die genannten Gegenstände umfaßten. Ihre Sprache ist Sanskrit (die „geschliffene" Sprache), das durch einen großen Grammatiker, Pāṇini, der an der Universität Taxila blühte, festgelegt worden war, und das sich einigermaßen unterschied vom alten vedischen Sanskrit. Das Volk aber sprach verschiedene Dialekte, die unter dem Namen Prākṛta (die „natürliche" Sprache) zusammengefaßt werden.

Hier als Beispiel ein Stück aus einem Schrauta-Sutra: „1. Nun also das Recht. — 2. Handlungen fruchtbegleitet. — 3. Von allen ohne Ausnahme. — 4. Aber menschlicher Wesen wegen der Kraft zu unternehmen. — 5. Krüppel, Unwissende, Verschnittene, Schudra ausgenommen. — 6. Der Brahmanen, der Adeligen (Krieger), der Bauern nach Offenbarung. — 7. Ein Weib ebenfalls ohne Ausnahme." Der Uneingeweihte kann darin wenig Sinn entdecken. Dem Eingeweihten erschließt sich der Zusammenhang etwa folgendermaßen: „Nun also, das Recht, Opferhandlungen zu vollziehen, will hier niedergelegt werden. Opferhandlungen sind begleitet von Früchten, wie Reichtum, Himmel und so weiter. Man sollte erwarten, daß alle lebenden Wesen ohne Unterschied das Recht haben, Opferhandlungen zu vollziehen, da sie alle Frucht begehren. Aber das Recht steht nur menschlichen Wesen zu, da sie allein die Fähigkeit haben, Opferhandlungen zu vollziehen. Krüppel und im Veda Unerfahrene, Verschnittene und Schudra sind ausgeschlossen. Das Recht steht nur Brahmanen, Kriegern und Bauern zu. Schudra sind ausgeschlossen nach der Vorschrift der Veden. Das Weib hat ebenfalls ein Recht dazu, da kein Unterschied besteht zwischen einem Weib und seinem Gatten." Manche Sutren, so zum Beispiel die Vedānta-Sūtra des Bādarāyaṇa, die zu den wichtigsten philosophischen Texten Indiens gehören, sind noch viel gedrungener, und es braucht unendliche Mühe, sie zu verstehen. Diese Sutren zeigen eine Seite des indischen Geistes, die man sonst leicht übersieht, in besonderem Lichte, nämlich einen schroffen Rationalismus, der imstande wäre, die tiefsten Wahrheiten in algebraischen Formeln auszudrücken. Die buddhistischen Sutta dagegen sind viel mehr mit pulsierendem Leben erfüllt und gehören zu den schönsten Erzeugnissen der buddhistischen Literatur.

Noch eine andere große literarische Schöpfung, in der Indiens Genius noch einmal einen hohen Flug wagte, fällt in diese Zeit: die erste Fassung des großen Epos Mahābhārata, die Geschichte der Bharata, eines alten arischen Heldengeschlechtes, und vor allem des furchtbaren Bruderkriegs der blutsverwandten Geschlechter der Paurava und Pāṇḍava, die einander auf dem Kurufelde in der Nachbarschaft des heutigen Delhi in furchtbarem Morden vernichteten. Die unheimliche Tragik des Geschickes dieser Geschlechter erinnert uns an das Nibelungenlied. Der indogermanische Geist brach noch einmal in düsteren Flammen hervor, um langsam in der schweren indischen Luft zu verschwelen. Im Lauf von etwa einem Jahrtausend wurde dem Gedicht, in dessen erster Fassung der spätere Gott Krischna noch als Mensch auftritt, während er in der zweiten ein Halbgott und in der dritten Fassung ein Gott ist, eine solche Summe

Abb. 41. Eingang eines Chaitya. Felsentempel von Ajanta. Fünftes Jahrhundert nach Christus.

von Sagen, Sinnsprüchen, philosophischen und theologischen Abhandlungen einverleibt, daß es mit dem angehängten neunzehnten Buche den Riesenumfang von hunderttausend Doppelversen erreichte. Das Werk hat heute in Indien fast kanonisches Ansehen; es wird smṛti (heilige Überlieferung) und śāstra (Lehrbuch der Moral und der Philosophie) genannt und ist neben dem Ramayana das allgemeine Erbauungsbuch der heutigen Hindu.

Das ungeheure Werk enthält in seinem sechsten Buche die Bhagavadgita, den „Gesang des Erhabenen", das berühmteste religiöse Gedicht Indiens, das Krischna vor der Schlacht auf dem Kurufelde, als seinem Wagenlenker Arjuna im Anblick des blutsverwandten feindlichen Heeres das Herz in Schmerz vergehen wollte, gesprochen haben soll, um den zögernden Arjuna zu seiner Pflicht zurückzurufen. Ich werde auf dieses Gedicht, das für die indische Religion von höchster Bedeutung ist, noch einmal zurückkommen. Daß das Mahabharata auch voll poetischer Schönheit ist, zeigt meine nachstehende Nachdichtung eines anmutigen Erlebnisses aus dem dritten Buche. Ich wähle diese Stelle, weil sie die poetische Umbildung eines alten Fruchtbarkeitszaubers ist, bei dem ein geweihter Jüngling sich mit einem Mädchen des Landes vereinigen mußte, um Regen und Fruchtbarkeit für Feld, Vieh und Menschen zu schaffen.

Gazellenhorn und Schanta

„Gazellenhorn“, der Sohn eines Büßers und einer Gazelle, schildert seinem Vater die erste Begegnung mit einem Mädchen, der Königstochter Śāntā, die er in völliger Unkenntnis des anderen Geschlechts für einen Büßerknaben gleich ihm selbst hält. Das Mädchen war vom Volke in den Wald geschickt worden, um den Büßerknaben ins Land zu locken, damit er sich mit ihm vereinige, um die vorhandene Dürre abzuwenden, die das Land heimsuchte.

Und also sprach Gazellenhorn:
„Ein Büßerjüngling, lieber Vater,
Ist heute früh bei mir gewesen.
Ein Jüngling mit geflochtenem Haar,
Das bunt zwei Wunderblumen zierten.
Zart von Gestalt, nicht klein, auch nicht zu groß,
Vornehm und hold sein Angesicht,
Die Augen lotusgleich und glänzend
Wie die der schönen Rauschtrankнymphe.
Sein Leib war kosig weich und warm,
Die Zähne wohlgefügt und schimmernd,
Wie Perlen aufgereiht an goldenem Faden,
Der glänzend braune Hals stand schlank
Mit feinem Schwung auf zierlich schmalen Schultern,
Wie heiliger Feigenbaum aus dunklem Sockel strebt.
Über den schmalen Hüften,
Die ein goldener Gürtel schmückte,
Wölbte sich hoch die schöngeformte Brust,
O Vater, ganz berückend schön!
Die Füße so vollkommen in Gelenk und Form
Wie eines Meisters Lied. Die Hände
Süßtriefend und wie Flechtwerk fein gefügt.
Seltsam war sein Benehmen: wie der Schwäne,
Die liebestrunken auf dem Teich sich tummeln,
Und seiner Lieder hellaufklingender Schmelz
Ergriff das Herz mir tief mit seltener Lust.
Ja, wenn er sprach, erklang's so lieblich,
Wie wenn die Nachtigall in Büschen singt.
Und sah ich seinen rosenroten Mund,
So hüpfte mir das Herz voll süßer Freude.
Lieblich wogte sein Atem, wie der Duft,
Der leis im Honigmond durch Wälder zittert.
Ich konnte mir nicht helfen, Vater,
Ich sog ihn ein, so wie man selig Soma schlürft!
Dann griff er spielend mit der Hand
Nach einer Frucht, so rund und leicht,
Und warf sie auf den grünen Rasen,
Daß sie vergnüglich auf und nieder tanzte,
Wie er sie sing und wieder fallen ließ.
Dann springt er auf und dreht
Anmutig sich im Kreise wie ein Bäumchen,
Das leicht beweglich tanzt im Morgenwinde.
Plötzlich umfängt er mich, legt seine Brust
Mir an die Schläfen, neigt dann schnell
Den holden Mund, um ihn
Auf meinen Mund zu pressen.
Das gab ein klein Geräusch und machte,
O lieber Vater,
Daß mir ein Schauer durch die Glieder lief ...
Ich pflückt' ihm unsere Früchte, aber er
Schlug sie mir aus und bot mir andere an,
Wie ich sie niemals aß, so reich an Saft
Und süßer Köstlichkeit, und gab mir einen Trunk,
Der rieselte durch alle Glieder mir wie Götterwein.
Ich war berauscht und fühlte
In seligem Taumel unter mir
Die feste Erde wanken.
Ach Vater mein, seit jener Stunde scheint mir,
Als hätten Blumenkränze,
Die er wie Schlingen hinwarf, mich zu fangen,
Geheim um meine Füße sich geschlungen
Und zögen mich mit Zauberkraft zu ihm,
Der wegging, sich zu bergen
In seiner fernen Büßerhütte.
Ach Vater, ich kann nichts mehr denken
Als nur an ihn.
In meinen Gliedern brennt ein Feuer,
Ein Wunsch füllt meine Seele:
Ihm nah zu sein, ihn her zu mir zu führen,
Daß er auf immer bei mir sei.
Ach Vater, laß mich gehen, ihn zu suchen!
Ich will erkunden, welcher Art sein Büßertum.
Denn schöner dünkt's mich als das deine, Vater,
Das ich bei dir gelernt die langen vielen Jahre.“

„Weh!“ rief der Vater,
„O mein Sohn — nimm dich in acht!
So gehen Teufel um in unserem Wald!
Mißtraue ihnen! Solche Anmut ist die Hülle
Der argen Bosheit, die sie hegen,
Um frommen Büßern listig
Den engen Himmelspfad zu sperren.“

Kaum war der Vater fort, entfloh Gazellenhorn.
Sehnsuchtgetrieben suchte
Und fand er seinen jungen Freund
Und ward mit ihm zu einem andern Büßertum vereint.

Etwa vom ersten Jahrhundert vor Christus an beunruhigten wilde Horden verschiedenen Stammes aus Zentralasien die Grenzen Indiens. Sie brachen schließlich in Massen über die afghanischen Berge, überschritten den Indus im Norden und Süden, warfen das Reich der schwachen Nachfolger Aschokas, deren buddhistische Religion ihre kriegerischen Fähigkeiten vernichtet hatte, vollends über den Haufen und zogen raubend, sengend und brennend durch die Länder. Die Auflösung des Reiches der Dynastie Aschokas führte zu vielen Umwälzungen. Gewalttat und Revolution herrschten in Nord- und Zentralindien. Diese Zersetzung wühlte die Gemüter tief auf und bereitete sie zu einer neuen religiösen Entwicklung vor, die schließlich zu der Herrschaft des schon in Ansätzen vorhandenen Inkarnationsglaubens führte, nach dem die höchste Gottheit Vischnu in ihrer Liebe immer wieder in Zeiten großer Not in Fleischesgestalt auf die Erde niedersteigt, um als Heiland und Erlöser die Menschen zu trösten und zu erretten. Die Zentralgestalt dieses Glaubens ist Krischna, die höchste Menschwerdung des Gottes Vischnu. Zunächst aber übte das neugegründete Skythenreich der Kuschana unter seinem großen Herrscher Kanischka, der etwa um 80 nach Christus den Thron bestieg und zu Peschawar, der Hauptstadt, Hof hielt, einen bestimmenden Einfluß auf die religiöse Entwicklung Indiens aus. Peschawar wurde ein Zentrum der Kultur, wo Einflüsse Persiens und selbst des römischen Weltreiches sich bemerkbar machten. Die Herrscher des neuen Reiches, unter deren glänzender Regierung eine neue, griechisch-indische Kunst, die gandhārische, aufblühte, scheinen versucht zu haben, dem Brahmanismus, Zoroastrianismus und Buddhismus Heimat in ihrem Reiche zu schaffen: Kanischka ließ zum Beispiel Reliquien des Buddha in einem Stupa zu Peschawar beisetzen. Aber während in der Gegend von Peschawar der Buddhismus die Oberhand gewann, stiegen im mittleren Nordindien, mit dem Emporkommen der Schunga in Magadha, die Brahmanen zur Macht empor. Buddhismus und brahmanischer Hinduismus standen einander von jetzt an als Rivalen gegenüber, einander gegenseitig beeinflussend und um die Oberherrschaft ringend, bis schließlich, nicht ohne schweren, zum Teil blutigen Kampf, der Buddhismus unterlag und als ein Geächteter aus dem Lande seiner Geburt weichen mußte. Vielleicht trug die Spaltung des Buddhismus in zwei Konfessionen, die im Reich der Kuschana sich vollzog, zu dieser seiner Niederlage bei. Einzig Buddha blieb als Menschwerdung Vischnus zurück. Es scheint, daß selbst brahmanischer Haß seiner erhabenen Gestalt nichts anzuhaben vermochte.

Der Glaube an Inkarnationen (Sanskrit: avatāra), Fleischwerdungen der Gottheiten, besonders des obersten Gottes des heutigen Hinduismus, Vischnu, ist im indischen Volke tief eingewurzelt. Nicht nur in alten Helden und Religionsstiftern und seltsamen Tiergestalten hat sich die Gottheit verkörpert; auch heute noch erkennen die Inder in einem Menschen, der irgendwie Eindruck auf sie macht oder ihnen große Wohltaten erweist, den Glanz der inkarnierten Gottheit. So geschah es mir selbst bei der Einweihung eines Kosthauses, das ich Schülern eines Gymnasiums erbaut hatte, daß ich in der üblichen Lobrede von einem der Schüler zur Würde einer Inkarnation des Gottes Krischna erhoben wurde. Und selbst in der Sprache zeigt sich die große Vorliebe für diese Idee an. Ist einer schön und voll Liebesgewalt, so heißt er Inkarnation des Kāma, des Liebesgottes, ein solches Mädchen Inkarnation der Rati, der Liebesgöttin. Aber dieser Sprachgebrauch stellt eine Verflachung der Idee dar. In ihrer Tiefe ruht ungeheure religiöse Gewalt, die eine ergreifende Inbrunst der Verehrung, Kunstwerke und Dichtungen von unvergänglichem Werte geschaffen hat. Was sollte die menschliche Seele auch mächtiger ergreifen als der Glaube, daß die Gottheit in ihrer Liebe in Fleischesgestalt aus ihrem Himmel auf die Erde herniedersteigt, um die Menschen zu erretten von allerlei Nöten! Die Entwicklung dieses Glaubens im Lauf der Jahrhunderte, die sich in der religiösen Literatur Indiens noch nachweisen läßt, wie besonders Jacobi und Garbe in scharfsinnigen Untersuchungen gezeigt haben,

gehört zu den interessantesten Erscheinungen der Religionsgeschichte. Denn die Geschichte dieser Entwicklung zeigt uns sozusagen Gottheiten im Werden — die zwei höchsten Inkarnationen wurden auf immer als neue Götter verehrt — und wir sehen staunend, wie aus dürftigen Anfängen sich eine erhabene Idee im religiösen Gemüte emporarbeitet oder ihm langsam aufleuchtet.

Da die wichtigen Inkarnationen alle mit dem Gott Vischnu verbunden sind, müssen wir zunächst einen kurzen Blick auf die Entwicklung dieser Gottheit seit der vedischen Zeit werfen. Im Rigveda nimmt er, obwohl sein Name zu den heiligsten gehört, als Sonnengott keine hervorragende Stelle ein. Es wird von ihm nur erzählt, daß er das ganze Universum mit drei Schritten durchmessen habe, ein Hinweis auf die drei Stationen des Lichtes am Morgen, Mittag und Abend. Sein dritter Schritt trägt ihn in geheimnisvolle Himmelsfernen, und später verbindet sich mit dem Sitze Vischnus die Vorstellung der höchsten Himmelswelt. Im Rigveda erscheint er innig verbunden mit Indra, dessen Attribute er im folgenden zum Teil annimmt; wie jener wird er zuerst vor allen Dingen auch Dämonenbezwinger. Später tritt er an die Stelle des Prajapati, des Schöpfergottes, und wird endlich in eins mit Nārāyaṇa gesetzt, der von den Indern selbst als „der über den Wassern Schwebende" erklärt wird, aber wahrscheinlich ein Doppelgänger des göttlichen Urmenschen Purusha ist, aus dem die Welt sich in gewaltigem Opferfest unter Beisein der Götter erschuf. So wurde aus dem alten Sonnengott des Rigveda langsam der höchste Schöpfer und Erhalter der Welt. Die Gründe dieser Verwandlung vermögen wir nicht mehr zu erkennen. Es mag wohl so gegangen sein, daß irgend eine Sippe, bei der Vischnu verehrt wurde, durch einen bedeutenden Menschen die geistige Vorherrschaft gewann, oder daß ein einzelner gottergriffener Verehrer des Vischnu die Größe und Güte seiner Gottheit mit Inbrunst und Hingabe verkündigte, wie Vasishtha, der Sänger und Verehrer Varunas, diesen als höchsten Gott pries. Diese Verkündigung faßte das Herz des Volkes; es begann, ihm eifriger zu dienen, und langsam verbanden sich mit dieser Gottheit alle höchsten religiösen Erlebnisse und Ideen. Zur Zeit der späteren Upanischaden geschah dann eine Verschmelzung dieser mehr volkstümlichen Religion mit der philosophischen Mystik, nach der die Gottheit in der Seele des Menschen sich offenbart. Erst aus diesem Mutterboden konnte der lebensvolle und religiös tiefe Glaube an die Inkarnationen erwachsen.

Die ersten Formen des Inkarnationsglaubens scheinen indessen eine andere Wurzel gehabt zu haben als die der Erkenntnis, daß Göttliches sich im Menschen offenbart. Nach dem Śatapatha-Brahmaṇa schafft Prajapati, nachdem er die Gestalt einer Schildkröte angenommen hatte, die Wesen, während er an einer andern Stelle mit Kaśyapa („Schildkröte", eine der kleineren Schöpfergottheiten) in eins gesetzt wird. Wir dürfen annehmen, daß schon frühe bei alten Ariern oder bei indischen Ureinwohnern die Schildkröte ein heiliges wundertätiges Tier war, das unter dem Einfluß des Brahmanismus zu einer niederen Schöpfergottheit sich wandelte. Ferner wird im Schatapatha-Brahmana gesagt, der Eber Emuṣa habe die Erde aus dem Urmeer, in das sie versunken war, emporgehoben, wodurch er sich das Wohlwollen Prajapatis erwarb, während im Taittirīya-Brahmana gesagt wird, Prajapati selbst habe in Gestalt eines Ebers die Erde emporgehoben. Wir stoßen also hier auf die Idee, daß der Schöpfergott sich in einem Tier verkörpert und große Wundertaten verrichtet. Die andere Idee blickt aber noch durch, daß die genannten Tiere selber diese Wundertaten, wie Schöpfung und Rettung der Erde, vollbracht haben. Wie erklären wir diesen Widerspruch und die seltsame Idee der Verkörperung des höchsten Gottes in einem Tier? Wir tun hier einen Blick hinein in die Geheimnisse der Entwicklung des Hinduismus. Der Glaube, daß Tiere göttlicher Art und Kraft die Wesen schaffen und rettende Taten vollbringen (Abb. 20), gehört in den Bereich ältester religiöser Anschauungen. Solche waren wohl herrschend unter den Ureinwohnern Indiens und bei mehr abgelegenen

arischen Stämmen, die stark unter den Einfluß der Ureinwohner gekommen waren. Als die Brahmanen den Versuch wagten, die indischen Völker immer mehr unter die Herrschaft ihrer Religion zu bringen, stießen sie da und dort auf solche Tiergottheiten (Abb. 25 und 31), deren Schöpfungsmythen immerhin einigen Zusammenhang mit ihrem Schöpfergott herstellten. Zuerst wurde Freundschaft geschaffen zwischen den beiden, Schöpfertier und Schöpfergott, endlich aber der letzte Schritt gewagt und die Tiergottheit als eine Fleischwerdung des Gottes erklärt. Diese Entwicklung bahnte sich an im Zusammenhang mit Prajapati, dem Schöpfergott, und als dann dieser und sein Doppelgänger Narayana mit Vischnu in eins gesetzt wurden, brachte man die schon vorhandenen Avatara mit ihm in Beziehung und setzte die Entwicklung in der angefangenen Richtung fort. Inwiefern das ein Theologenkniff, inwiefern es religiöse Einfühlung und Annäherung an die niederen religiösen Formen war, läßt sich natürlich nicht sagen. Es war wohl beides. Bis auf die allerletzte Zeit hinaus hat so die brahmanische Religion zum Beispiel auch die niedersten Gottheiten Südindiens aufgesogen.

Zahllos wurden die Avatara Vischnus, und als die Zahl der Fleischwerdungen mehr oder weniger kanonisch abgeschlossen war, erklärte man die Götter, die man noch weiter aufnehmen wollte, als Manifestationen des obersten Gottes. So gelang es dem Brahmanismus, die ganze niedere Götterwelt der Ureinwohner aufzusaugen und diese wenigstens oberflächlich zu brahmani-

Abb. 42. Großer Stupa von Mangalaceti in Pagan (Birma). Neuntes bis dreizehntes Jahrhundert nach Christus. L. d. D.

sieren. Selbst das Gelichter der zahllosen Dämonen, der Dorf-, Feld- und Waldteufel, die vor allem in Südindien überall ihr unheimliches Wesen treiben, und die vom niederen Volk als amma (Mutter, Vater) meistens mit blutigen Opfern verehrt und in wildekstatischen Tänzen beschworen werden, dürfen ihren Wohnsitz ungestört unter der Herrschaft Vischnus an Wegen und in Feld und Wald in ungeschlachten Bildern oder Steinhaufen und Pfählen aufschlagen. Der Gewinn war der Sieg des Brahmanismus in ganz Indien, aber der Preis, den er zahlte, war hoch, vielleicht zu hoch. Das brahmanische System wurde beladen mit einer solchen Masse niederer Religionsformen, daß die großen Gedanken der indischen Religion und Philosophie, sooft sie sich auch zu hohem Wuchse und schönster Blüte ans Licht rangen, immer wieder von diesem Unterholz und Schlingwerk religiöser Gestaltung erstickt wurden. Diese niederen Religionsformen sind für den modernen Hinduismus der Meltau, der auf dem religiösen Leben des indischen Volkes liegt. Der Brahmanismus kannte keine Klarheit und Folgerichtigkeit. Er huldigte der richtigen Einsicht, daß alle Religionsformen bis zu einem gewissen Grade schließlich der Ausdruck desselben religiösen Instinktes, also in gewissem Sinne „Offenbarungen" des einen Gottes sind, in so verschwommener und urteilsloser Weise, daß selbst die häßlichste Unsittlichkeit, Mord und Raub, Quälereien und barbarische Sitten ein Teil des Religionsystems wurden, das einst und heute noch die höchsten religiösen Gedanken und wundervollsten Ergüsse religiöser Dichtkunst sein eigen nennt.

Die allgemein angenommenen Avatara des Vischnu sind, neben zahllosen andern, die folgenden zehn: Matsya, der Fisch: als dieser rettete er den Manu aus der großen Flut. — Kūrma, die Schildkröte, welche die Erde trägt. — Varāha, der Eber, der die im Urmeer versunkene Erde wieder heraushebt. — Narasiṃha, der Mannlöwe (Abb. 23), der den bösen Hiraṇyakaśipu zerriß, um ihn zu strafen für seine Gottlosigkeit. — Vāmana, der Zwerg, der den Dämon Bali bekämpft und Erde und Himmel mit drei Schritten durchmißt. Diese Sage ist besonders schön in Malabar zur Ausbildung gekommen, wo der Zwerg um drei Schritte Land bettelnd umherzieht, aber von allen Türen gewiesen wird, bis ihm der mildtätige König Mahābali von Malabar seine Bitte gewährt. Mit einem Schritt durchmißt der zum Riesen gewordene Zwerggott die Erde, mit dem zweiten den Himmel. „Du hast mir drei Schritte versprochen", so ruft er den zitternden König an, „wo soll ich meinen dritten Schritt hinsetzen?" „Auf mein Haupt", antwortet der fromme König und wirft sich anbetend auf die Erde. Da zermalmt ihn der Fuß Vischnus zu Staub. Als Belohnung für seine Freigebigkeit und Frömmigkeit darf er mit Vischnu in seinen höchsten Himmel einziehen. Aber einmal im Jahr, zur Zeit des Erntefestes, das nach der Reisernte (Oktober) acht Tage lang gefeiert wird, kehrt er unsichtbar zu seinen geliebten Malabaren zurück, um sich an ihrem Wohlergehen zu freuen. Und sie tun ihm den Gefallen und feiern mit Essen und Trinken sonder Sorgen Onam. Wie hat sich der weitausschreitende Gott des Rigveda und der ursprüngliche Dämon Bali gewandelt! Die schaffende Phantasie des religiösen Menschen ist unerschöpflich, und aus unförmlichem Stoffe formt sie die edelsten Gebilde. — Paraśu-Rāma, „der Rama mit der Axt", kam auf die Erde, um die Kriegerkaste, die sich an den Brahmanen vergangen hatte, zu züchtigen. Als er, so erzählen die Malabaren, seine Axt der Küste entlang bis hinunter ans Kap Komorin schleuderte, da floh das Meer zurück und legte die fruchtbare Ebene Südwestindiens bloß. — Rāma endlich, der göttliche Held des Ramayana und Kṛṣṇa, die Hauptgestalt des Mahabharata, von denen noch weiter zu reden sein wird, sind die Avatara, die für Indien von zentraler Bedeutung geworden sind. — Selbst der Gründer des Buddhismus, der dem Brahmanismus so lange den Vorrang streitig gemacht hatte, Buddha, wurde als Avatara Vischnus dem brahmanischen System einverleibt. — Endlich wird Vischnu noch einmal als Kalki am Ende dieser Weltzeit auf die Erde herniedersteigen, um die Gottlosen zu vernichten, die Frommen zu erlösen und Recht und Gerechtigkeit

auf Erden aufzurichten. Die Schilderung dieses Avatara im Bhāgavata-Purāṇa erinnert teilweise an die Erscheinung Christi in der Offenbarung, und es ist nicht unmöglich, daß hier eine Beeinflussung vom Christentum her vorliegt, denn diese Fassung der Fleischwerdungen Vischnus ist nicht früher als das Mittelalter, während in Südindien schon spätestens seit dem dritten Jahrhundert Christen waren. Zu beachten ist ferner, daß auch die Buddhisten und Jaina eine lange Reihe von Menschwerdungen aufstellten. Die der Buddhisten gipfelt in Gautama, dem geschichtlichen Buddha, während sie für die Zukunft einer neuen Menschwerdung der höchsten Wesenheit harren, indes die jinistische auf Mahavira, den Stifter des Jinismus, hinführt.

Es scheint, daß in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach dem Beginn unserer Zeitrechnung der Inkarnationsgedanke sehr lebendig war. Die eigentliche Ursache werden wir wohl nie ergründen. War es der ungeheuere Eindruck, den große Persönlichkeiten, wie Mahavira und Buddha, deren Gestalten mit dem Fortschritt der Zeit und dem Wachstum der Gemeinde sich ins Übermenschliche steigerten, auf die Menschen machten? Oder war es die Gewalt der Dichter, die im Ramayana und Mahabharata Gestalten indischen Übermenschentums schufen, die unvermerkt im Herzen jener Geschlechter die Verehrung überragender Persönlichkeiten aufkeimen machten? Oder war es die Sehnsucht aufgerührter Gemüter eines geplagteren Geschlechtes, die nach unmittelbarer Gegenwart Gottes schrie? Vielleicht wirkten diese Mächte und Regungen alle zusammen, um in der indischen Seele die Ahnung wachzurufen, daß in der Tat in großen Menschen die Gottheit in irdischer Hülle erscheint, den Irrenden ein Führer, den Geplagten ein Helfer, den Einsamen süßer Freund, um sie auf den Pfad der Wahrheit und zur Erlösung zu führen. Dies ist doch wohl die Wahrheit des indischen und christlichen Inkarnationsgedankens, so verschieden sie in manchen Beziehungen sein mögen.

Die Verwandlung der ursprünglich menschlichen Helden Rama und Krischna in Avatara von Vischnu und ihre nachträgliche Erhebung zu Göttern läßt sich in der indischen Literatur noch deutlich verfolgen. Im ursprünglichen Teil des Ramayana (Buch II bis VI, Entstehung ungefähr 500 bis 400 vor Christus) trägt der Held des Gedichtes Rama noch durchaus menschlichen Charakter. Durch seine Tugend verliert er den Thron und lebt mit seiner herrlichen Gattin viele Jahre im Wald und in der Verbannung, wo er zahlreiche Abenteuer besteht, bis er mit Ehren wieder als Herrscher seines Reiches eingesetzt wird. Er war ohne Zweifel ursprünglich ein Stammesheros und wurde erst zum indischen Nationalheros voll Heldenmut und Tugend durch das wundervolle Epos des Valmiki, dem der Gott Vischnu selbst, der ihn zu dem Gedicht aufgefordert hatte, das Versprechen gab: „Solang' die Berge stehn, solange die Flüsse auf der Erde strömen, so lange wird in dieser Welt das Lied von Rama schallen." In dem ersten und siebenten Buch, die vor Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus, vielleicht aber schon vor unserer Zeitrechnung angefügt wurden, ist dieser Nationalheros bereits zum dämonenvernichtenden Halbgott, ja in hier und dort eingeschobenen Stellen zu einer Verkörperung des Gottes Vischnu geworden, denn in ihm ist die Hälfte des Wesens von Vischnu Fleisch geworden. Für den Verfasser des Ramopākhyana endlich, der Geschichte des Rama im Mahabharata, das später entstand — es wurde um 500 nach Christus der Hauptsache nach in seiner jetzigen Form festgelegt — ist Rama die anerkannte Fleischwerdung Vischnus und wurde bald als Gott verehrt. Bei manchen Sekten trat er sogar in den Mittelpunkt der Verehrung, wie wir noch sehen werden. Noch heute wird Rama in Indien mit göttlichen Ehren bedacht und angerufen.

Eine ähnliche Vergöttlichung wie Rama erlebte ein weiterer Held Altindiens, Krischna, der im Lauf der Entwicklung zum volkstümlichsten Gott Indiens, einer Art Christus des Ostens, geworden ist, und mit dem seit alters eine ganz besonders geartete Religion verknüpft erscheint.

Ich muß hier ein wenig weiter ausholen. Allgemein wird angenommen, daß die indische Seele durchaus zum Pantheismus neigt. Diese Annahme konnte darum entstehen, weil die Masse der altindischen Literatur, die uns überliefert ist, pantheistischen Charakter trägt. Sehen wir genauer zu — wir müssen uns dabei auf Andeutungen und nichtbeseitigte Überreste in der hauptsächlich brahmanischen Literatur Indiens und auf allgemeine Schlußfolgerungen stützen — so entdecken wir, daß neben dem Pantheismus der zünftig brahmanischen Religion noch andere Strömungen einherliefen. Nach meiner Auffassung können wir im nachvedischen Indien drei Hauptströme feststellen, die landschaftlich und in der religiösen Weltanschauung nicht unbedingt streng unterschieden sind.

Im sogenannten Mittelland — die Gegend unmittelbar nördlich und östlich vom heutigen Delhi — herrschten die Brahmanen mit ihrem alles umspannenden Opferdienst. Ihre tieferen Gemüter oblagen im Zusammenhang mit dem Opferdienst schweren asketischen Übungen, die zu ekstatischen Erlebnissen, wie Visionen, Entzückungen, Vereinigung mit der angerufenen Gottheit, also zu enthusiastischer Mystik führten. Die spekulativen Geister unter den Brahmanen dagegen brüteten über den Sinn des Opfers, dachten nach über die geheimnisvolle Kraft, brahman, die durch es erregt wurde, grübelten über die eigentlichste Wesenheit der Götter, etwa des Feuers. Die Götter lösten sich ihnen langsam auf in die Gottheit, diese in den Allgeist, die Urseele, die Allkraft (atman, brahman). So kamen sie immer mehr zu einem strengen Pantheismus, der für Indiens geistigere Schichten bis auf den heutigen Tag herrschend geblieben ist. Die volkstümlichere Form einer theistisch gerichteten Religion, die sich an Vischnu anschloß, scheint an der Peripherie des brahmanischen Kulturkreises entstanden zu sein und erst Bedeutung erlangt zu haben, als die pantheistische Entwicklung zu erlahmen begann und sich mit der Bhagavatareligion verband, von der gleich zu handeln sein wird.

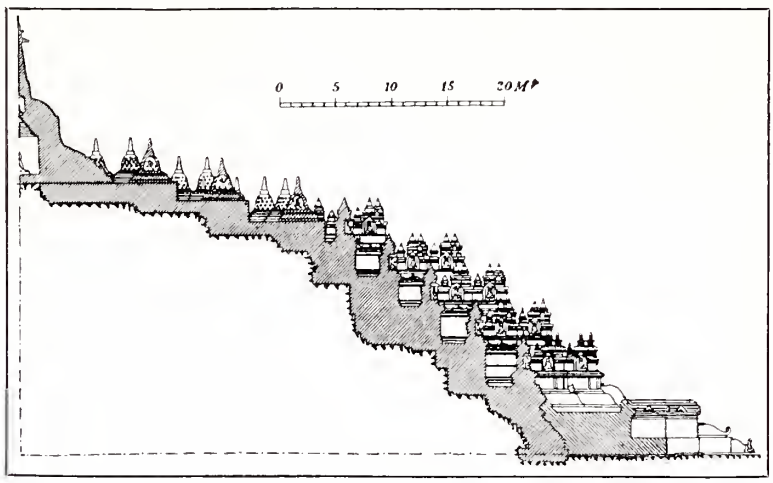


Abb. 43. Aufriß des Borobudur in Java. Neuntes Jahrhundert.

Nordöstlich und östlich von diesem brahmanischen Mittelpunkt religiöser Entwicklung taucht ein zweiter auf: die Länder, die heute etwa durch die „Vereinigten Provinzen" zusammengefaßt werden: das alte Magadha und Koschala, bis hinauf zu den Bergen des Himalaja. Die Heimat Buddhas, Kapilavastu, und der Schauplatz seiner Wirksamkeit liegen hier. Wie wir gesehen haben, entstand hier die Samkhyaphilosophie und der Yoga, die beide schon früh starke atheistische Neigung aufwiesen. Die Männer der hochentwickelten Yogapraxis, denen schon zu Zeiten des Vratya alle Götter als Lakaien dienten, machten diesen Schattenwesen kraft des gesteigerten Erlebens ihrer eigenen seelischen Kräfte, vor deren Wirkung alle, auch die Götter, zitterten, vollends den Garaus. Was blieb, war nicht ein pantheistischer Allgeist mit immerhin göttlichen Eigenschaften, das Erbe der vielgestaltigen vedischen Götterwelt und der Zauberkraft im brahmanischen Kulturkreis, sondern irgend ein seelischer Quellgrund, aus dem der Yogin Übermenschliches schöpfte, wenn er selbst zum Ozean waltender Kräfte sich weitete, um

endlich aller Wandlung entnommen an „unbewegter Stätte“ zu ruhen. Diese letzte Stufe der atheistisch gerichteten Entwicklungsreihe religiöser Gestaltung in Indien, wie wir sie im Buddhismus finden, nähert sich einigermaßen dem brahmanischen Pantheismus. Aber es ist eine ganz andere Betonung. Dem brahmanischen Pantheismus merkt man seine Herkunft von der Götterverehrung und der meditierenden Betrachtung der Gottheit noch deutlich an; er lehrt das Innewohnen der Gottheit im Verborgenen des Menschen.

Der Buddhismus, nach dessen Lehre es für Buddha keine Zuflucht gibt als das eigene Ich,

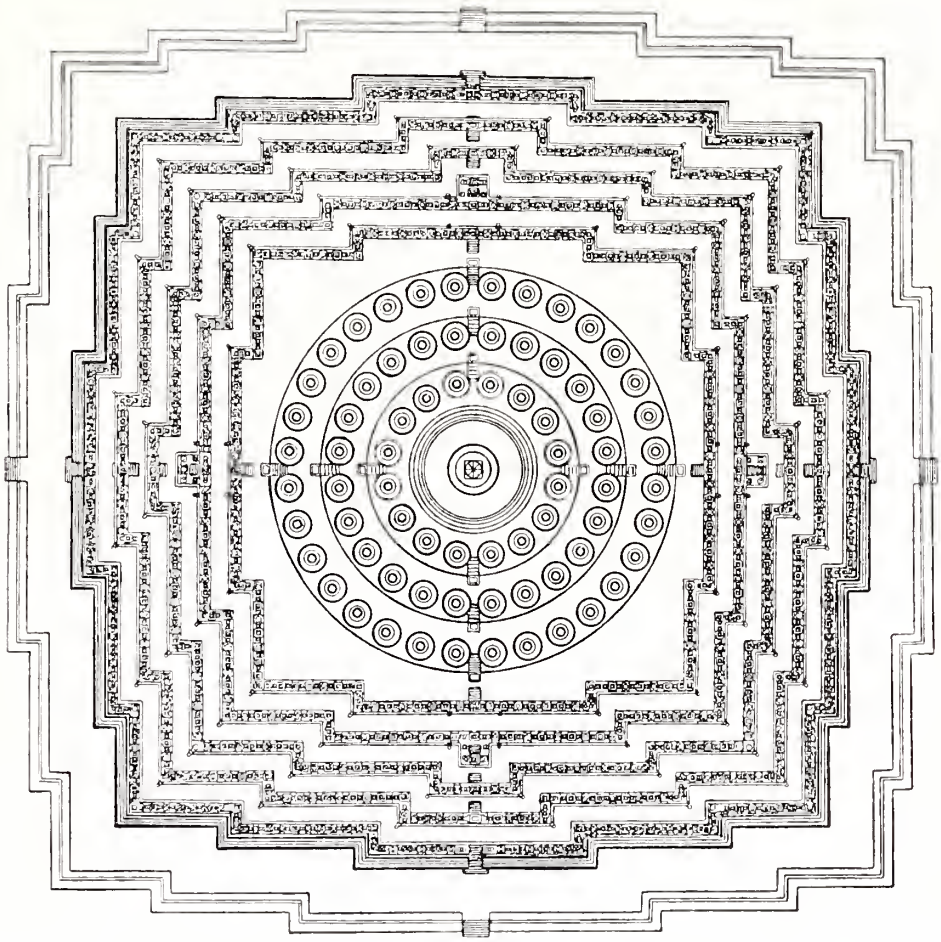


Abb. 44. Grundriß des Borobudur in Java. Neuntes Jahrhundert.

das sich zum Ozean weitet, ist so stark von der Verneinung der Götter gefärbt, daß ihn die meisten Forscher für atheistisch erklären. Ich glaube zwar nicht, daß diese Bezeichnung zu Recht besteht — „die unbewegliche Stätte“ des Buddhismus ist das Absolute — aber der Unterschied zwischen dem Brahmanismus ist unverkennbar. Mit der Gottheit rechnet der Weise des Ostlandes nicht. Er lebt ihr gegenüber in kühler Entfremdung, auch wenn er sie nicht ausdrücklich verneint wie Samkhya und der ursprüngliche Yoga, die seinem System den theoretischen und praktischen Unterbau gaben.

Halbverwischte Spuren führen zu einem dritten Mittelpunkt religiösen Lebens der nachvedischen Zeit, in die Länder südlich und westlich vom Mittelland, also vornehmlich in das

heutige Radschputana. Hier lag allem Anschein nach der Ausgangspunkt des Krischnakultes und der Religion, die seit alters mit dem Namen Krischna verknüpft war. Dies ist die sogenannte Bhagavatareligion, deren Herz Bhakti, „gläubige Hingabe, liebende Verehrung“ des Bhagavat, des „Erhabenen, Verehrungswürdigen“, war. Mit diesem Wort bezeichnete man in Indien von alters her die heiligen und göttlichen Wesen. Die Bhagavatareligion war in ihrer Neigung durchaus ein volkstümlicher Monotheismus, von der vedischen Überlieferung und vom Brahmanentum unabhängig, mit einem starken sittlichen Einschlag. Gegründet wurde sie nach Garbes Ansicht von dem Kriegshelden Krischna, vielleicht schon ein paar Jahrhunderte vor Buddha. Dieser Krischna erscheint in der sehr alten Chandogya-Upanischad als menschlicher Weiser des Sātvada-Clans aus dem Stamm der Yādava, die eine arische Kriegerkaste waren. Sein Lehrer Ghora Angirasa lehrte ihn, „daß er nimmermehr dürstete“. In den älteren Teilen des Mahabharata, die alle fast sicher vor Ende des vierten Jahrhunderts vor Christus entstanden sind, erscheint er noch als Mensch, ein mächtiger Kriegsheld und Religionstifter, der die Verehrung des Bhagavat, des „Anbetenswürdigen“ — vielleicht einer erhaben aufgefaßten Sonnengottheit — verkündigte. Als diese Bhagavatareligion sich vom Stamme Krischnas weiterverbreitete, verband sie sich mit den religiösen Systemen der nichtbrahmanischen arischen Länder, vor allem mit dem Yoga, dessen Versenkungserlebnisse viel psychologische Ähnlichkeit hatten mit den religiösen Gefühlen der Bhagavata, die Bhakti zustrebten. Die gänzliche Sammlung in sich selbst, die im Yoga angestrebt wird (Samādhi), konnte nicht unschwer umgebogen werden zu Konzentration, Vereinigung mit der Gottheit, zumal da diese Bedeutung der Übungen dem ursprünglichen

Abb. 45. Oberste Terrasse des Borobudur in Java. Neuntes Jahrhundert.

Yoga geläufig war. So kam in das zum Atheismus neigende Yogasystem eine oberste Gottheit; es wurde eine Umbiegung zum Theismus hin versucht. Der Versuch ist nie ganz gelungen und war von kurzer Dauer. Gottesliebe und ekstatisches Übermenschentum kamen nicht zu einem innigen Bund.

Verwandter den tiefsten Gefühlen der Bhagavata war die Art des religiösen Erlebens, die an der Peripherie des brahmanischen Kulturkreises sich mit der Sonnengottheit Vischnu verband. Die spätere Ausgestaltung der Verehrung Vischnus, die selbstverständlich ihre Keime in der ältesten nachvedischen Zeit haben muß, zeigt deutlich die Züge einer Religion, die Ehrfurcht vor der erhabenen Gottheit mit vertrauensvoller Hingabe an ihre Liebe und Gnade verband. Die Avatara Vischnus sind nicht nur ein theologisches System; sie sind so viele handgreifliche Beweise der göttlichen Barmherzigkeit, die sich tief in das Herz des Volkes eingegraben haben. Es ist auffallend, wie bis auf den heutigen Tag sich diese wärmere Religion des Volkes von der philosophischen Religion des brahmanischen Pantheismus abhebt. Die beiden haben natürlich einander vielfach beeinflußt, aber im großen und ganzen ziehen sie nebeneinander her wie zwei Ströme verschiedenen Ursprungs in einem Bett. Mit dieser brahmanischen Vischnureligion ging die Bhagavatareligion eine innige Vereinigung ein; ihre Abneigung gegen den brahmanischen Pantheismus blieb.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß Krischna nach seinem Tode von seinen Stammesgenossen schon sehr frühe Verehrung genoß, wie sie bei kriegerischen Völkern den abgeschiedenen großen Männern hin und her in der Welt zuteil wird. Heroenkult, Heldenverehrung ist für Völker, die aus der

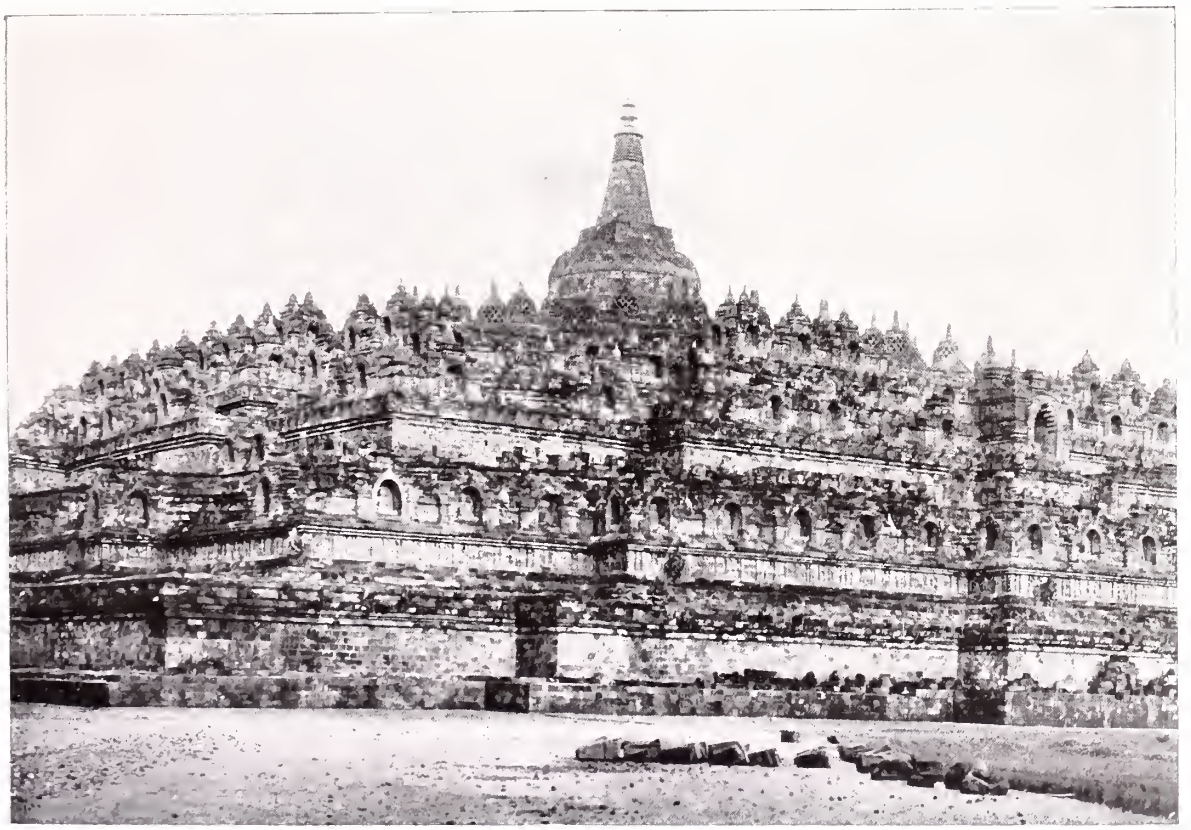


Abb. 46. Stupa von Borobudur in Java. Neuntes Jahrhundert.

primitiveren Sphäre heraus einem großen Volkstum zustreben, etwas ganz Natürliches und Selbstverständliches. Es wäre verwunderlich, wenn dem Helden und Propheten aus dem Stamme der Yadava dieser Dank der nachgeborenen Geschlechter versagt geblieben wäre. Bhakti galt nicht nur dem von Krischna verkündigten „Anbetungswürdigen“: sie galt auch ihm selber, dem erwählten Werkzeug des Erhabenen. Diese Übertragung der Bhakti von dem Gotte auf den verehrungswürdigen Verkündiger der Gottheit wurde vollendet, als die Bhagavatareligion sich etwa im Jahre 300 vor Christus ganz mit der Vischnureligion vereinigt hatte. Der Held und Religionsstifter Krischna wurde zu einer Menschwerdung des Gottes Vischnu selbst, und von nun an wandte sich ihm die liebende Verehrung immer entschiedener zu. In der ursprünglichen Fassung der Bhagavadgita, die etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung abgeschlossen sein dürfte, wird Krischna mehrfach als Vischnu bezeichnet: „Ringsum die Menschen allesamt verschlingend, beleckst du sie mit deinen flammenden Munden. Mit ihrem Glanz erfüllen und erwärmen deine gewaltigen Strahlen die ganze Welt, o Vischnu! Verkünde mir, wer du bist in dieser furchtbaren Gestalt! Verehrung sei dir, o erster der Götter! Sei gnädig! Zu erkennen begehre ich dich, den Uranfänglichen; denn ich verstehe dein Tun nicht.“ So redet nach Garbes Übersetzung Arjuna den Krischna an, dessen schaurige Gestalt als verzehrenden Gott er mit Schrecken in einer furchtbaren Vision erschaut. Und die Lehre von seiner Menschwerdung verkündigt Krischna dem anbetenden Arjuna also: „Zahlreich sind meine vergangenen Geburten und deine, o Arjuna. Die kenne ich alle; du kennst sie nicht, o Bedränger der Feinde. Obwohl ich ungeboren und unvergänglichen Wesens bin, obwohl ich der Herr der Geschöpfe bin, werde ich [doch immer aufs neue] geboren, meiner Natur zufolge durch meine eigene Wunderkraft (māyā). Denn jedesmal, wenn das Recht im Abnehmen ist, Nachkomme des Bharata, und das Unrecht im Zunehmen, dann erschaffe ich mich selbst. Zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Bösen, um das Recht zu befestigen, werde ich in jedem Menschenalter geboren. Wer so mein göttliches Entstehen und Werk in Wahrheit kennt, der gelangt, wenn er den Körper aufgibt, zu keiner neuen Wiedergeburt; der gelangt zu mir, o Arjuna.“

Es scheint, daß um die Wende unserer Zeitrechnung der brahmanische Pantheismus eine Art Wiedergeburt erlebte, die sich aber erst im Laufe verschiedener Jahrhunderte auswirkte und erst im neunten Jahrhundert in dem Südinder Śankarācārya ihre volle Reife erreichte. Diese Neubelebung, die anfangs mehr religiös als philosophisch bestimmt war, hat auch auf den „Gesang des Erhabenen“ ihre Wirkung ausgeübt, wie überhaupt auf die dritte Rezension des Mahabharata. Krischna wurde nun nicht mehr nur mit Vischnu, sondern mit dem Absoluten, mit dem nachvedischen Brahman oder Atman in eins gesetzt, als dessen Manifestation und Offenbarer in Menschengestalt er galt. Damit war der Versuch gemacht — sicher von einem Krischnaverehrer mit stark pantheistischer Neigung — diese volkstümliche Göttergestalt ganz mit dem orthodoxen brahmanischen Glauben zu verschmelzen. Der echt brahmanische Lobpreis des Krischna aus dem Munde seines Wagenlenkers Arjuna in der Bhagavadgita (X, 12ff.) und die Antwort Krischnas zeigen diese mystische Ineinssetzung Krischnas mit dem Absoluten in ihrer schönsten Darstellung: „Das höchste Brahman, die höchste Stätte, das höchste Läuterungsmittel bist du. Den ewigen göttlichen Geist, den Urgott, den Ungeborenen, Alldurchdringenden nennen dich alle Weisen, auch der göttliche Weise Nārada, Asita, Devala und Vyāsa, und du selbst sagst es mir. Alles dieses halte ich für wahr, was du mir verkündest, o Schönhaariger. Wie du dich offenbarst, o Erhabener, wissen ja weder Götter noch Dämonen; nur du allein kennst dich selbst durch dich selbst, o höchstes Wesen, der du die Dinge werden lässest, o Herr der Dinge, Gott der Götter, Herrscher der Welt. Du [allein] kannst [mir] vollständig künden, [welches] deine göttlichen Entfaltungen [sind], in welchen Entfaltungen du diese Welten beständig durchdringst. Wie

soll ich dich erkennen, o Wunderkräftiger, durch immerwährendes Nachdenken? Und in was für Formen bist du, o Erhabener, von mir vorzustellen? Beschreibe mir weiter ausführlich deine Wunderkraft und Entfaltung, o Bedränger der Menschen; denn [noch] bin ich nicht satt, den Nektar [deiner Worte] zu hören." Der Erhabene sprach: „Wohlan, so will ich dir verkünden, [welches] meine göttlichen Entfaltungen [sind], der Hauptsache nach, o bester der Kuru; [denn] ein Ende meiner Ausdehnung gibt es nicht. Ich bin das Selbst, o Gudâkeśa, das in den Herzen aller Wesen weilt; ich bin der Anfang und die Mitte und auch das Ende der Wesen."

Wir sehen also in Krischna einen Helden langsam zur Gottheit sich entwickeln. Es ist aber sehr beachtenswert für die Auffassung der Entstehung von Göttern, daß sein menschlicher Ursprung nie vergessen worden ist. Er unterscheidet sich in dieser Beziehung von allen andern indischen Göttern (außer Rama, der auch seine menschliche Herkunft nicht verleugnet), und ich behaupte, daß die menschliche Herkunft eines zum Gott erhobenen Sterblichen überhaupt nie vergessen wird. Der Vorgang dieser Götterschöpfung darf natürlich nicht so gedacht werden, als ob sie bewußt vor sich gegangen wäre. Ehrfurcht vor großen Menschen, die von ihnen stark angeregte Phantasie, der Wille, es ihnen gleichzutun, Nachdenken über die Kraft und Weisheit, aus der sie ihre Taten verrichteten, eigene große Erleuchtungen über die tiefsten Gründe des Menschenwesens, volkstümliche religiöse Sagen, Feste und Gebräuche, das religiöse und philosophische Leben eines halben oder ganzen Jahrtausends sammelte sich in einer vom Bild des Helden ergriffenen empfindsamen Seele wie in einem Brennpunkte und strömte von hier in wunderbarer dichterischer Gestaltung aus. So erstehen diese Göttergestalten immer neu und senken sich nun in die Herzen von Millionen, wo sie sich zu unerschöpflicher religiöser Energie wandeln. Darum ließ sich auch die Gestalt Krischnas nicht auf die Dauer in den Bannkreis pantheistischer Mystik bannen. Seine göttliche Persönlichkeit hatte zu feste Gestalt gewonnen, um wesenlos im Allgeist aufzugehen. Die Liebe zu ihm, die tief verwurzelt war im Gemüte der indischen Völker, entriß ihn wieder dieser lähmenden Umarmung und führte ihn hinaus in die freie Luft kindlicher Gottesminne, wo seine Gestalt in neuem Glanze göttlicher Liebe erstrahlte und, etwa vom elften Jahrhundert ab, die Herzen der Gläubigen entflammte bis auf den heutigen Tag. Neben Christus ist Krischna die wunderbarste Gestalt der Religionsgeschichte, wandelbar wie die Erscheinungen der Gottheit selber und doch im Herzen ewig gleichbleibend wie der Ewige in seiner Gnade.

Die Bhagavadgita hat diesen Gesang der Gottesminne angehoben, und Spätere haben verzückt in ihn eingestimmt. Die schönsten Stellen des Gedichtes sind darum jene, die von der Gottesliebe und der göttlichen Gnade reden. Auch auf dem Weg des frommen Handelns, sofern es wunschlos geschieht und ohne Verlangen nach Lohn, auf dem der Versenkung und durch Gotteserkenntnis gelangt die gefesselte Seele zur Erlösung; aber erst wenn die heilige Liebesglut des Sängers zu seiner menschgewordenen Gottheit durchbricht, erklingt der Ton religiöser Erhebung ganz rein und stark. Auf der Gottesliebe beruht alles. Wessen Herz von Bhakti, von unwandelbarer Gottesliebe, erfüllt ist, dem wird Erlösung, selbst den Bösewichten, Frauen, Vaischya und Schudra. So heißt es Bhagavadgita XVIII, 55, wieder in Garbes Übertragung: „Durch die Liebe erkennt er mich, wie groß und wer ich in Wahrheit bin; denn, nachdem er mich in Wahrheit erkannt hat, geht er unmittelbar darauf zu mir ein. . . . Gott wohnt im Herzen aller Wesen, o Arjuna, und läßt durch seine Wunderkraft alle Wesen herumwirbeln gleich Figuren auf einer Puppenbühne. Zu ihm nimm deine Zuflucht von ganzem Herzen, o Nachkomme des Bharata; durch seine Gnade wirst du die höchste Ruhe, die ewige Stätte erreichen. . . . Noch einmal höre das Allerverborgenste, mein erhabenstes Wort! Du bist mir über die Maßen

teuer: darum will ich dir verkünden, was dir zum Heile dient. Richte deinen Sinn auf mich, liebe mich, opfere mir, verehre mich! So wirst du zu mir eingehen: das verspreche ich dir feierlich, [denn] du bist mir teuer. Gib alle frommen Gebräuche auf und nimm bei mir allein deine Zuflucht! Ich werde dich von allen Sünden erlösen; sei unbesorgt!"

Ehe ich nun die Entwicklung des brahmanischen Pantheismus und die Entstehung und das Wesen des Buddhismus schildere, gebe ich eine Übersicht der religiösen Geschichte Indiens bis zur Neuzeit. Durch die im vorausgehenden geschilderte Entwicklung erreichte die Verehrung des Vischnu hohe Blüte; der Vischnuismus, als strenge hinduistische Konfession, entstand. Die Hauptschule blieb stets die der Bhagavata, die im Verlauf des Mittelalters eine ganz erstaunlich lebendige Geschichte aufweist. Sie ließen ganz im Sinn der Gottesliebe anfänglich die strengen Kastenunterschiede unbeachtet, wie einst der Buddhismus, und boten allen das Heil an. Auf der andern Seite begannen die Verehrer des Schiva sich zu regen. Er wurde wie Vischnu als der höchste Gott gepriesen. Der heilige Stier (Abb. 22 und 35) wurde sein Begleiter, der Dreizack sein Erkennungszeichen, und der den Phallus darstellende Stein (Abb. 20) sein heiligstes Symbol; die Gegenkonfession des Schivaismus (Abb. 24 und 38) entstand, und daß die beiden Richtungen des Hinduismus, die heute sich zwar vertragen, aber doch noch mehr oder weniger streng voneinander getrennt sind, einander nicht immer sehr freundlich gesinnt waren, geht aus einem Satze des Kurma Purana hervor: „Vischnu ist die Gottheit der Götter, der Dreizackhalter (Schiva) die der Dämonen."

Woher kommt nun auf einmal Schiva, diese mächtige Gottheit, die zusammen mit Vischnu und Brahma die indische Trimurti, „Dreieinigkeit", bildet? Schon im Rigveda begegneten wir einer Gottheit, Rudra, dem „Heuler", dem Anführer der Sturmgötter. Er war eine furchtbare Gottheit, deren Pfeile Krankheit und Verderben über Menschen und Vieh brachten. In den Brahmana ist das fressende Feuer mit ihm verbunden. Noch weitere furchtbare Göttergestalten wurden mit ihm vereinigt, so vor allem wilde Berggeister. Dieser grausigen Gestalt gab man seltsamerweise den Namen: Schiva, „der Gütige", wie um den Furchtbaren durch diese Bezeichnung zu versöhnen. Alles grausige, wilde, ausschweifende und ekstatische religiöse Vorstellen, Denken und Fühlen wurde mit ihm verbunden. Er wurde Mahadeva, der „Große Gott", und je nach Anlage und Kultur des Verehrers wechselte seine vielseitige Gestalt. Für den Teufelsverehrer der südindischen Bergländer und trockenen Ebenen wurde er Bhūteśvara, der Herr der „Dämonen". Die Verehrer der zeugenden Kräfte in der Natur faßten diese unter dem Einfluß des Schivadienstes in den Namen Sakti zusammen, personifizierten sie und machten sie zur Ausstrahlung oder zur Gemahlin Schivas. Sie verehren Schiva und seine Gemahlin zum Teil in wilden Orgien, bei denen geschlechtliche Ausschweifungen und Trinkgelage die Verehrer in wilde Ekstase versetzen, mit magischen Kräften erfüllen und mit dem Gotte vereinigen sollen.

Sie zerfallen in zwei Gruppen, die Śākta der Rechten und der Linken, von denen die der Rechten eine starke Vergeistigung der ursprünglichen Riten anzustreben scheinen. Es ist notwendigerweise sehr schwer, in ihre Gottesdienste Einblick zu gewinnen; sie werden geflissentlich geheimgehalten. In ihren heiligen Schriften, den Tantra, findet sich eine seltsame Mischung von niedrigstem Aberglauben und Okkultismus und vertiefter Mystik. Durch alles hindurch zieht sich aber der starke erotische Einschlag, denn die Grundlage der Religion ist und bleibt phallisch. Große Kompendien, wie Rudrayāmalatantra, Tantrasara und so weiter, behandeln, meist in Form von Zwiegesprächen zwischen Schiva und seiner Gemahlin, mystische, okkulte und religiös-geschlechtliche Themen, untermischt mit zahlreichen Zauberformeln und Anweisungen zur Erlangung von übernatürlichen Kräften. Der moderne Okkultismus, besonders auch die Theosophie, hat aus dieser etwas trüben Quelle fleißig geschöpft. Das Hauptverbreitungsgebiet

Abb. 47. Tempelturm (Stupa) von Buddhagaya. Im ſechſten Jahrhundert erbaut, im zwölften bis dreizehnten Jahrhundert erneuert, 1880 reſtauriert und ſtark verändert.

der Tantra ist Bengalen, wo die Anbetung der Durgā oder Kalī, der Gattin des Schiva, in hoher Blüte steht.

Dem Yogin, dem Asketen, der in schweren Übungen Wunderkräfte und Verzückungen erstrebte, war Schiva Yogīśvara, „Herr und Meister der Asketen“, und dem ekstatischen Mystiker erschien er als der große Weltentänzer, der in kosmischer Verzückung das All in pulsender Bewegung erhält und zugleich die Wesen in ewigem Kreislauf verschlingt. Schiva ist das dionysische Element in der indischen Religion und darum auch wie Dionysos in Griechenland Schutzherr des Dramas. Schivas Gattin trägt, wie er, viele Namen: Devī, „die Göttin“, Durga, Kali, die alle mit grausigen Opfern verehrt wurden — die Kali bis in die neuere Zeit hinein mit Menschenopfern, bis auf Befehl der englischen Regierung Tiere (Abb. 21) als Ersatz Verwendung finden durften — und Parvati, die Berggöttin, mit der Schiva eine prächtige Hochzeit feierte, welche die indischen Bildhauer und Maler zu wundervollen Schöpfungen begeistert hat. In den Darstellungen dieser Göttinnen, die wohl zum Teil einst Dämoninnen der Ureinwohner waren, kommt alles Schaurige, was je der Mensch den unbekannten Mächten gegenüber gefühlt und über sie gedacht hat, drastisch und oft erschreckend zum Ausdruck. Furchtbar, wahrlich, ist das Walten der Gottheit, wenn die Lawine brüllend niedergeht oder der Wildbach die Hütten mitreißt, und angstgequält sieht der Mensch, wie Epidemien, Cholera, Pocken, Pest Tausende grausam wegraffen. Ist nicht auch dies das Walten einer Gottheit? Er konnte sich noch nicht erheben zur Gottheit, die alle Gegensätze in sich trägt. Dieser Gegensatz kommt vor allem in der Gestalt der Kali oder Durga, der Gemahlin des Schiva, in bengalischer Gestaltung zum Ausdruck. Furchtbar ist der Anblick ihrer Bilder, die man über ganz Indien verbreitet antrifft. „Ein Schakta muß die Göttin Kali verehren, die unter Leichnamen lebt. Schrecklich ist sie und hat furchtbare Kinnladen. Ihr Haar flattert in wilden Strähnen; ihre (heraushängende) Zunge glüht rot; immerdar trinkt sie Blut. Über dem Leichnam ihres erschlagenen Gemahls Mahākāla (die große Zeit) steht sie. Sie trägt einen Gürtel von Schädeln, und ihre Gurgel ist mit Blut beschmiert. Hochragend sind ihre Brüste: alle Kräfteheischenden, alle Wundermächte harren ihrer.“ So singt einer ihrer Verehrer, der in grausiger Vision die zeugende Mutter Natur in ihrem furchtbaren Zerstörungswerk geschaut hat, das im unerschöpflichen Sterben, in schrecklichen Epidemien und männermordenden Kriegen sich offenbart, in denen die drängende Lebenskraft ihr eigenes Werk wieder vernichtet. Sie ist die Mutter des Alls, an deren Brüsten alle Wesen trinken. Aber unbarmherzig reißt sie, wenn die Zeit sich erfüllt hat, ihre Kinder vom nährenden Quell und verschlingt ihren Lebensstrom wieder in nimmersatter Gier. Und wie Kali, so trägt auch ihr Gemahl Schiva, der Gütige, unter dessen Einfluß erst die Ausbildung der Schaktareligion in den Jahrhunderten des frühen Mittelalters zur Ausbildung und Blüte gelangte, diese Doppelzüge.

Wie Schiva, so hatten auch die andern Götter ihre Frauen zugesellt bekommen. Die Gottheit war zeugend. In ihr schlummerte Mann und Weib; dies war die Ansicht des Mystikers und Philosophen. Aber das Volk mußte anschaulich gestalten. Darum vermählte es alle mütterlich-zeugenden Gottheiten, die wohl meistens die Fruchtbarkeit der Erde und der lebenden Wesen personifizierten, mit den großen Göttern. Lakṣmī oder Śrī, die Göttin des Reichtums und der Schönheit, wurde die Frau des Vischnu. Als einst die Götter und Dämonen den Ozean ausbutterten, um amṛta (Unsterblichkeitstrank) zu gewinnen, stieg sie aus den Wassern in strahlender Schönheit empor wie einst Aphrodite aus dem silbernen Schaum des blauen Meeres. Dieser Mythus ist ein beliebter Vorwurf der indischen Künstler. Auch Brahma erhielt seine Göttin, Sarasvatī, die einst in alten Zeiten eine Flußgöttin war — noch heute gibt es einen Fluß Sarasvati — und sie wurde die Göttin der Weisheit und Beredsamkeit, später in eins gesetzt mit Vāc, der göttlichen Rede, dem Logos der indischen Mythologie.

Auch sonst waren zu den vedischen Göttern, die, wie wir gesehen haben, in den Hintergrund gedrängt wurden oder verschwanden, in der nachvedischen Zeit neue Götter entstanden, die man in einer großangelegten Genealogie mit den hohen Göttern zu einer Einheit zu verbinden trachtete, wie in Griechenland Hesiod in seiner Theogonie es mit den griechischen Göttern versucht hatte. Es ist nicht gelungen, und ich entschlage mich der Mühe, die Versuche wiederzugeben. Kumāra, der Kriegsgott, Kubera, der Gott des Reichtums, Kāma, der Liebesgott, Hanuman, der Affengott (Abb. 6), Gaṇeśa, der Gott mit dem Elefantenkopf, den jeder Schüler am Morgen um Gelingen anruft, sind die wichtigsten neben hundert und tausend kleineren. Die Inder selbst greifen in der Zahl der indischen Götter nicht niedrig: es seien deren dreiunddreißig Millionen. Das Maßlose ist ein Kennzeichen des indischen Geistes.

Zu diesen Göttern gesellen sich noch Dämonen (Asura, Daitya, Dānava), Drachen und Schlangen göttlicher Art, Nāga, deren Manifestationen die indischen Schlangen sind, die deshalb in bestimmten Gattungen göttlich verehrt werden, Götterjünglinge (Gandharven) und Götterjungfrauen (Apsara), die uns schon in der vedischen Religion begegnet sind, Yakṣa und Rākṣasa, eine besondere Klasse von Teufeln mehr adeliger Herkunft. Die Piśāca bilden das gemeine Volk der Teufel, das sich beliebig vermehren kann. Ein holländischer Kapitän zur Zeit der Blüte des holländischen Kolonialreiches zum Beispiel, der sich im Leben durch Fluchen und Saufen und wildes Wesen ausgezeichnet hatte, wurde auch im Tode besonderer Würde teilhaftig, indem man ihn als Pischaca verehrte. Daneben treiben die Bhūta und Vetala, Spuk-

Abb. 48. Monolithtempel (Chaitya und Vihare) von Mamallapuram. Siebentes Jahrhundert.

geister und Kobolde, ihr finsteres oder grausig-humorvolles Unwesen (Abb. 30). Das Klima und die vielgestaltige Natur Indiens öffneten das Tor der Phantasie weit, so daß immer neue Gestalten und Scharen unsichtbarer Wesen aus dem Unterbewußtsein eines mit unerschöpflicher Seelenkraft begabten Volkes hervorsprangen. Wer diese dichtbevölkerte überirdische Welt an sich vorüberziehen läßt, dem geht eine Ahnung von der Überfülle des indischen Geistes auf, und er begreift, daß Indien an ausschweifenden Märchen und Sagen unerschöpflich sein muß, und daß die indische Kunst oft wilde Bacchanale der Darstellung feiert. Diese vielgestaltige, buntbelebte Welt übernatürlicher Wesen läßt sich nur schwer in geschlossene Formen bannen.

Es ist ganz unmöglich, die Entstehung und Weiterbildung der zahllosen Gestalten dieser unsichtbaren Welt zeitlich festzulegen. Überall in der Welt vollzieht sich die religiöse Entwicklung hinter dem Schleier der sichtbaren Geschehnisse; nur da und dort werden undeutliche Umrisse hinter ihm sichtbar. Aber selbst die geschichtlichen Ereignisse sind in Indien schwer zu fassen. Der indische Geist denkt geschichtlos oder übergeschichtlich. So wogt Irdisches und Überirdisches durcheinander in farbenglänzenden Aufzügen, und alle Versuche, Himmel und Erde zu scheiden, bleiben erfolglos. Etwa um 1500 ist aber die große schöpferische Periode abgeschlossen.

Zu Anfang des vierten Jahrhunderts nach Christus entstand die große Dynastie der Gupta, deren größter König, Candragupta II. Vikramāditya, zu Patna, Ayodhyā, der Stadt Ramas, und Ujjain Hof hielt. Damals reiste ein chinesischer Pilger Fah-hsien durch das Land, um die heiligen Stätten des Buddhismus zu besuchen — so wie die Christen nach Jerusalem, Bethlehem und Nazareth wallfahrten — und er gibt eine anschauliche Schilderung der idealen Zustände, die damals in Indien geherrscht haben müssen. Unter Candragupta und seinem Nachfolger Skandagupta erlebte Indien eine Glanzzeit. Wissenschaft und Kunst blühten; alte, heilige und nationale Überlieferungen wurden wieder lebendig, und die klassische Sanskritliteratur erreichte um diese Zeit den Höhepunkt in dem alle überstrahlenden Gestirn des indischen Dichterhimmels, dem unsterblichen Kalidasa.

Wieder brachen wilde Barbarenhaufen in Indien ein, diesmal die Hunnen; sie plünderten die buddhistischen Klöster, metzelten die Mönche nieder, ja, erschlugen selbst den Patriarchen und hausten wie die Teufel, bis sie 520 vertrieben wurden. Ihrem Ansturm war das Guptareich erlegen. Trotz der hohen Entwicklung der Kultur, die da und dort zur Überkultur ausartete, muß die Zeit etwa von 300 bis 600 nach Christus als eine Periode religiösen Verfalls bezeichnet werden, der sich besonders auch in der Entwicklung des Buddhismus in Indien und in den Streitigkeiten der Vischnuiten und Schivaiten zeigte. Der angeführte Satz über Schiva, als den Herrn der Teufel, ist ein Nachklang aus dieser Zeit.

Von der Mitte des sechsten Jahrhunderts ab findet Blutauffrischung im Brahmanismus statt. Die nordischen Völker arischer Herkunft hatten sich einigermaßen verbraucht; ihre religiöse Schöpferkraft hatte nachgelassen. Nun griffen die dravidischen Völker des Südens in die religiöse Entwicklung Indiens ein. Daß dadurch viele niedere Elemente in den Brahmanismus eindrangen, habe ich schon erwähnt. Das war aber nicht das einzige. Der religiöse Genius des Südens erwachte unter dem Einfluß der höheren Religion, und seine Schöpfungen in Kunst und Literatur, besonders in religiöser Lyrik, gehören zum Herrlichsten, was Indien, ja die Welt hervorgebracht hat. Wir haben hier einen ähnlichen Vorgang wie in Europa, als die germanischen Völker unter den Einfluß des Christentums kamen, es noch einmal neu erlebten und für die zum Teil verknöcherte Kirche ganz neue Formen, der alternden Religion neue Werte schufen. Hier wie dort führte die Entwicklung zu einer innigen Gottesmystik, und Hand in Hand mit dem religiösen Erwachen jener Völker ging, wie im nördlichen Europa, eine ungeahnte Entwicklung der religiösen Kunst und der Philosophie. Einer solchen Kraftfülle konnte man nur Herr werden, indem man

sie in die Form künstlerischer oder dichterischer Inspiration bannte und in das feste Gefüge philosophischen Denkens.

Um die Mitte des sechsten Jahrhunderts entstand zu Bādami im Dekhan das Reich der Cālukya, weiter im Süden, zu Kāñchi, dem heutigen Kondschiveram im Osten der Madras-präsidentschaft, das der Pallava. Die Träger dieser Reiche waren Draviden, also Abkömmlinge der dunkleren Rasse Südindiens, die mit den Malaien einigermaßen verwandt zu sein scheinen, und die stark unter brahmanischen Einfluß gekommen waren, besonders durch die zahlreich eingewanderten Brahmanenfamilien. Durch die Brahmanen kam auch arisches Blut in die dravidischen Stämme. Zwar dauernd vermischen durften sie sich nicht; aber die schönen Frauen, besonders der adeligen Stämme Südindiens, zum Beispiel der Nayer in Malabar, hatte die Gattin Vischnus nicht umsonst mit ihren Reizen ausgestattet. Eine religiöse Motivierung für solche gelegentlichen Verbindungen war bald gefunden, und noch heute ist das „Recht der ersten Nacht", das nach einer Nayerhochzeit den Nambūtiri, der höchsten Klasse der Brahmanen in Malabar, zusteht, heiliger Brauch. Auch im arischen Norden entstand noch einmal ein Reich, das des Harśa von Kanauj im siebenten Jahrhundert. An seinem Hofe lebte der große Dichter Bāṇa, und der chinesische Pilger Hüan-Tsang, dem der König viel Ehre erwies, berichtet über ihn und sein Land. Auch in seinem Reiche blühte die brahmanische Kunst, und um jene Zeit entstand der indoarische Stil des Nordens mit seinen geschweiften Türmen im Unterschied vom dravidischen Stil, von dessen religiöser Gewalt heute noch die mächtigen Bauten in Kondschiveram, Tandschur, Madura, Śrīrangam und Rameśvaram zeugen. Im Reich der Calukya bildete sich ebenfalls ein eigener Stil heraus.

Der literarische Niederschlag dieser Zeit, die etwa bis 1400 reicht, sind die Purāṇa, das getreue Spiegelbild der religiösen Überfülle und Maßlosigkeit des indischen Geistes jener Zeit. Das Vischnupurana zum Beispiel, ein Riesenwerk, ist eine wahre Enzyklopädie des Hinduismus, wo höchste Wahrheiten neben absurden mystischen Spielereien stehen. Es ist eine Fundgrube geworden für die englisch-indische Theosophie, die eine Anzahl ihrer tiefsten „Erleuchtungen" von dort geholt hat. Die Purana sind heute die geistige Nahrung für die Masse der Hindu.

Ähnlich wie im christlichen Mittelalter ist, wie schon erwähnt, mit diesem neuen Aufquellen der religiösen und künstlerischen Schöpferkraft eine Wiedergeburt der Philosophie verbunden, die in der Art der großen Scholastiker auf der anerkannten Autorität des Alten fußte. Śaṅkara (etwa 790 bis 850) war der größte Lehrer (ācārya) der Vedantaschule. Er schuf den strengen spiritualistischen Monismus Indiens, dem Brahman als das einzig Wirkliche gilt, während die ganze Welt nur māyā (Schein) ist oder advaita (Nicht-Zweiheit, das heißt: kein Dualismus von Geist und Stoff). Im Anschluß an dieses System eines geradezu erschütternd folgerichtigen Pantheismus entspann sich ein Jahrhunderte dauernder Streit über die Persönlichkeit Gottes. Der große Widersacher des Schankara war Rāmānuja (etwa 1100), der sein System viśiṣṭādvaita (unterschiedenen, modifizierten Monismus) nannte und die alten Schriften (Upanischaden und Vedanta-Sutra) so auslegte, daß er die Persönlichkeit der Gottheit und die menschliche Seele als einen Teil Gottes betrachtete. Er war der zur Ramaverehrung neigende große Nachfahre der zwölf tamulischen Āḻvār, fahrender Lehrer und Dichter verschiedener Kasten, die in Südindien einen volkstümlichen Vischnuismus predigten, der besonders in der Verehrung Krischnas wurzelte. Ihre wunderbaren lyrischen Gesänge sind heute noch in den meisten südindischen Vischnutempeln lebendig.

Zu welcher Innigkeit und Inbrunst diese neue Gottesliebe sich erheben konnte, zeigt das folgende Lied an Vischnu aus den Hymnen des Nammālvar: „Mein Vater, Herr von Welten, die werden und vergehn, atmet ein Mensch auf Erden, der deine Lotusfüße sieht, im Schmuck

der königlichen Zeichen, wie sie im Fluge eines Augenblicks der Welten Dreiheit wunderbar durchmessen? — Atmet, der solches sieht und nicht zerschmilzt ambrosisch süß in Seligkeit getaucht, das Herz voll hoher Freude? Wenn ja — er ist ein Narr! Er weiß nicht, was sein höchstes Glück: Dich, Einziger, zu lieben! O über ihn, den Narren, der verliert dies hohe Gut, und der sich müht mit jedes Nervs gespannter Kraft vergebens, dem Bergbezwinger gleich: kurzlebige Freude oder irdischer Dinge Macht sich eitel zu gewinnen. Narr, wenn er auch durch alle Sphären siegte, wenn seinen Schlaf der Himmelsschatten wiegte!" Und in einem Gebet an Vischnu um Erlösung aus der Seelenwanderung heißt es: „Ewiger Herr der Götter, der du geruhst, zu verhüllen deine Gestalt in der Schöpfung vielfältiger Form! Halte still in deiner Allbarmherzigkeit, um unsere armen Seelen zu erlösen, und höre deines Knechtes Schrei: daß wir entgehen der schauerlichen Rückkehr zu unseres früheren Daseins jammervoller Art, als wir den Leib eintauschten für die Seele und allen Sünden wurden untertan, die uns umstrickten, uns bannend für die lange Flucht der Zeiten in eines Leibes Sterblichkeit!"

Auch Schiva hatte ungefähr zur selben Zeit seine dichtenden und singenden Prediger, die etwa mit den predigenden Mönchen des Mittelalters verglichen werden könnten. Sie wurden Adiyār genannt. Ihre Tamilhymnen sind im Devāram (Göttliche Girlande) gesammelt. Schiva ist hier der Gott der Liebe, der seine Furchtbarkeit ganz versenkt hat in das tiefe Meer seines Erbarmens mit dem gequälten und irrenden Geschlechte der Menschen. Die Hymnen können den Vergleich mit den schönsten Liedern christlicher Herkunft wohl aushalten, wie zum Beispiel der Preisgesang an Schiva von einem der größten Adiyar, Appar, zeigt: „Ihr alle, die ihr in Wahrheit frei werden wollt von der Fessel der Sünde und der Schuld, betet an die gesegneten Füße unseres Herrn, des Weltentänzers; seid seiner eingedenk in Liebe und Freude! Der Hüter wird wohnen über euch und mit seiner Gnade euch beschenken. Was hilft es, daß ihr große Schriftgelehrte seid? Daß ihr die heiligen Schriften lesen hört? Was hilft es, daß ihr die Pflicht auf euch nehmet, Speise und Gaben zu verteilen? Daß euch die Glaubensregeln vertraut sind? Es nützt dir nichts, wenn du nicht fühlst die hohe Wahrheit: Gott ist Liebe. Was nützen Wallfahrten durch Länder und Wildnisse, was Kasteiung ohne Fehl? Was hilft es, kein Fleisch essen? Die Augen zum Himmel verdrehen? Niemand gewinnt einen Lohn, es sei denn, wer den wissenden Herrn preist. Was nützt es, wenn, was ihr denket, anständig ist und wahr? Was hilft euer Fasten, bittere Kasteiung, das Baden eures Leibs und frömmlerisches Tun? Niemand nützt es als dem allein, der im Herzen fühlt, daß ihm der Herr durch alle Zeiten dauert."

Der Ton dieser Lieder ist also wieder auf Glauben, Hingabe, Liebe, Gottesminne gestimmt, nicht unähnlich der mittelalterlichen Mystik. Bhakti ist, wie schon erwähnt, ursprünglich ganz mit der krischnaitischen Vischnureligion, der Bhagavatareligion, verbunden gewesen; aber sie scheint zur Zeit des Mittelalters der gemeinsame Zug der volkstümlicheren indischen Religion gewesen zu sein.

Gegen das zehnte Jahrhundert kommt in die Krischnaverehrung ein starker erotischer Einschlag. Schon im Bhagavata-Purana ist diese Entwicklung wahrzunehmen; aber im Gitagovinda (Sanskrit) des Jayadeva, eines Bengalen (um 1100), werden die Liebesabenteuer Krischnas mit den Hirtenmädchen in glühenden Farben, doch mit starkem religiösem Einschlag beschrieben. Erinnern wir uns an die Brautmystik unseres Mittelalters und an die Rhubayat des Omar Khayam etwa zur selben Zeit, so werden wir mit Nachdruck auf das Gesetz der Parallelität in der Religionsgeschichte gewiesen, das dem und jenem Forscher sich immer wieder aufgedrängt hat, denn auch der fernste Osten, China, weist in mancher Beziehung ähnliche gleichzeitige Entwicklungen auf, wenn dort auch der erotische Einschlag, dem Volkscharakter gemäß, in den Hintergrund tritt.

Das Wiederaufleben der Bhakti, der Religion der gläubigen Hingabe, über ein Jahrtausend nach ihrer Entstehung und ersten klassischen Darstellung steht vor allem in auffallender Parallele zu dem Wiederaufleben der Religion des „Glaubens“ in der christlichen Welt. Paulus hatte, aus Jesus lebend, zum erstenmal die umwälzende Botschaft „allein durch den Glauben“ und „der Christus in mir“ verkündigt. Aber sie war in der griechischen und römischen Welt im Lauf der Jahrhunderte mählich verhallt. In den Mystikern des Mittelalters klang die Botschaft des innigen Vertrauens, der Hingabe an die Gottheit, der Vereinigung mit dem ewigen Geiste lauter und immer lauter auf: doch es fehlte ihr der Gegenton, der aus Sünde und Schuld geboren wird. In der Seele eines Deutschen, eines Barbaren nach südchristlicher Auffassung, brach dieser Doppelklang mit Allgewalt hervor. Die Religion der gläubigen Hingabe erstand neu in dem Erleben und in der Verkündigung eines Luther, der die Botschaft des großen Apostels von der Erlösung durch den Glauben in den Mittelpunkt des ganzen religiösen Erlebens stellte. Wenn wir von der starken Betonung des Gegensatzes zwischen dem gnädigen und gerechten Gott in der reformatorischen Entwicklung der Religion und von der zentralen Bedeutung der Persönlichkeiten im christlichen Kulturkreis überhaupt absehen, haben wir einen ganz ähnlichen Gang religiösen Werdens im Osten wie im Westen. Eine neue Rasse, beide Male eine als barbarisch verschriene, aber auch unverbrauchtere Rasse, im Westen die nördliche, im Osten die

Abb. 49. Kailasatempel von Elura, aus dem Felsen gehauen. Achtes Jahrhundert. Nach einer Photographie von Frith & Co., Ltd.

südliche, nimmt einen alten Grundgedanken auf, erlebt ihn ganz neu und führt ihn zur Vollendung. Die Aphorismen des Śāṇḍilya über Bhakti (Bhakti-Sūtra), in denen über die Religion der gläubigen Hingabe mit einer unvergleichlichen Vereinigung von religiöser Wärme und verstandesmäßiger Klarheit gehandelt wird, können wohl verglichen werden mit den reformatorischen Bekenntnisschriften, sofern man die Polemik gegen die alte Kirche übersieht.

Durch Ramanuja war die Bhagavatareligion, die ursprünglich ausschließlich mit der Verehrung Krischnas verknüpft war, einigermaßen ramaisiert worden, so daß Rama gleichberechtigt neben Krischna trat; doch wurde in der Folgezeit Krischna immer mehr der Lieblingsgott Indiens und ist es bis heute geblieben. Gerade weil dieser Gott in ganz besonderer Weise eine Schöpfung des religiösen Genius Indiens ist, in dessen Gestalt alle religiösen Intuitionen und Gefühle Indiens Gestalt gewannen, Fleisch wurden, hat er bis heute unverlierbar die Herrschaft über die religiösen Gemüter Indiens behalten (Abb. 37).

Fünf große Lehrer und Dichter der Bhaktireligion standen noch in Indien auf, ehe der Mohammedanismus seinen Zwang auf das Land legte, und ehe nach ihm der fremde Einfluß vom Westen den Hinduismus mit neuen Zersetzungs- und Gärstoffen durchdrang. Der erste war Rāmānanda (im fünfzehnten Jahrhundert), ein Südinder, der zur Kirche des Ramanuja gehörte. Etwa ein Jahrhundert nach Ramanuja war seine Kirche über der Auffassung von bhakti und prapatti (Hingabe) in einen großen Streit geraten, denn wie im Christentum, so streitet man sich auch im Hinduismus dann am heißesten über religiöse Begriffe, wenn deren Inhalt verkümmert oder verloren geht. Die Kirche zerfiel in zwei Konfessionen, Vaḍa-galai (nördliche Schule) und Teṅgalai (südliche Schule). Die südliche glaubt, die Gnade Gottes fasse den Menschen unwiderstehlich, wobei der Mensch gar nichts tun könne; die nördliche behauptet, der Mensch müsse bei dieser Begnadigung mitwirken. Darum heißt die nördliche die „Affenschule“ von der Art, wie die Affenmütter ihre Jungen tragen (die Jungen klammern sich an die Brust der Mutter), die südliche die „Katzenschule“, weil das Kätzchen ganz von der Mutter getragen wird. Noch heute begegnen einem in Südindien diese Bilder in religiösen Diskussionen.

Ursprünglich hat Ramanujas Kirche die Kastenunterschiede nicht beachtet, wie übrigens jede große volkstümliche religiöse Bewegung in Indien. Aber Kaste in Indien ist wie Dorngestrüpp. Es überwächst unbemerkt mit stiller Gewalttätigkeit alles neue Leben. So auch hier. Während der Streitigkeiten wanderte Ramananda nach Norden, wo er eine kastenlose Kirche gründete. Unter seinen zwölf Aposteln waren ein Prinz, ein Gerber, ein Barbier und ein mohammedanischer Weber. Tulsī Dās (1532 bis 1623), ein Nachfolger des Ramananda zur Zeit des großen Kaisers Akbar, sang ein neues Ramayaṇam in Hindi (Rāmacarit Mānas), das Stücke von ausgesuchter poetischer Schönheit und religiöser Inbrunst enthält. In der Heimat Krischnas, dem Land um Mathura südlich vom heutigen Delhi, entstand im sechzehnten Jahrhundert eine Erweckungsbewegung des Krischnaismus, der hier volkstümlich ausgebildet und mit einer wilden Erotik vermählt wurde, durch einen südindischen Brahmanen Vallabhācarya. Sein Schwiegersohn Caitanya zog als Apostel der neuen Religion nach Bengalen, wo er günstigen Boden fand. Tukaram, ein Mahratte des siebzehnten Jahrhunderts, war der letzte große Seher und Sänger dieser mächtigen Bewegung der Bhaktireligion. Die Namen und Werke der Träger dieser Bewegung sind zahllos. Es geht ein wunderbarer Zug der Hingabe und des Vertrauens zur Gottheit durch diese Gesänge und Lieder; sie sind Religion im tiefsten Sinne.

Inwieweit das Christentum, das seit dem dritten Jahrhundert in Indien bekannt war und zur Zeit Ramanujas schon zahlreiche Anhänger in Südindien hatte, die ganze Entwicklung der Bhaktireligion beeinflußt hat, ist eine noch ungelöste Frage, und ich bin deshalb nicht auf sie

eingegangen. Einfluß ist möglich, sogar wahrscheinlich; aber ich halte eine unabhängige Entwicklung, mit gelegentlicher Anregung vom Christentum her, nicht für ausgeschlossen. Überall und zu allen Zeiten brechen aus der Seele edler Menschen verwandte Gefühle, und dieselbe Gottheit waltet in allen Menschen und über allen Himmeln.

Den Schluß dieser Übersicht sollen einige wundervolle Gedichte an Rama und Krischna machen, in denen Tulsi Das und Tukaram die innige Liebe und das hingebende Vertrauen an ihre Gottheit in vollendeter Sprache ausgeströmt haben. „Das Kind Rama auf seiner Mutter Schoß" aus Tulsi Das „Ramacarit Manas"; die Hände im Gebet gefaltet, ruft sie aus: „O großer Herr, du ewiger Gott, wie darf ich wagen, deinen Ruhm zu singen? — Der du einst thronteſt weltentrückt, hoch über allen leidvoll irdischen Dingen. — Vom eitlen Menschensinn nicht aufgespürt, von heiligen Büchern, Unfaßbarer, besungen — die Lieder aller Zeiten sind geklungen um dich, du Brunnen der Barmherzigkeit, du Quell der Gnade. — Du Thronender, der einst mit Lakschmi saß, stiegest herab zu mir, um in mir kund zu werden — und dein Geschlecht, das hart bedrängt, zu schirmen wie der Hirt die Herden. — Uns ist durch Offenbarung aufgetan, daß Erd' und Himmel und der ganzen Schöpfung Plan ein jedes Haar von deinem Haupt umschließt. — Doch träumst du süß in meiner Arme Rund, hohes Geheimnis du, dem alle Weisheit kund, die keines Weisen Trutz sich je erstritten." Da lächelte der Herr ob ihrer Anbetung und dachte, „ihrem mütterlichen Stolz zum Preis das zauberhafte Schauspiel zu entfalten, das alle blendet, seiner Taten Fülle und seiner Siege Herrlichkeit ihr nennend". Doch schnell beschwört sie ihn: „Erschreckt ist meine Seele durch die Wunder. Nimm sie hinweg von meinen scheuen Augen, daß sie dich sehen als ein rechtes Kind, in Freiheit fröhlich, wild im tollen Spiel, zu höchstem Glück für deiner Mutter Sinn." Sie sprach, und er gehorchte augenblicks nach Kinderart und fing zu schreien an, wie kleine Kinder tun. — Ein Preislied des Tukaram zu Ehren des Krischna lautet: „Was sollen wir erbitten, wenn nicht dich, der du die Erde und das All füllest? Wer sonst versteht es, unseres Herzens Sehnen zu erfüllen? Was vermögen andere Fürsten und Könige? In den drei Welten ist keiner neben dir, der Erlösung verleiht — keiner, der uns rettet, als du. Wenn wir deinen Namen und deine Gestalt in unserem Sinn bewegen, so fliehen Sünde und Fieber voll Angst, und die Begierde ist vernichtet. — Hari, mit Recht bist du in den Purana so genannt, denn du verscheuchst Tod und Wiederkehr von denen, auf die sie gefallen. — Warum soll ich auf eines andern Preis mein Wort verschwenden? Fruchtlos ist es für mich, einem andern zu lobsingen als dir. — O du, der du die Welt zerstöreſt: die große Schlange ist müde, dich zu beschreiben. Laß meinen Geist zu deinen Füßen voll Vertrauen ruhn; eitel, um irgend ein anderes zu bitten. — Dein Name ‚Herr der Demütigen' ist gerechtfertigt vor den Menschen. Viele Demütige hast du, viel Schuldverstrickte gerettet. — Tuka ruht zu deinen Füßen. Bewahre ihn, o Gott; er bittet dich, dir dienen zu dürfen." — Endlich Tukarams religiöse Erfahrung: „Schritt für Schritt stützt er mich. Mein Leben wird geleitet zur Vollkommenheit. Ich habe einen sicheren Platz, eine Zuflucht ihn ihm gefunden, und die Welt habe ich hinter mir gelassen. Mein Geist schreitet auf dem Pfade vorwärts. Noch dem Weltlichen verhaftet, werde ich mit wachsender Freude erfüllt. Tuka sagt: ‚In dieser sterblichen Welt habe ich mich dem alles durchdringenden Geiste verbunden.'"

Literatur: A. Bertholet, „Religionsgeschichtliches Lesebuch", Tübingen 1908. — P. D. Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte", 2 Bände, 3. Auflage 1905. — C. v. Orelli, „Allgemeine Religionsgeschichte", 2 Bände, 2. Auflage 1913. — A. Barth, „The Religions of India", 4. Auflage 1906. — J. A. Farquhar, „A primer of Hinduism", Oxford 1912. (Diesem Buch sind die Tamillieder sowie die Lieder des Tulsi Das und Tukaram entnommen.) — R. Garbe, „Beiträge zur indischen Kulturgeschichte", Berlin 1903. — Derselbe, „Die Bhagavadgita", 1903, 2. Auflage, Leipzig 1921.

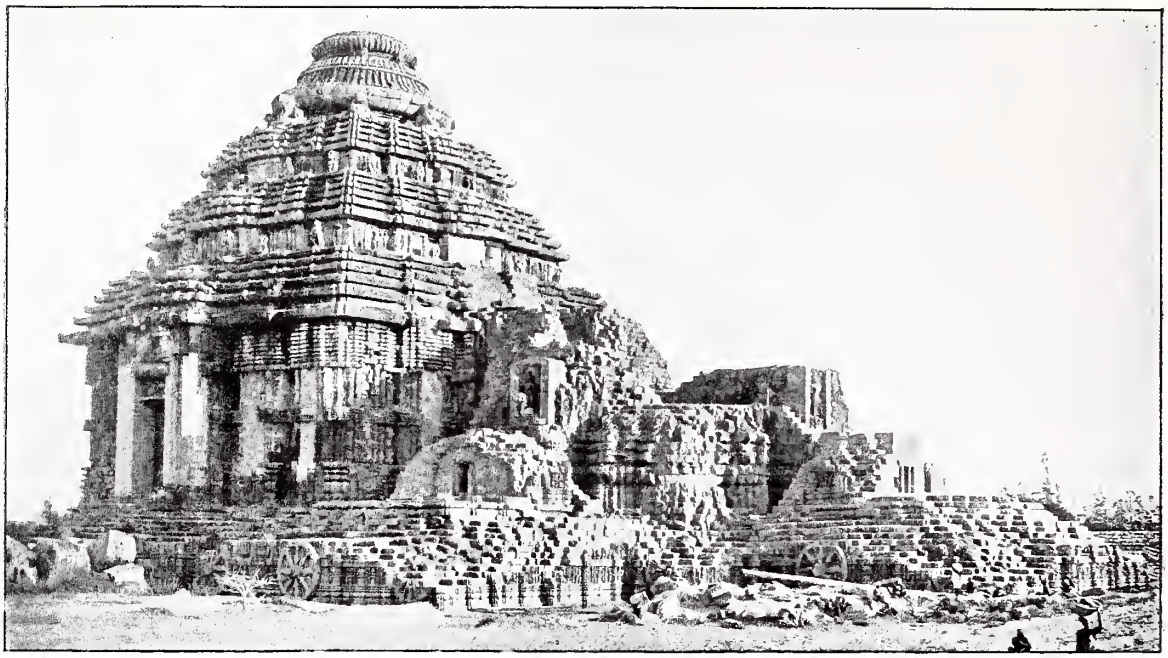


Abb. 50. Vischnu-Sonnentempel zu Konarak. Dreizehntes Jahrhundert. Nur die Vorhalle des Heiligtums ist erhalten, der Hauptturm zerstört.

Die Zeit der Upanischaden

Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen

Upa-ni-sad heißt „Niedersitzen“ zur Verehrung, zum Lauschen der Rede des Lehrers, zur Meditation. Was bei diesem Niedersitzen vom Lehrer gehört oder in innerer Erleuchtung erschaut wird, ist Upanischad (geheime Weisheit). Dies ist das Schlüsselwort der Entwicklungszeit der indischen Religion nach der Opferperiode der Brahmana und vor dem Buddhismus. Die Geheimnisse des Opferdienstes und seiner Mächte, der Götterwelt, der menschlichen Seele, Herkunft und letztes Ziel des Menschen, Schicksal der Abgeschiedenen, Sinn des Todes und Art des Jenseits: dies sind die Fragen, die in den Upanischaden in den mannigfaltigsten Abwandlungen immer wieder gestellt und beantwortet werden. Ein unbändiger Zug, ins Innere, ins Wesenhafte des Seins und des Geschehens zu dringen, treibt die führenden Geister jener Zeit rastlos vorwärts, bis die kühnsten und innigsten, die am höchsten zu steigen vermögen, in seligem Versinken im Allgeiste zur Ruhe kommen.

Im vedischen Indien hatte die Individualität der Götter, die Persönlichkeit, den Sieg gefeiert, entsprechend dem Leben der tatenfreudigen arischen Einwanderer, die keinen höheren Wunsch kannten, als hundert Herbste auf dieser schönen Erde zu leben. Kaum klingt je ein Ton der Lebensverneinung in jenen alten Liedern durch. Das Leben war noch lebenswert, das Diesseits nicht überschattet von der dunklen Frage nach dem Schicksal der Seele im Jenseits. Eine Wandlung dieser Stimmung bahnt sich schon an in den Brahmana und in den mit ihnen verbundenen Aranyaka, den Waldtexten, die nicht strenge von den Upanischaden, die jenen fast durchweg eingefügt oder angehängt sind, getrennt werden können. Schon dort zeigt sich eine Neigung, die Individualitäten der Götter wieder zu verflüchtigen, in ihnen eine Umschleierung zu erkennen, die ein unpersönliches Eins verbirgt, von dem bereits der Rigveda ahnend spricht: „Indra, Mitra, Varuna und Agni — Wird es genannt und auch der Himmelsvogel. — Das

Eine, vielfach nennen es die Sänger — Agni und Yama, Matarischvan, so heißt es.“ Wir bemerken weiter eine entschiedene Rückkehr zu den Anschauungen und Empfindungen, die auf der zauberischen Stufe der religiösen Entwicklung herrschend ist: das Gefühl für unpersönliche, geheimnisvolle Mächte, die in den Dingen und im ganzen All hin und her strömen, und die darauf beruhende, uns so schwer begreifliche Art der Ineinssetzung von Dingen, die scheinbar gar nichts miteinander zu tun haben, wie zum Beispiel Opfer und Weltschöpfung, und vor allem die Verschwommenheit des Denkens, die keinen Unterschied macht zwischen dem Symbol selber und seiner Bedeutung, so wenn der Feueraltar das „Wort“ oder „die Rede“ genannt wird: „Der Feueraltar, den man geschichtet hat, ist diese Rede. Denn mit der Rede (unter Hersagen von Sprüchen) wird er geschichtet.“ Eine Logik, die uns fremdartig anmutet! Man redet aus dieser Stimmung heraus lieber von Gottheit statt von Göttern. Überhaupt ist es bemerkenswert, welchen Einfluß diese neue Entwicklung auf die Sprache gehabt hat. Eine Unmenge von Begriffen entstehen, indem man Endungen, die unserem -heit und -keit entsprechen, an seither ganz konkrete Wörter anhängt. Überall derselbe Zug ins Abstrakte, ins Nichtsinnliche, ins Geistige. So werden langsam alle Opferhandlungen und Opfergegenstände im Symbolischen und Geistigen aufgelöst. „Askese, Mildtätigkeit, Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit, dies sind seine Opfergaben“, sagt ein Upanischadtext, und ein anderer: „Von dem Opfer des So-Wissenden ist sein inneres Selbst der Opferspender; sein Glaube ist die Gattin, sein Leib das Brennholz, seine Brust der Opferplatz, seine Haare die Opferstreu, der Opferbesen sein Haarbusch, sein Herz der Opferpfosten, seine Liebe das Opferschmalz, sein heiliger Eifer das Opfertier, seine Askese das Opferfeuer, seine Bezähmung der Opferschlächter.“

Diese Auflösung war vorbereitet durch den erstaunlichen Aufschwung, den das Opferwesen in der den Upanischaden vorausgehenden Zeit genommen hatte. Die fast ausschließliche Beschäftigung der Brahmanen mit dem Opferdienst führte zu einer Hypertrophie des Opfers, so daß es sich selbst aufhob. In früherer Zeit war das Opfer doch auch, nach dem Rigveda vornehmlich, eine Gabe an die Götter gewesen. Bald war es Selbstzweck geworden, ein Mittel, geheimnisvolle Kräfte zu erringen, die durch das Opfer sozusagen aus dem ganzen Weltall auf diesen einen Punkt der heiligen Handlung zusammengezogen wurden; so trat das mystische Opfererlebnis mehr in den Vordergrund, wurde alleiniger Zweck des Opfers.

Brahman (heilige Zaubermacht) vermochte das Opfer vor allem zu sammeln. Es wurde so Anlaß zu starker zauberisch-religiöser Erregung. So betrachtet, kann das Opfer angesehen werden als ein in Handlung umgesetztes religiöses Erlebnis. Es mag viele geistlose Opferer gegeben haben: die meisten Priester waren wohl auch nur geschäftige Handwerker im Dienste. Aber dem tiefer Angelegten war jede der Bewegungen Ausdruck eines heiligen, die Handlung begleitenden Gefühles. Damit war eine starke innere Erhebung, ein Losgelöstwerden vom Äußeren gegeben. Dieses verlor damit seinen Wert. Zudem war bei der Vorbereitung zum Opfer und bei diesem selber eine energische Konzentration gefordert, die zur Entwicklung der Fähigkeit zur inneren Anschauung führen konnte. Und endlich mußten philosophische Gemüter immer wieder von der Frage nach dem Sinn des Opfers bewegt werden. Es war doch unmöglich, daß dieses ganze Getriebe, dem man sein Leben zu weihen hatte, seinen Sinn in sich selbst trug. Diese Frage war eingebettet in das uralte Gefühl der Zauberwirkung, die von heiligen Handlungen auf das ganze Geschehen in der Welt, auf Regen und Sonnenschein, Wachstum und Gedeihen ausging. Aber Regenmachen konnte doch nicht der eigentliche Zweck zum Beispiel eines Somaopfers sein. Diese Fragen führten notwendigerweise immer mehr zu tiefsinnigen Spekulationen über das Opfer. Die Frucht dieser Spekulationen, die in der Glut innerer Erregung und in dem Lichte plötzlicher Erleuchtungen reifte, waren mystische Ineinssetzungen des Opfers mit dem

Weltganzen. Es wurde zum Abbild des Weltgeschehens überhaupt. „Das Opfer", so sagen sie, „ist das Jahr, die Rede, das Vieh. Das Opfer ist die Weltschöpfung: das Opfer ist alles." Diese Ineinssetzung war deshalb möglich, weil eben im Opfer nach alter Anschauung Schöpferkraft (brâhman), geschaffen wurde, weil diese alles durchdringende Macht gerade in dieser Handlung am konzentriertesten sich sammelte, und weil der Priester während der Handlung selber von ihr durchdrungen und mächtig erhoben wurde.

Um aber das Opfer recht verrichten zu können, brauchte man Wissen. Ursprünglich war damit nur oder hauptsächlich das Wissen um die Regeln des Opfers gemeint. Es ist durchweg alte Anschauung, daß eine Zauber- oder Opferhandlung unwirksam, ja sogar gefährlich ist, wenn ein Fehler vorkommt. Das Auslassen eines Wortes im heiligen Spruch kann die schwersten Folgen haben. Es bedurfte sorgfältigen Studiums, größter Aufmerksamkeit, peinlichster Genauigkeit, das Opfer wirksam zu gestalten. So kam es zu einer hohen Schätzung des Wissens unter den Priestern. Diese erhöhte sich noch, als zu dem Wissen um die Regeln das Wissen um die Bedeutung des Opfers kam. Nun erst war im Wissen eigentlicher Sinn; Geistigkeit und Mystik waren in ihm beschlossen. Schon das Wissen um die Regeln hatte dem Priester große Macht in die Hand gegeben, denn nur der Wissende konnte die Zaubermacht Brahman in Bewegung setzen, schaffen, lenken. Das Wissen um die Bedeutung machte ihn zu alledem, was er wußte. „Das Opfer ist das Jahr", das heißt eigentlich die ewig dauernde Zeit. „Das Opfer sind die Weltgegenden", der unendliche Raum. „Zum Jahr, zu den Weltgegenden wird, der solches weiß." Solche und ähnliche Formeln kehren in den Brahmana, den Aranyaka und auch in den Upanischaden unzähligemal wieder. Der Wissende wird selber das von ihm Gewußte. Dies dürfen wir wohl so verstehen, daß in der Meditation über diese Geheimnisse die Seele des meditierenden Priesters oder Schülers sich weitete und löste, so daß er gänzlich aufging in seinen Spekulationen, sozusagen versank in der inneren Anschauung und so mit dem Objekt dieser Anschauung eins wurde. Ich glaube nicht, daß in den oben erwähnten, uns oft so unverständlichen Sätzen nur phantastische Spekulation ohne Erlebnis sich offenbaren, sondern daß ihnen wirkliche seelische Erfahrungen zugrunde lagen, ja daß diese Erfahrungen ekstatischer oder mystischer Art den Anlaß zu jenen Sätzen boten. Daß dann dürre Priesterhirne nach dem Vorbilde solcher Sätze andere ähnliche ohne Erlebnishintergrund ausspannen, spricht nicht gegen meine Auffassung.

War vorher das Werk, die Opferhandlung und überhaupt die Handlung, die Hauptsache gewesen, so gewann nun das Wissen umso mehr die Oberhand, als die Opferhandlung an Bedeutung verlor. Hier liegt die Wurzel der später so wichtigen Unterscheidung des Karma-mârga, des Werkweges, und des jñâna-mârga, des Wissensweges. Und auch eine der Wurzeln des dritten Weges, des bhakti-mârga, der gläubigen Hingabe, liegt bereits in den Erlebnissen dieser frühen Zeit. Schon in uralter Zeit treten, wie wir gesehen haben, Menschen auf, die in ekstatischen Zuständen sich mit der Gottheit vereinigen wollen. Tapas (Askese), allerlei Übungen und Mittel hatten dazu gedient, diese Zustände hervorzurufen. Mehr und mehr traten die äußeren Mittel zurück, und ihre Stelle nehmen geistliche Übungen ein. Bei der Schülerweihe, die verschiedentlich auch in den Upanischaden erwähnt wird, sowie in den Übungen, die der aus dem Leben in die Waldeinsamkeit zurückkehrende Brahmane vornahm, war die unmittelbare Einung mit dem Göttlichen mehr und mehr Hauptsache geworden. So wurden jene Gemeinschaften, wo Schüler und Lehrer in Abgeschlossenheit zusammenlebten, eine Art Mysterienschulen. Aus ihnen ging ein neuer Stand, der sich selbständig neben, ja oft gegen den Priesterstand stellte, hervor, die Śramana, in der Palisprache: Samaṇa, die sich Abmühenden, heilige Bettler — „Wandervögel", wie sie ein Upanischadtext bezeichnet — die in göttlicher Unbekümm-

mertheit im Bewußtsein ihrer Vereinigung mit der Gottheit durch die Lande zogen, bis sie heimkehren durften in den Ozean der ewigen Wirklichkeit. Sie waren wohl einst den Weg des Werkes und des Wissens gegangen, waren aber nun schon längst über ihn hinaus und ganz dem Göttlichen in Unmittelbarkeit hingegeben. Hier schwingen vernehmlich Töne mit, die dem Gefühl der Liebe und der Hingabe an die eine Gottheit, das im indischen Monotheismus so stark ist, innigst verwandt sind. Unter diesen Befreiten gab es sogar „Überwandervögel", Parama-hansa genannt, die ohne Stab, kahlköpfig, nur mit Lumpen und Lendentuch bekleidet, ohne bestimmte Abzeichen und ohne bestimmte Lebensweise, obwohl nicht unsinnig, doch gleichwie Unsinnige umherziehend, Dreistab, Wassertopf, Feldflasche, Seitenlocken, Wassersieb, Trinkschale, Schuhe, Sitz, Haarlocke und Opferschnur von sich tuend, in einem verlassenen Hause oder bei einem Göttertempel weilend, kein Recht, kein Unrecht, keine Unwahrheit mehr kennen, alles ertragen, bei allem gelassen bleiben, Erdklumpen, Steine oder Gold für gleich erachten und, wie es gerade kommt, bei allen vier Kasten das Betteln betreibend, „ihre Seele erlösen". Bis zum Letzten geht der Drang jener alten Mystiker, nicht nur zur höchsten Macht, zum tiefsten Wissen, sondern zum letzten Sein, das sie in völliger Entwerdung zu erreichen trachteten.

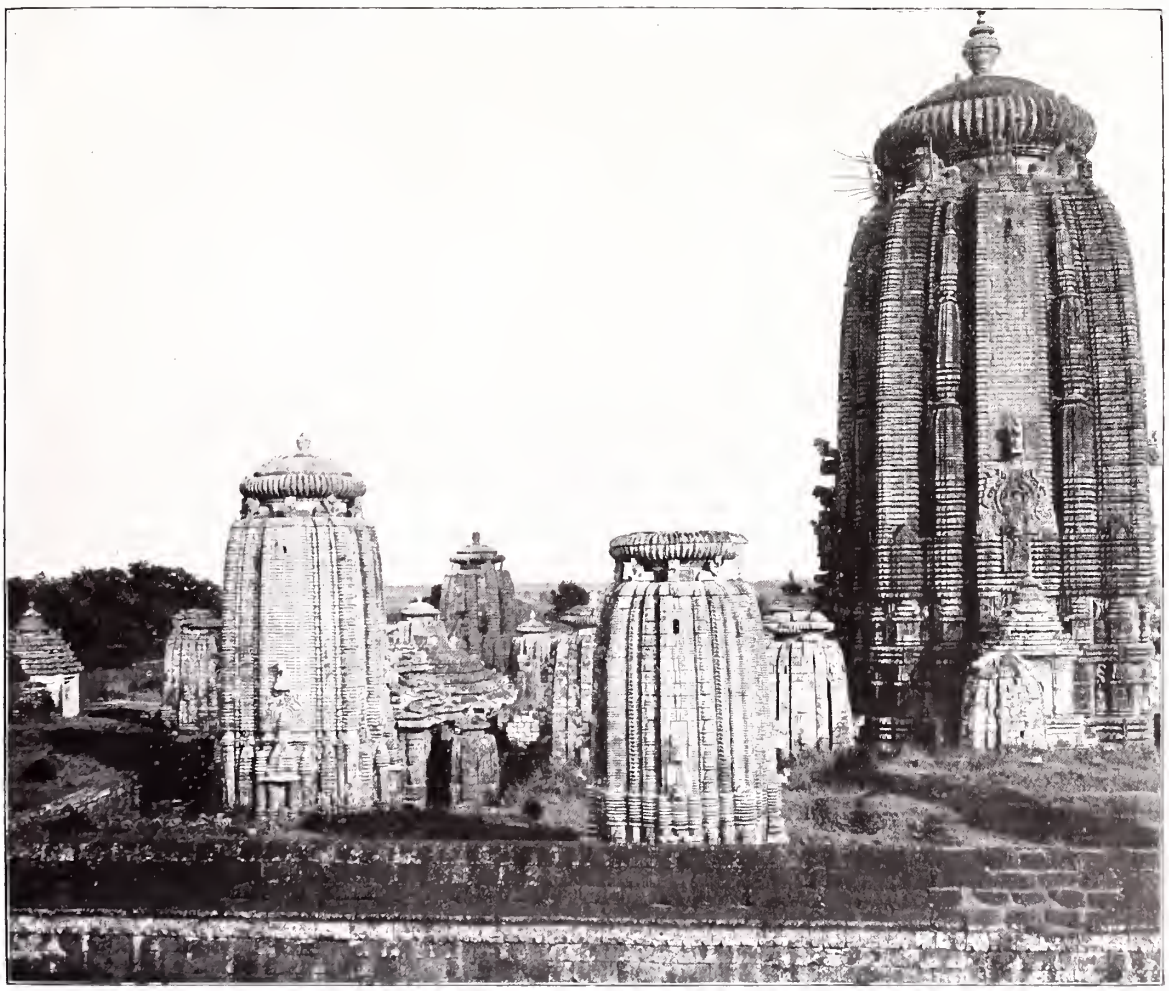


Abb. 51. Lingaraja-Tempel zu Bhubaneschwara. Neuntes bis dreizehntes Jahrhundert.

Das eben geschilderte Weltbild, die ihm gemäße Stimmung und ganze Seelenverfassung, in der alles ineinander schwimmt, war so die rechte Atmosphäre für die philosophisch-mystische Lösung der schweren Probleme, die sich dem indischen Geiste aufgedrungen hatten. Diese sammelten sich vor allem in zwei Brennpunkten: Schicksal der Seele und Wesen des Göttlichen. Die vedischen Inder des Rigveda waren zufrieden gewesen mit ihrem ursprünglichen Glauben an die jenseitige Welt der Väter und der Götter, in der sie das Leben in erhöhtem Dasein zu genießen dachten. Aber zu irgend einer Stunde warf ein alter Grübler den furchtbaren Gedanken des Wiedertodes herein. Wie, wenn jenes Dasein einst auch ein Ende nehmen müßte! Was dann? Wohin geriet dann die dem Tod verfallene Seele? Von diesen Gedanken gepeinigt, zerrt der erschreckte Geist an dem Schleier, der uns das Jenseits verhüllt. Da taucht zuerst ganz schattenhaft der Gedanke an die Wiedergeburt, die Seelenwanderung, auf. Begünstigt wurde diese Lösung vielleicht durch den Glauben, der da und dort auf niederen Religionstufen sich findet, daß die Seelen der Abgeschiedenen in Tieren Wohnsitz nehmen, oder daß Vorfahren in ihren Enkeln wiedergeboren werden.

Zuerst herrscht in den Anschauungen über den Weg, den die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe zurücklegt, eine verwirrende Mannigfaltigkeit. Die Erleuchtungen blitzen da und dort in einem Seher auf oder erlangen langsam klare Umrisse im Geiste eines Denkers. Erst im Laufe von Jahrhunderten gewinnt die Ausgestaltung der Lehre von der Seelenwanderung ihre Vollendung, so daß sie zu einem allgemeingültigen und alles beherrschenden Dogma aller indischen Religionen werden konnte. Wie eine Raupe, sagt ein alter Text, wenn sie zum Ende eines Grashalmes gelangt ist, sich in sich selbst zusammenzieht und dann in eine neue Bahn eingeht, so die Seele beim Tode. Wie eine Weberin von einem künstlichen Gewebe den Stoff aufzieht und daraus ein neueres, schöneres Gebilde bereitet, so läßt das geistige Selbst diesen Leib fallen, in Bewußtlosigkeit versinken und bereitet sich ein neueres, schöneres Gebilde von der Natur der abgeschiedenen Vorfahren oder der Halbgötter oder der Götter oder des Schöpfergottes oder des obersten Gottes. Hier scheint eine Art Verkörperung in der geistigen Welt angedeutet zu sein. Nach einer anderen Anschauung geht die sterbende Kreatur in das höchste Selbst ein, um dann zu neuem Dasein wieder aus ihm hervorzukommen. Oder die Seele muß, ehe sie wieder zu dieser Welt zurückkehrt, durch ferne Regionen reisen, zum Mond, dann zum Äther, zum Wind, um dann im Regen zur Erde zu fallen und auf dem Wege der Nahrung und des Samens in einen neuen Leib zu gelangen. Vom Zustand nach dem Tode aber offenbart ein alter Weiser seiner Gattin, ehe er zu seligem Einsiedlerleben von ihr Abschied nimmt, daß es im Tode kein Bewußtsein mehr gebe.

Wie kann aber das Individuum dann doch fortbestehen und wieder in ein neues Dasein gebannt werden? „Wenn die leiblichen und seelischen Teile des Menschen beim Tode in das All eingehen“, fragt ein Wissensdurstiger jenen selben Weisen Yājñavalkya, „wo bleibt dann der Mensch selbst?“ „Gib deine Hand her, Freund Ārtabhaga. Davon dürfen nur wir beide wissen.“ Da gingen die beiden hinaus und redeten miteinander. Und was redeten sie da? „Von Karma (Werk, Tat) redeten sie; Karma priesen sie. Wahrlich gut wird einer durch gute Tat, bös durch böse.“ Als ein tiefes Geheimnis wird diese neue Lehre von der Wiedervergeltung und Wiederverkörperung geoffenbart; scheu, andeutend redet der Weise, damit zeigend, daß er ein Unerhörtes ausspricht. Karma, eines der Urworte der indischen Religionen, ist die geheimnisvolle, nicht vorstellbare geistig-sittliche Energie aus guten oder bösen Werken, die der Mensch sich während seines irdischen Lebens in der unsichtbaren Welt als guten oder bösen Schatz sammelt, und die nach dem Gesetz der Entsprechung oder der Vergeltung sein himmlisches und irdisches Dasein bestimmt und gestaltet.

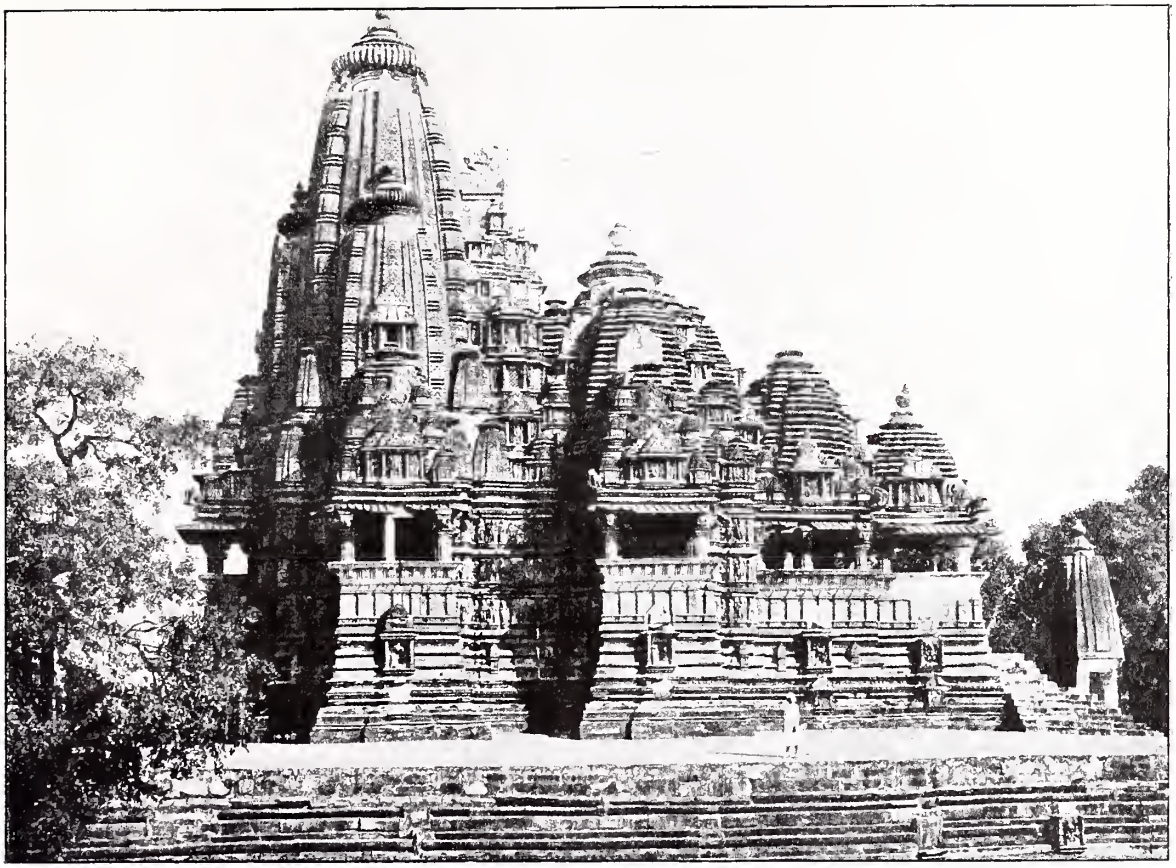


Abb. 52. Schivatempel zu Khajuraho. Um 1000 nach Chriſtus.

War vielleicht urſprünglich dabei noch an Vergeltung durch göttliche Macht gedacht worden, ſo wurde das Walten dieſes Geſetzes im Laufe der Entwicklung immer unperſönlicher, bis Karma zu der unbeugſamen, alles Perſönlichen entkleideten ſittlich-mechaniſchen Notwendigkeit wurde, die das Schickſal des Einzelnen und der Weltperioden unweigerlich beſtimmt. Es iſt eine furchtbare Majeſtät, die dieſes Geſetz umſpielt, ſofern pedantiſche Brahmanen nicht ein lächerliches Rechenexempel daraus gemacht haben. Das Walten dieſes Geſetzes zwingt die individuelle Seele auf nicht zu begreifende Weiſe ſelbſt wieder aus ihrem Tiefſchlaf im Allgeiſte heraus in den Kreislauf eines neuen Lebens, bis die Wirkung der Taten, ob gut oder böſe, ganz erſchöpft iſt. Der Menſch iſt wohl der göttlichen Macht und Willkür, aber auch der göttlichen Gnade entnommen; über ihm waltet unperſönliche Ordnung.

Das war eine harte Lehre, und es iſt erſtaunlich, wie tief ſie trotzdem vom indiſchen Geiſte Beſitz genommen hat. Sie hat ohne Zweifel ſehr viel beigetragen zu dem tiefgewurzelten Peſſimismus, der von jetzt ab ſich immer lähmender auf das Denken der indiſchen Völker legte. Wie unter dem Banne eines Glaubens an mechaniſche Notwendigkeit, wie ihn der Materialismus predigt, die Lebensfreudigkeit ſchließlich verkümmern muß, ſo geſchieht es auch unter dem Banne einer unweigerlichen ſittlich-mechaniſchen Notwendigkeit. Der Menſch, und ſelbſt der ſtärkſte, fühlt ſich dieſer furchtbaren Forderung und Gewalt gegenüber ſchwach, wird zermalmt unter den Rädern dieſes Triebwerkes. Schließlich gibt es nur noch einen Ausweg: Verneinung des Daſeins überhaupt, den dann der Buddhismus beſchritten hat.

Zur Geringschätzung und gar Verneinung des irdischen Daseins führte aber noch eine andere Linie der Entwicklung des indischen Denkens und religiösen Erlebens zur Upanischad-Zeit. Immer seit jener alten Zeit des ausgehenden vedischen Zeitalters war man auf der Suche nach dem Wesen der Götter gewesen, nach der letzten, ganz und gar transzendenten Einheit des Göttlichen. Die Spekulationen über dieses Letzte schlossen sich an das Wort brâhman an, das sich vorzüglich dazu eignete. Seit uralters war es mit einem Zauber umgeben, in Geheimnis getaucht: eine Macht, die überall, besonders im Opfer waltete, ohne die festen Umrisse eines Gottes, aber alle Eigenschaften einer Gottheit besitzend. Diese Macht war auch nicht nur ein Gedachtes, in unnahbaren Fernen Weilendes: sie war da, gegenwärtig, ging in den Opferer ein bei der heiligen Handlung, während deren er sich von ihr ergriffen und erhoben fühlte. Es brauchte zu diesen priesterlichen Erfahrungen nur noch ein starker religiöser Ernst und ein weites, durchdringendes Denken zu kommen, so konnte Brahman zur allumfassenden, alldurchdringenden, allbelebenden Macht und zur Gottheit werden. Was die alten Gestalten der vedischen Götter an religiöser Energie auf sich gesammelt hatten, Vertrauen, Liebe, Verehrung, strömte nun dieser neuen Gottheit zu; aber der Drang nach Universalität, nach Einheit, der jede Beschränkung verwarf, bewahrte die neuen Einsichten davor, daß sie in die engen Schranken des Persönlichen gebannt wurden. Hatten doch die alten Opferweisen selber so oft in der mystischen oder ekstatischen Verzückung ihre Seele sich weiten fühlen zum Ozean, ja zum All. Das geheimnisvolle tad, das unsagbare „Jenes“, das sie bei Zauber und Opfer in sich weben fühlten, mußte ähnlicher Art sein wie das Brahman, das der Welt die Kraft gab, das Höchste, das Mächtigste. „Das Brahman ist unter den Göttern das Höchste. Durch das Brahman sind Himmel und Erde auseinandergestützt. Vom Brahman ist das ganze All erschaffen. Das Brahman ist das Älteste, denn es gibt nichts Höheres als dies. Wahrlich, Ältester und Herrlichster unter den Seinen wird, wer also weiß.“ Dieses Brahman mußte die unsichtbare Wurzel alles Daseins sein, denn sie erlebten es als höchste Kraft, fühlten es allüberall, dachten es als Eines. Es entsprach allen Forderungen des Begriffes eines Göttlichen.

Neben Brahman tritt nun aber an den meisten Stellen eine andere göttliche Wesenheit, ātman (das Selbst). Es weisen viele Anzeichen in den Upanischaden darauf hin, daß die Lehre vom Atman als höchstem göttlichem Prinzip, als dem All-Einen, in nichtbrahmanischen, in Kriegerkreisen entstanden ist. Es handelt sich bei diesem Begriff wohl eher um ein philosophisch-mystisches Erschauen, das in unmittelbarer Selbstanschauung aufleuchtete, weniger um eine, wenigstens der Überlieferung nach, mit der ekstatischen Erregung beim Opfer verbundene und bei Opfermeditationen ergriffene Erfahrung. Ursprünglich schaute man diesen Atman als daumengroßen Mann (puruṣa) im eignen Innern. Er ist der Sehende, Hörende, das geistige Ich, also das in der Vielheit der leiblichen und seelischen Funktionen des Menschen zusammenhaltende, regierende Prinzip, ein Selbst. Wie nun im Menschen als dem Mikrokosmos ein Ich wohnt und waltet, so muß auch in der Tiefe der Vielheit der Welt ein Eines wohnen, ein Geistiges, auf dem jene begründet ist, von dem sie beherrscht wird. Und dieses Eine kann auch hier nur das Ich, das Selbst sein.

In philosophischen Meditationen und starken, überpersönlichen Erlebnissen wird das eigene Ich ins Unendliche geweitet. Man erlebt die Wonne der Verschmelzung mit dem verwandten Welt-Ich. Der Atman schwingt auf diese Weise plötzlich aus der individuellen Verengung ins Universale hinaus. Das kleine menschliche Ich und das große Welten-Ich wird eines, und es ist für Jahrtausende ein Problem für die indischen Denker geworden, welches das Verhältnis dieser beiden sei, Ineinanderfallen oder Teilhaben, und bis heute kämpfen die beiden Auffassungen in Indien miteinander. Dies wird wohl auch so bleiben müssen, denn wir stehen hier vor

schlechthin Übervernünftigem, also vor Unfaßbarem und Unaussprechlichem. Dies alles kann nur in unmittelbarer Erfahrung ergriffen werden. Dies wußten die indischen Weisen wohl. Darum widersprechen sie sich ohne Zögern so oft in der Beschreibung, wie man zu diesem Letzten gelange. Ein Lehrer kann es wohl mitteilen, aber man kann es weder lehren noch lernen, nicht einmal eigentlich wissen. Schließlich ergreift ihn dies Unfaßbare doch in unbegreiflicher Gnadenwahl.

Es ist nicht verwunderlich, daß die beiden Gedankenrichtungen, deren eine vom Opfer her zum Brahman als dem Höchsten und die andere von philosophisch-mystischer Innenschau zum Atman als dem Absoluten und All-Einen kamen, sich vereinigten. So verschieden die Ausgangspunkte, die Stimmung, die Betonung der religiösen Weisheit waren, so verwandt waren sie sich in ihren letzten Erlebnissen und Erkenntnissen. So finden wir schon fast überall in den Upanischaden Brahman und Atman in eins gesetzt. Brahman hatte allerdings immer die Richtung in die Weite, Atman doch mehr in die Tiefe. Jenes war mehr Kraft, dieses mehr Wesenskern: dort schwebte noch der Erdgeruch der ältesten Zeit, hier spielte lichtes Erkennen einer freien Rasse. So geschah die Verschmelzung der beiden Begriffe, beiden zum Heile. Brahman wurde vollends aus dem Zauberhaften befreit, Atman bekam Unendlichkeit. Die Idee einer alldurchdringenden, allbeherrschenden, alldurchleuchtenden Macht bekam so ihre philosophische Breite und religiöse Tiefe. „Das Brahman ist das Wahre: so verehre man es. Aus Wollen nur besteht der Mensch. Welches Wollens er aus der Welt scheidet, solches Wollens gelangt er scheidend zu jener Welt hin. So verehre er Atman: Gedanke ist seine Natur, Odem sein Leib, Licht seine Gestalt, der Äther seine Umkleidung, wunschgestaltet, gedankenschnell, wahren Bedenkens, wahren Haltens, allduftreich, allsaftreich, alle Weltgegenden durchwirkend, das All durchdringend, wortlos, achtlos. Wie ein Korn Reis oder Gerste oder Hirse oder ein Hirsekorn, so ist dieser Geist im Selbst darinnen, golden wie rauchlose Flamme, größer als der Himmel, größer als der Äther, größer als die Erde, größer als alle Wesen. Dies ist des Odems Selbst. Dies ist mein Selbst. Zu diesem Selbst werde ich von hier scheidend hingelangen. Wem solches zu eigen, wahrlich, da gibt es keinen Zweifel."

Dieses Absolute, Brahman-Atman, hat sozusagen zwei Seinsweisen, eine durchaus überweltliche, von keiner Unruhe des Werdens und Geschehens bewegte — der stille Abgrund der westlichen Mystiker — und eine andere Weise, die in der Vielheit der Dinge sich alldurchdringend und allbelebend offenbarte. In der Tiefe der menschlichen Seele treffen sich die beiden. Der Weise schaut und erlebt in sich Vielheit und Einheit in seltsamem Verschlungensein: „Tat tvam asi = Jenes (in allen Wesen als feinstes Leben geheimnisvoll Waltende) bist du, ist dein eigentliches Selbst." So belehrt der Weise seinen nach letzter Offenbarung drängenden Schüler. Kein Volk der Erde hat, soviel wir wissen, die Wesenseinheit des Menschen mit der Gottheit so frühe und mit so viel Tiefsinn und fast leidenschaftlicher Folgerichtigkeit, die einer religiösen Wärme nicht entbehrt, verkündigt. Dies ist das Bedeutsame: Diese Erkenntnis war nicht nur Philosophie, Metaphysik: sie war im höchsten Sinne Religion. Aus ihr floß das unaufhaltsame Drängen des indischen Geistes nach endgültiger Vereinigung mit der Gottheit. Wenn diese Jneinssetzung des eigentlichsten Wesens des Alls und des Menschen mit dem Göttlichen nur Metaphysik, Philosophie gewesen wäre, so hätten sich die indischen Weisen bei dieser Erkenntnis beruhigen können, und es wäre möglich gewesen, aus ihr eine starke Bejahung der Welt und des Lebens abzuleiten: „Das Dasein ist brahmandurchdrungen; also ist es herrlich und gut!" Dies ist nicht geschehen, wenn auch da und dort in den Upanischaden leise Töne dieser Färbung angeschlagen werden. Die altindischen Weisen gründeten vielmehr auf ihr mystisches Wissen eine energische Lebensverachtung, die in der ferneren Entwicklung auf den Buddhismus hin zu einer immer unbedingteren Lebensverneinung führte. Dieser Pessimismus hatte wohl verschiedene Ursachen — Klima, Kulturmüdigkeit, Mangel an Widerständen — aber gerade die mystischen

Einsichten und Erlebnisse selber wurden zu einer Quelle jener weltverneinenden Stimmung. Der völligen Einheit der Welt und des eigenen Ich mit dem All-Einen wurde man sich doch nur im höchsten mystischen Erlebnis unbedingt bewußt. Das Leben mit seiner Vielheit, ja schon das Bewußtwerden riß den Menschen aus jenem seligen Verschlungensein, aus jenem von allen Zweifeln gelösten Zustand überbewußten Einsseins immer wieder heraus, warf die Seele immer wieder zurück in die lärmende Gemeinschaft unerlöster Menschen, in die Gewalt nagender Zweifel. Das Leben wurde so der Feind der wahren Weisheit und der Erlösung.

Wo man hinschaute in diesem Leben, sah man Wechsel und Vergehen, und der grausamste Wechsel war der Tod. „Diese Welt ist ganz vom Tode erfaßt, ganz in der Gewalt des Todes. Diese ganze Welt ist des Todes Speise." Diese Welt ist nur die Zusammensetzung der Vielheit der Gestalten des Todes. Daneben alle die anderen Übel der Welt: Alter, Schmerz, Krankheit, Hunger, Durst! Demgegenüber erhob sich der Schrei nach Unwandelbarem, nach einem Dasein, allem Wandel und allem Leid entnommen. Zwar schildern die älteren Upanischaden, zum Beispiel die Kauṣitaki-Upaniṣad, jene Welt der Erlösten noch in Bildern verzückter Schau, deren Herkunft aus irdischen Sehnsüchten noch deutlich ist. Aber letztlich wird doch eine andere Unsterblichkeit begehrt: Heimat beim eigentlich Seienden, bei Brahman-Atman, und der Fromme betet: „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden. Aus dem Dunkel führe mich zum Licht. Aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit." „Das Nichtsein, das Dunkel ist der Tod; das Seiende, das Licht ist die Unsterblichkeit", so erklärt man jene knappen Sätze.

Erlösung (mokṣa) wurde damit das geweihte Wort der indischen Religion, und durch die Jahrtausende hindurch ist alle religiöse Sehnsucht, die zuzeiten elementare Gewalt hatte, in dieses Wort gegossen worden. Selbst das Gefühl, das der Christ bei diesem Worte empfindet, gibt nur eine schwache Vorstellung von der Glut und Wucht, die in dem indischen Mokscha schlummert. Mit der religiösen Sehnsucht verschwistert sich dort kosmisches Begehren, denn Erlösung bedeutet schließlich Aufhebung des Daseins überhaupt, obwohl der Gedanke mit dieser letzten Konsequenz in den Upanischaden selten in seiner Schärfe durchgeführt ist. Dies blieb dem Buddhismus und dem entwickelten Vedānta aufgespart.

Die Wege zur Erlösung sind in den Upanischaden noch mannigfacher Art. Das ehrbare Streben eines pflichtmäßigen Lebenslaufes findet noch einen, wenn auch untergeordneten Platz. Der Weg der Werke im rituellen Sinn hat noch nicht alle Bedeutung verloren; schwerste Kasteiung alter quälerischer Art wird noch empfohlen. Aber drei Wege zeichnen sich in immer deutlicher werdenden Spuren, wobei die Linien allerdings immer wieder ineinanderlaufen und sich wieder trennen: Wissen, Versenkung und Nichtbegehren.

In der älteren Zeit wurde das Wissen, in der unmittelbar vorbuddhistischen, als der Yoga in seiner nichtbrahmanischen Ausprägung immer mehr allgemeine Bedeutung gewann, die eigentliche Versenkung betont. „Wer den Atman weiß, dringt über allen Schmerz hinaus. Wer dies weiß: ‚Ich bin das Brahman', der wird dies All. Wem der Atman aufgegangen ist, wer ihn erkennt (in dem Wissen): ‚Ich bin er', was mag der noch suchen, wonach noch trachten, nachkrankend der Leiblichkeit? Wer den Atman fand, wer zu ihm erwachte, der im Abgrund der Leibgebundenheit haust, der ist Allschöpfer, erschafft er doch das All. Was unhörbar, ungreifbar, gestaltlos, stets beharrend, was nicht zu schmecken, nicht zu riechen, ewig dauernd, anfang- und endlos, größer als das Große, und was fest: wer wissend dies verehrt, der ist erlöset aus des Todes Rachen." Die Versenkung wird in diesen Worten gepriesen: „Die Seele, durch Versenkung reingewaschen von Flecken, eingegangen in den Atman: welch Glück ihr wird, das sagen keine Worte: im eigenen Innern muß man's selbst erfahren." Und dem während seiner Einweihung in der Welt Yamas weilenden Jüngling Naciketas gibt der Tod diese Offenbarung:

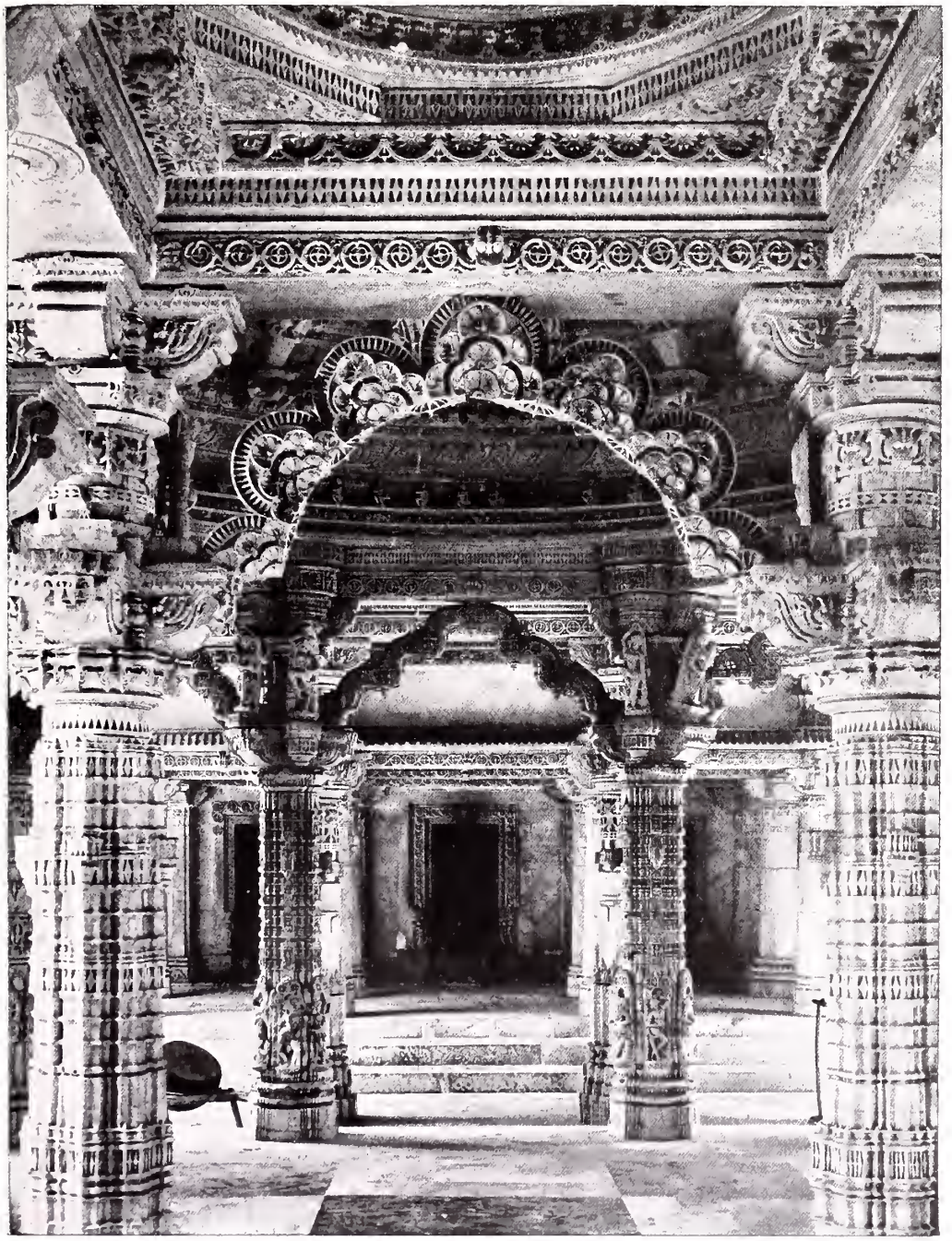


Abb. 53. Jainatempel des Neminatha-Tirthankara, Berg Abu. Erbaut 1230.

„Wer ihn, der schwer zu schauen, den ins Verborgene eingegangenen, in einem Abgrund tief versteckten Alten in der Versenkung in den Allgeist zum Ziele vorgedrungen als Gott denkt, der läßt, ein tapferer Weiser, Lust und Leid dahinten: der ist erlöst.“ Ihn zwingt der Tod nicht mehr; er ist dem Rad der Geburten entflohen. Und ebenso der Nichtbegehrende: „Wer ohne Begehren ist, von Begehren frei, erfüllten Begehrens nach dem Atman begehrend, dessen Atemkräfte ziehen nicht aus (das heißt, sie ziehen nicht wieder in einen neuen Leib). Er ist Brahman, und zum Brahman geht er hin.“ Dieses Nichtbegehren hat dann der Buddhismus, der ja in dem Durst nach Dasein alles Leides Wurzel sieht, zum Angelpunkt seiner Erlösungslehre gemacht und selbst noch das so hohe Begehren nach dem Atman zusammen mit dem Atman selber ausgelöscht.

Die durch Wissen, Versenkung, Nichtbegehren erlangte Erlösung vom Rad der Geburten, in der ursprünglich noch stark das Eingehen des Weisen in ein fast persönlich gefärbtes Brahman betont war, wird mehr und mehr eine wonnetrunkene Versunkenheit im All-Einen, wo man kein Begehren mehr fühlt, sondern schläft „wie ein Kind oder ein großer König oder ein großer Brahmane in überschwenglicher Wonne und, wie von einem geliebten Weibe umschlungen, nichts draußen weiß und nichts drinnen. Das ist die Wesensform, wo das Begehren erfüllt ist, wo man den Atman (das Selbst) begehrt, wo man ohne Begehren ist, dem Leid entnommen. Da ist der Vater nicht Vater, die Mutter nicht Mutter, die Welten nicht Welten, die Götter nicht Götter. Da ist Unberührtheit von Gutem und Unberührtheit von Bösem, denn dann hat er alles Leid seines Herzens überwunden.“ Wer würde bei diesen verzückten Worten nicht an den Preis der mystischen Einung mit dem Allgeiste erinnert, der den aller Erdenbanden entrafften Mystikern des Mittelalters entströmt!

Aber noch weiter drängt der indische Geist, selbst weg von der Beschränkung des Gefühls der göttlichen Wonne des Versunkenseins. Auch in diesem höchsten Zustande lauerte am fernen Horizonte des fast aufgelösten Bewußtseins die Angst vor der Rückkehr in den Zustand der Vielheit und scheuchte die dem Absoluten zustrebende Seele aus der seligen Umarmung des Allgeistes auf. Nur in voller Auflösung des Bewußtseins war endgültige Erlösung, und da der Geist nach Augenblicken höchster Verzückung doch wieder hereingerissen wurde in den Strudel des Wechsels, blieb die Hoffnung auf den Tod, der den Weisen an schützende Ufer ewigen Vergessenseins trug: „Kein Bewußtsein gibt es nach dem Tode.“ Der Atman, aus der Körperlichkeit zu sich selbst zurückkehrend, geht in jene absolute Einheit ein, in die bewußtlose Seligkeit, deren Vorschmack auf Erden der traumlose Tiefschlaf ist. „Wie Ströme, Namen und Gestalt verlierend — Im Ozean zur Ruhe eingehen — So geht der Weise von Gestalt und Namen — Erlöst, zum göttlich höchsten Geiste ein.“ Erlösung im völligen Versinken. Wie müde muß der indische Geist alles Daseins gewesen sein, daß ihm keine andere Erlösung gefunden wurde!

Literatur: H. Oldenberg, „Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus“, Göttingen 1915. — Derselbe, „Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte“, Göttingen 1919. — P. Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ 3 I, 2, Leipzig 1919. — Derselbe, „Sechzig Upanischads des Veda“, Leipzig 1897. — J. Hertel, „Die Weisheit der Upanischaden“, München 1921.

Abb. 54. Dekorative Malerei von einer Decke, Ajanta. Um 626 bis 642 nach Christus.

Abb. 55. Die Anandapagode in Pagan, der einstigen Hauptstadt von Birma. Elftes bis dreizehntes Jahrhundert. Nach einer Photographie von H. G. Ponting.

Der Buddhismus

Von Privatdozent Dr. J. W. Hauer, Tübingen

Das Leben Buddhas

Das Ziel des Buddhismus ist dasselbe, das alle großen religiösen Sekten und philosophischen Systeme Indiens etwa um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus in den Mittelpunkt stellten: Erlösung von dem endlosen, leidvollen Kreislauf der Geburten. „Gleichwie, ihr Mönche, der große Ozean nur den einen Geschmack hat, den Geschmack des Salzes, geradeso, ihr Mönche, hat diese Lehre und Ordnung nur den einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung“, spricht der erhabene Buddha zu den lauschenden Mönchen. Der Buddhismus ist also Religion; denn praktisch ist sein Endziel zu bestimmen als Befreiung aus der Gewalt des irdischen Daseins.

Der Stifter dieser Religion war Gautama Buddha (in der Palisprache Gotamo Buddho), aus dem edlen Geschlechte der Śākya, die in Kapilavastu nicht ferne von den Bergen des Himalaja an der Grenze von Nepal herrschten. Die schweigenden Gipfel der fernen Schneeberge waren von den Balkonen des Palastes der Schakya zu sehen: sie ragten immer in das bewegte Leben des künftigen Buddha herein. Der Knabenname Gautamas (Gautama ist ein Sippenname) war Siddhārtha. Als er heimatlos auf die heilige Wanderschaft gezogen war, nannte man ihn oft śramaṇa Gautama, den Asketen Gautama, oder auch Śākyamuni, Mönch aus dem Schakyageschlechte. Buddha wurde er erst, nachdem er, sechsunddreißig Jahre alt, nach siebenjährigem Suchen die „Erleuchtung“ empfangen hatte, denn Buddha heißt „der Erleuchtete“. Geboren wurde dieser große und heilige Mensch etwa um das Jahr 560 vor unserer Zeitrechnung. Sein Vater, ein wohlhabender Grundbesitzer in Kapilavastu, hieß Śuddhodana, seine Mutter Māyā. Die spätere Legende erzählt, daß sie im Traum habe einen weißen Elefanten aus himmlischen Höhen auf sich herabsteigen sehen. Das war die überweltliche Wesenheit des zukünftigen Buddha, den sie „unbefleckt“ empfing. Kurz vor der Geburt des

Knaben hatte sie den Wunsch, noch einmal ihre Eltern zu sehen. Als sie aber in der Nähe von Kapilavastu im Lumbinihaine einen Zweig von einem Baume brechen wollte, wurde sie von der Geburt überrascht. Diese Szene ist auf einem Relief abgebildet, das man im Jahre 1899 bei den Ausgrabungen in jener Gegend fand; sie ist voll bezwingenden Liebreizes. Sieben Tage nach der Geburt Gautamas starb seine Mutter. Die Geburtstätte im Lumbinihaine, das buddhistische Bethlehem, war bezeichnet durch eine Säule, die der buddhistische Konstantin, Aschoka (Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus), errichten ließ. In den neunziger Jahren entdeckte sie ein deutscher Gelehrter unter dem Schutt von Jahrtausenden. Die darauf eingegrabene Inschrift lautet: „Hier ist Buddha Schakyamuni geboren. Er (Aschoka) hat eine Steinsäule errichtet, die verkündet: Hier ist der Erhabene geboren."

Nach seiner Geburt erschien im Palaste ein alter Weiser, Asita. Als er ihn, „der wie Feuer glänzte", gesehen hatte, nahm er ihn auf seine Arme und pries ihn als den Höchsten unter den Menschenkindern. Dann fing er plötzlich an zu weinen. Auf die Frage, ob dem Knaben ein Leid drohe, erwiderte er, er weine, weil er sterben müsse, ehe der Knabe ein Erleuchteter geworden sei. Man hat diese Geschichte, die auf sehr alter buddhistischer Überlieferung beruht, oft mit der Geschichte von Simeon in Lukas 2 verglichen und gefolgert, daß das Lukasevangelium sie der buddhistischen Überlieferung entnommen habe. Unmöglich ist eine Beeinflussung der Evangelienschreibung, besonders des Syrers Lukas, durch die buddhistische Überlieferung nicht. Die Funde der letzten Jahrzehnte in Turkestan haben gezeigt, daß sich dort alle großen Religionen einst zusammendrängten, wahrscheinlich auf dem Wege nach China. Sicher hatte hier der Buddhismus schon zu Beginn unserer Zeitrechnung Fuß gefaßt. Ferner saßen in Turkestan Anhänger der Religion Zarathustras, später Christen, besonders syrische Christen und Manichäer. Da nun gerade die Syrer es gewesen sind, welche die Vermittler zwischen Ost und West spielten, ist die Brücke geschlagen zwischen dem Osten und den christlichen Gemeinden, die doch lange ihren Mittelpunkt in dem syrischen Antiochien hatten. Auf diesem Wege wanderten heilige Sagen und Märchen ohne Zahl nach dem Westen. Zwar sind die vier kanonischen Evangelien kaum oder wenig beeinflußt von dieser indischen Überlieferung, aber in den apokryphen Schriften sind indische Spuren sehr zahlreich, und schließlich wurde Buddha selber ein Heiliger der christlichen Kirche. Der heilige Josaphat ist nach einwandfreien Forschungen (Garbes und anderer) kein anderer als Buddha.

Siddhartha, den die Schwester seiner Mutter aufzog, war ein zarter Knabe, der schon in seiner Jugend Einsamkeit und Beschaulichkeit mehr liebte als die lauten Waffenspiele seiner Gefährten. Doch genoß er die sorgfältige Erziehung des indischen Adels und heiratete frühe. Seine Frau, die er bei einem Wettbewerb nach schweren Proben gewann, war das liebreizendste Wesen, voll Anmut und Tugend. Es wurde ihnen auch ein Sohn, Rahula, geboren, der später ein Anhänger seines Vaters wurde.

Neunundzwanzig Jahre zählte Gautama, als er des üppigen Lebens im Palaste satt wurde. Als er einst, so erzählt die spätere Legende, trotz der Vorsichtsmaßregeln seines Vaters, dem eine dunkle Ahnung seine Flucht vorauskündete, eine Ausfahrt machte, begegnete er einem Greis, der, von der Häßlichkeit des Alters entstellt, zitternd am Stabe wankte. Von seinem Wagenlenker erfuhr Gautama, der bisher keinen alten Mann zu Gesicht bekommen hatte, daß es jedes Menschen Los sei, zu altern. Betrübt kehrte er nach Hause zurück. Bei der nächsten Ausfahrt stieß er auf einen Schwerkranken, der sich ächzend im Schmutze wälzte. Dann sah er, wie man einen Toten hinaustrug, und endlich, bei einer vierten Ausfahrt, einen Bettelmönch, aus dessen Antlitz überirdischer Friede strahlte. Nun brach seine innere Unruhe über die Elendigkeit und Vergänglichkeit des irdischen Daseins und die Sehnsucht nach dem Frieden jenes

bettelnden Weisen, die wohl im stillen lange in ihm gedrängt hatten, mit unwiderstehlicher Wucht hervor. In seinen Palast zurückgekehrt, legte er sich traurigen Gemütes auf sein Bett. Schöne Tänzerinnen kamen, die ihn nach ihrer Gewohnheit mit Gesang und Tanz erfreuen wollten. Aber die Lust war schal geworden. Bald schlief er ein. Um Mitternacht erwachte er und sah die schlafenden Tänzerinnen. In unschönen Stellungen, die Schwächen des Schlafes und häßliche Gebrechen ihrer entblößten Leiber offenbarend, lagen sie herum. Sein Schlafsaal, geschmückt wie die Wohnung des Götterkönigs Indra, kam ihm vor wie ein Kirchhof voll entstellter Leichen. Da war sein Entschluß, das „große Scheiden“ auszuführen, fest. Leise wollte er noch einmal von seiner Frau und seinem Söhnchen Abschied nehmen. Sie schlief auf blumenbestreutem Lager, die Hand auf den Kopf des Kindes gelegt. Da dachte er: „Wenn ich die Hand der Gattin entferne, um das Kind zu nehmen, so wird sie erwachen, und dies wird ein Hindernis für mein Scheiden sein.“ So ging er leise davon. Der Wagenlenker mußte noch in stiller Nacht seinen treuen Hengst Kanthaka satteln. Unbemerkt von irgend einem Menschen ritt er von dannen; nur hinter ihm drein wie sein Schatten zog Māra, der Versucher, und raunte ihm ins Ohr, umzukehren und der Lust und der Herrschaft über die Welt zu genießen. Gautamas Roß trug ihn in gewaltigem Ritt von dreißig Stunden durch drei Fürstentümer. An dem Flusse Anavamā wurde der Wagenlenker mit dem

Abb. 56. Rajaranitempel zu Bhubaneschwara. Zwölftes bis dreizehntes Jahrhundert.

Rosse entlassen. Das treue Tier konnte die Trennung nicht ertragen. Sein Herz brach, aber als Engel wurde es im Himmel wiedergeboren. So stand nun Gautama allein in der Einsamkeit, vor ihm die Fremde, die Heimatlosigkeit.

Wieviel an dieser Erzählung Geschichte, wieviel Gedicht ist, läßt sich schwer sagen. Die Unterscheidung ist auch belanglos, denn die Schilderung ist voll innerer Wahrheit; sie bringt alles Wesentliche dieses Erlebens wundervoll zum anschaulichen Ausdruck. Ein buddhistischer Text drückt es so aus: „Der Asket Gautama ist Mönch geworden, indem er eine große Verwandtschaft verließ. Der Asket Gautama ist Mönch geworden, indem er viel Gold verließ. Der Asket Gautama ist jung, in bester Kraft, mit schwarzem Haar, in glücklicher Jugend, im frühesten Alter von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen." Und ein anderer Text lautet: „Eng beschränkt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Düsternis; Freiheit ist im Verlassen des Hauses. Dieweil er also dachte, verließ er sein Haus."

Was Gautama in die Heimatlosigkeit getrieben hatte, war der Überdruß, ja, der Ekel am Dasein, wie es ihn umgab, und wie er selbst es trug. Ihm war alle Freude an der Jugend, „alle Freude an der Gesundheit", „alle Freude am Leben" überhaupt geschwunden. Wachend und im Traume vermeinte er Stimmen zu hören, die ihn raunend mahnten an die Elendigkeit und Vergänglichkeit des Lebens und ihn drängten, ein Unvergängliches, „die höchste Stätte edler Ruhe, ein Eiland des Friedens" zu suchen. Diese Sehnsucht war es, die ihn aus Reichtum und Genuß in die Heimatlosigkeit trieb.

Er wandte sich zunächst Lehrern zu, von denen er hoffte, daß sie imstande wären, ihm den Weg zur Erlösung zu weisen. Ārāḍa Kālāma und Rudraka Rāmaputra, die beide Yogaphilosophie und Yogapraxis lehrten, boten ihm an, was sie konnten. Aber sie vermochten seinen Erlösungsdurst nicht zu stillen. Ihre Lehre und Übung schien ihm nicht die Wurzel des Übels zu fassen, an dem er und, wie er sah, alle Welt krankte. Die Philosophie — die vedantisch gerichtete und das damals schon blühende Samkhyasystem, das immer eng mit dem Yoga verbunden war — glaubte, in der Erkenntnis, in der philosophischen Einsicht liege das Heil; die Yogapraxis suchte in Versenkungsübungen, die zu einer Art von Verzückungszuständen führten, die Seele von den Banden des irdischen Daseins zu lösen. Weder philosophische Einsicht noch mystische Bewußtlosigkeit waren aber, so scheint es, für Schakyamuni die rechten Mittel, sein Verhängtsein mit dem irdischen Dasein zu durchschauen und seine Furcht vor der Wiedergeburt zu vernichten. So verließ er diese Lehrer und zog ruhelos im Lande Magadha, in der Gegend um Patna, umher, bis sich ihm zu Uruvelā am Flusse Neraṇjarā ein stiller Platz bot, den er nicht mehr verlassen wollte, bis er den Pfad der Erlösung gefunden hätte. „Dort dachte ich bei mir: Wahrlich, dies ist ein lieblicher Fleck Erde, ein schöner Wald. Klar fließt der Fluß, mit schönen Badeplätzen und lieblich: ringsum liegen Dörfer, darin man gehen kann. Hier ist gut sein für einen Edlen, der nach dem Heile strebt." Er unterzog sich den strengsten Kasteiungen, enthielt sich schließlich gänzlich der Nahrung, hielt den Atem an und vereinigte seine Gedanken auf einen Punkt. Die Askese brachte ihm aber die Erleuchtung nicht. Er fiel eines Tages entkräftet zu Boden, so daß seine Miteinsiedler ihn für tot hielten. Von nun an gab er die Kasteiung auf und pflegte seines Körpers so weit, daß er bei guter Gesundheit und bei Kräften blieb. Aber nach dem Heile strebte er in unermüdetem Ringen.

Endlich, nach sieben langen Jahren vergeblichen Suchens und Ringens, als er eines Nachts unter einem heiligen Feigenbaum saß, in tiefe Meditation versunken, strahlte „Erleuchtung" in seiner Seele auf: er wurde ein Buddha. Dies geschah zu Buddha Gayā, an dem Ort, an dem heute noch ein heiliger Feigenbaum, der Bodhibaum, der „Baum der Erleuchtung", steht. Jene Nacht ist die „heilige Nacht" der Buddhisten. Er drang durch immer reinere Zustände

der Befreiung seines Bewußtseins von allem Nichtwesenhaften hindurch, bis er „allen Geburten ins Herz sah“. In klarster Erleuchtung, die das ganze Weltall durchdrang, meinte er, die leidvollen und verschlungenen Pfade der auf der Seelenwanderung begriffenen Wesen zu durchschauen, die Ursache dieser Wanderung zu erkennen und den rettenden Pfad zu entdecken. Eine unbeschreibliche Seligkeit des Erlöstseins muß ihn in diesen heiligen Stunden durchdrungen haben, und am liebsten wäre er in diesem Zustande geblieben, um aus ihm selig in das endgültige Verlöschen aus diesem Dasein, Nirvana, zu verwehen. Vor allem fühlte er sich gänzlich befreit von jeglichem Durst nach Leben und Sein. Göttliche Wunschlosigkeit füllte seine Seele wie ein still ebbendes Meer. „Und da ich solches schaute, ward meine Seele erlöst von der Verderbnis des (Lebens-) Durstes (Begier), erlöst von der Verderbnis des Werdens, erlöst von der Verderbnis des Irrglaubens, erlöst von der Verderbnis des Nichtwissens. Im Erlösten erwachte das Wissen von der Erlösung. Vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan die Pflicht: nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren. Also erkannte ich.“ Und ein poetischer Text (Dhammapada) läßt Buddha noch auf diese Erleuchtung folgenden Hymnus anstimmen: „Den Kreislauf vieler Geburten habe ich ruhelos durchlaufen, den Bildner des Hauses (die Ursache der Seelenwanderung) suchend. Peinigend ist die ewige Wiedergeburt. Bildner des Hauses, du bist erkannt: du wirst kein Haus mehr bauen. Deine Balken sind zerbrochen; das Dach des Hauses ist vernichtet; das Herz ist frei geworden, hat allen Lebensdurst getilgt.“

Die hier beschriebene Erfahrung darf nach vielen Parallelen mit ähnlichen mystischen Erfahrungen, welche die Religionsgeschichte bietet, als eine in vollem Sinne wirkliche angesehen werden. Durch Versenkung und Innenschau wird die Seele zu unermeßlicher Freiheit geweitet und fühlt sich gelöst von aller Verkettung mit der Welt des Werdens und Vergehens. Der Strom des Lebens steht still, und der Geist genießt der Ruhe ewigen Friedens. So ist es doch ja in Wirklichkeit, daß ein ungreifbarer Trieb, eine irrationale Schwungkraft den Menschen von Genuß zu Genuß, von Freude zu Freude, von Tat zu Tat, von Unruhe zu Unruhe, von Leid zu Leid schnellt und drängt. Hier ist die Ursache alles Werdens und Vergehens, das von dem nicht mehr Naturhaften und Naiven nur so lange als Freude empfunden wird, als in ihm bleibender Sinn geglaubt wird, das heißt solange ihn der frohe Optimismus erfüllt, der aus dem starken Glauben an einen planenden, zielstrebigen Geist quillt. Wo dieser Optimismus fehlt — und bei Buddha war er in der geistigen Atmosphäre des Indiens, in dem er lebte, gänzlich erloschen — da muß das Leben des Leides voll und also der Lebensdurst, jener geheimnisvolle Trieb zum Leben an den Wurzeln unseres Daseins, als Ursache alles Übels empfunden werden. Nun ist aber gerade dieser Trieb in dem Zustande höchster und stillster Versenkung vollkommen zur Ruhe gebracht, aufgelöst, weil ihm bei dem von allem Geschehen abgewandten Geiste und in einem völlig bezähmten Körper die Möglichkeit der Betätigung gänzlich fehlt. So fühlt man sich erlöst: man erlebt die Erlösung. Und aus dieser so erfahrenen Erlösung schöpft der „Erleuchtete“ die Hoffnung, daß er beim Tode aus diesem Zustand in die endgültige Erlösung eingehen dürfe: ja, er „schaut“, er „weiß“ dies.

Wenn also die „Erleuchtung“ Buddhas als seelisch-geistige Erfahrung der Erlösung von den Banden des menschlichen Daseins ein echtes religiöses Erlebnis genannt werden darf, so kann von seinen Erleuchtungen erkenntnismäßiger Art nicht mit derselben Sicherheit gesagt werden, daß sie Wirklichkeit seien. Jene wunderbare Erlösung von allem Gebundensein an die Kette des Geschehens ist eine allgemeine Erfahrung der tiefsten Versenkung: in ihr erlebt die Seele Überwindung des eigenen Ichs und der Welt. Die Erleuchtung aber, daß die Seelen durch viele Geburten hindurchwandern, von Karma in unverrückbaren Geleisen gehalten, ist indisches Sondergut und beruht auf der Überlieferung, die Buddha nicht in Erleuchtung, sondern auf

dem Wege des gewöhnlichen Bewußtseins aufgenommen hatte. Und die weitere Erkenntnis, daß alles Leben Leiden sei, ist zeitgenössische Philosophie, deren Wahrheit durch die Erfahrungen anderer Erleuchteter nicht bestätigt wird. Wir müssen, um das grundstürzende Erlebnis des erhabenen Buddha richtig werten zu können, wohl unterscheiden zwischen Unbedingtem und Bedingtem in diesem Erleben. Zum Unbedingten scheint mir eben die Erkenntnis zu gehören, daß dem Dasein jener dunkle Trieb, der Durst nach Leben, zugrunde liegt, der im Ungewordenen versenkt ist, und daß diese Wurzel unseres Seins jenseits allen Daseins im Unbewußten selig schlummernd ruht. Indisch bedingt ist die Erkenntnis von der Auswirkung dieses Triebes in zahllosen Geburten, die nichts als Leiden sind, und die Forderung, den Trieb zu vernichten. Der gottesgläubige Optimismus bejaht den Trieb in jauchzendem Verlangen und mißt ihm Ewigkeit zu.

Nachdem Gautama der Buddha geworden war, verweilte er noch sieben Tage lang ununterbrochen mit übereinandergeschlagenen Beinen unter dem Bodhibaume, „die Seligkeit der Erlösung genießend“. Da trat zu ihm der Versucher (siehe die Kunstbeilage nach Seite 112): Mara, der Böse, will ihn davon abbringen, die Lehre des Heils zu verkündigen, wie er ihn schon früher, beim großen Scheiden, durch das Versprechen, ihm in sieben Tagen die Herrschaft über die ganze Erde zuteil werden zu lassen, zur Umkehr zu bewegen suchte. Nun bestürmt er ihn nach der späteren Legende mit gewaltigen Heeren und fürchterlichen Geschossen. Mara selbst kommt herangeritten auf einem wilden Elefanten, der anderthalbhundert Meilen mißt. Der Kampf war so schauderhaft, daß alle Götter flüchteten. Die Angriffe prallten an dem Heiligen, der in unbeweglicher Ruhe und leuchtender innerer Klarheit dasaß, fruchtlos ab. Da versuchte es Mara mit seinen drei schönen Töchtern. Aber der Erhabene blieb in beschauliche Betrachtung versunken, und die enttäuschten Jungfrauen mußten unverrichteter Dinge zu ihrem Vater zurückkehren. Mara mußte bekennen: „Sieben Jahre lang folgte ich dem Erhabenen Schritt für Schritt, und ich fand kein Fehl an dem völlig Erwachten, Erleuchteten. Wie eine Krähe, die umsonst einen Felsen umkreist, wollen wir von Gautama weggehen.“ Der Erleuchtete machte sich nun auf nach Benares, wo er, im Hirschpark „seine Löwenstimme erhebend“, zum erstenmal „das Rad der Lehre drehte“. Diese Predigt ist für alle Buddhisten das Hauptstück der Lehre Buddhas. Es sind Sätze von kristallklarer Fassung, durchdrungen von der leidenschaftslosen Glut einer erlösten Seele, die sich verströmen muß in selbstlosem Dienste an der leidenden Menschheit, der Buddha vierzig Jahre lang in unermüdlicher Liebe seinen Heilspfad verkündigte.

Seine ersten Jünger wurden fünf Asketen, die ihn einst in den Wäldern von Uruvela um seiner schweren Kasteiungen willen bewundert, dann aber, als er diesen entsagte, ihn enttäuscht verlassen hatten. Da nun sprach der Herr zu den fünf Asketen: „Zwei Extreme gibt es hier, ihr Asketen, denen derjenige, der dem weltlichen Leben entsagt hat, sich nicht hingeben darf. Welche zwei? Das eine ist eine Hingabe an den Genuß der Lüste; die ist niedrig, roh, gemein, unedel und zwecklos. Das andere ist die Hingabe an Selbstpeinigung; die ist leidvoll, unedel und zwecklos. Ja, ihr Asketen, indem der Tathāgata (der Dahingegangene, der Vollendete, der den Heilspfad selbst gegangen ist) diese beiden Extreme vermied, hat er einen Mittelweg gefunden, der das Auge öffnet und den Verstand klärt: und der führt zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana. Was ist dies aber, ihr Asketen, für ein Pfad, von welchem dem Tathagata die Erkenntnis aufgegangen ist, die das Auge öffnet und den Verstand klärt und zur Ruhe, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nirvana führt? Es ist dieser edle achtteilige Pfad, nämlich rechtes Glauben, rechtes Sichentschließen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebenshaltung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen, rechtes Sichversenken. Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Trennung von Liebem ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, nicht erlangen, was

man begehrt, ist Leiden; kurz, die fünf Elemente, die das Haften am Dasein bewirken, sind Leiden. Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist dieser (Lebens-)Durst, der die Wiedergeburt bewirkt, der von Freude und Verlangen begleitet ist, der hier und dort seine Freuden sucht, der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Dasein, der Durst nach Wohlsein. Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Es ist die Unterdrückung dieses Durstes durch gänzliche Leidenschaftslosigkeit, das Aufgeben, das Fahrenlassen, das Zurückweisen, das Nichtbeherbergen dieses Durstes. Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit von dem Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt: Es ist dieser edle achtteilige Pfad: Rechtes Glauben, rechtes Sichentschließen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechte Lebenshaltung, rechtes Sichbemühen, rechtes Sichbesinnen und rechtes Sichversenken. Und mir ging die Erkenntnis und Einsicht auf: unerschütterlich ist die Erlösung meines Herzens. Dies ist meine letzte Geburt: (für mich) gibt es keine Wiedergeburt mehr.“ In diesen paar Sätzen ist die ganze Botschaft Buddhas auf das gedrängteste zum Ausdruck gebracht: sie enthalten alles, was er während der nächsten vierzig Jahre in seinen Predigten und Gesprächen im einzelnen ausführte.

Buddha predigte nicht nur selbst, er sandte auch Jünger auf die Wanderschaft, um die Lehre zu verkündigen mit den Worten: „Zieht aus, ihr Jünger, und wandert, zum Heile für die Menschen, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heile, zur Freude für Götter und Menschen.“ Er selbst bekehrte durch

Abb. 57. Torturm (Gopuram) des Vischnutempels in Schrirangam. Zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts.

seine Predigt und durch die Kraft seiner Persönlichkeit Tausende, darunter Hetären, Räuber und allerlei Bösewichte. Viele dieser Bekehrungsgeschichten gehören zu den packendsten Erzählungen in der buddhistischen Literatur.

Von Benares ging Buddha nach Uruvela, wo er tausend Brahmanen bekehrte, von da nach Rājagṛha, der Hauptstadt von Magadha, wo König Bimbisāra mit vielen seiner Untertanen sich Buddhas Lehre zuwandte; dieser blieb der lebenslängliche Freund Buddhas und schenkte ihm den „Schilfrohrhain". Dort gewann er auch zwei seiner hervorragendsten Jünger, den Śāriputra (in Palisprache: Sāriputta) und den Maudgalyāyana (in Pali: Moggallāna). Viele edle Jünglinge schlossen sich Buddha an, aber auch Wahrheitsucher und Erlösungsdurstige aus allen Ständen, denn er nahm nicht wie die Brahmanen Rücksicht auf die Kastenunterschiede. In seiner Gemeinde waren Barbiere und Fürstensöhne, Priester und frühere Räuber Brüder. Unter dem Volk entstand eine Aufregung; es fürchtete für seinen Nachwuchs, denn die Jünger Buddhas mußten das strengste Keuschheitsgelübde ablegen. Im Mangohaine von Ambapiyā, wo er bei seinem einstigen Scheiden seinen Wagenlenker zurückgeschickt hatte, gewann er seine Vettern Ānanda, den Johannes unter den Jüngern Buddhas, in dessen Armen er nach fünfundzwanzig Jahren unter den blühenden Sālabäumen verschied, und Devadatta, seinen zukünftigen Judas Ischariot, der in Buddhas Alter Aufruhr in die Gemeinde trug und dem Erhabenen nach dem Leben stand, bis er selbst elendiglich zugrunde ging. Weiter im Nordwesten, in Śrāvastī, wurde ihm ein treuer Freund und Verehrer geschenkt, der reiche Kaufmann Anāthapiṇḍika, der für ihn von einem Prinzen den Jetavana (Hain des Jeta) mit so viel Goldstücken kaufte, als man brauchte, um den ganzen Erdboden des Haines bis zum äußersten Ende zu bedecken. Diese Szene ist in der buddhistischen Kunst oft abgebildet. In diesem Haine strömte viel Volk zusammen, um den Erhabenen und seine Mönche predigen zu hören und sie mit dem Nötigen zu versorgen. Dort verbrachte er auch oft die Regenzeit, während der man nicht wandern konnte, und die deshalb zu Übungen und zur inneren Sammlung benützt wurde. Die Hütten, in denen Buddha und seine Jünger dann wohnten, hießen vihara. In diesem „Halten der Regenzeit" dürfen wir den Anfang der klösterlichen Einrichtungen des Buddhismus sehen, die für den südlichen Buddhismus in Ceylon und für den nördlichen in Tibet zu so hoher Blüte und zentraler Bedeutung gelangt sind.

Gegen die Aufnahme von Frauen als Nonnen weigerte sich Buddha lange. Aber nachdem er seine Stiefmutter Mahāprajāpatī, die über den Tod ihres Gemahls untröstlich war, und die, bestaubt von der weiten Wanderung und mit geschwollenen Füßen, weinend um Aufnahme bat, dreimal abgewiesen hatte, gab er auf Bitten Anandas nach, nicht ohne die schwersten Bedenken. „Die Frauen sind die vollständige Fessel Maras. Wenn sie eine günstige Gelegenheit oder einen heimlichen Ort oder einen passenden Verführer fänden, so würden alle Frauen sündigen, sogar mit einem Krüppel, wenn sie keinen andern finden. O Mönche, seht die Weiber nicht an! Habt acht und sprecht nicht mit ihnen! Sprecht ihr mit ihnen, so denkt: ‚Ich bin ein Mönch; ich muß in der verderbten Welt leben wie ein vom Schlamme nicht befleckter Lotus.' Manch ein einfacher Mönch ist den Lockungen lüsterner Weiber erlegen, und nicht jeder war zu einer Tat imstande, die der vollbrachte, der sich sein Auge ausriß und der liebedurstigen Frau, die die Schönheit seiner Augen gepriesen hatte, hinhielt mit den Worten: ‚Mutter, sieh, so ist es, ein häßliches, blutiges Stück Fleisch; nimm es, wenn es dir beliebt. Ebenso ist auch das zweite. Sage, was ist daran schön?'" Buddha prophezeite, daß seine Lehre, die sonst tausend Jahre gedauert haben würde, jetzt nur fünfhundert dauern werde. Er hat sich über die Gewalt seiner Sendung getäuscht. Heute, nach fast zweitausendfünfhundert Jahren, regt sich noch einmal die unerschöpfliche Schwungkraft seiner Lehre und seiner Persönlichkeit.

Weit und viel war der Erhabene predigend umhergezogen, und das Alter war auch an ihn herangetreten. Wieder einmal war er nach Vaiśalī gezogen, wo ihn die Hetäre Āmrapālī zu Gaste lud und ihm einen Mangohain zum Geschenk machte, wofür er die nach Belehrung Begierige mit religiösen Gesprächen erfreute. Von dort ging er nach dem nahe gelegenen Dorfe Beluva, wo er die Regenzeit verbrachte. Er wurde schwer krank, erholte sich aber noch einmal. Auf dem Wege nach Kuśinagara, der Hauptstadt der Malla, setzte ihm ein gastfreundlicher

Abb. 58. Torturm, Wandelhallen und Teich des Schivatempels von Tschillambaram.

Schmied fettes Schweinefleisch, nach anderer Deutung Schwämme, vor. Die Krankheit brach heftiger aus. Da ließ sich Buddha in der Nähe von Kuschinagara von Ananda in einem Hain ein Lager unter einem blühenden Salabaume bereiten und erwartete ruhigen Gemütes den Tod. Ananda weinte bitterlich. Der Meister tröstete ihn mit dem Hinweis darauf, daß alles, was geboren wird, vergehen muß. Er sorgte noch für die Zukunft seiner Gemeinde, indem er Ananda von seiner eigenen Person weg auf die Lehre wies: „Es könnte sein, o Ananda, daß euch der Gedanke käme, die Lehre habe ihren Meister verloren: es gebe keinen Meister mehr. So dürft ihr, Ananda, die Sache nicht ansehen. Das Gesetz, die Vorschriften, die ich gelehrt und verkündet habe, die sind nach meinem Hinscheiden euer Meister.“ Noch einmal durchlief er alle Stufen der Versenkung und ließ die Reihe der Verkettungen und ihrer Auf-

lösung an seinem Geiste vorübergehen. Dann ging er ein in das Parinirvāna, das endgültige Verlöschen.

„Wohlan, ihr Jünger, ich rede zu euch. Vergänglich ist alles, was da geworden ist. Sorgt ohne Unterlaß für euer Heil!“ Dies waren die letzten Worte des Erhabenen. Feierlich und mit großem Aufwand wurde seine sterbliche Hülle verbrannt; die Überreste wurden im Lande verteilt und in den Stupen, großen massiven Rundbauten, beigesetzt. 1898 deckte W. C. Peppi einen solchen Stupa mit einem Teil der Aschenreste, die in einer Urne sich fanden, bei Piprāva im Tarai auf. Die Speckſteinurne trug die Inschrift: „Dieser Behälter der Reliquien des Erhabenen, des Buddha Schakyamuni, ist die fromme Stiftung der Brüder sowie der Schwestern mit Kindern und Frauen.“ Ähnliche Stupen standen und stehen zum Teil noch zu Benares, Peschawar, Santschi (Abb. 7) und Barhut sowie an anderen Orten. Wie der Buddha im Leben allen gehört hatte, so sollten auch im Tode alle an seinen Überresten teilhaben.

Die Botschaft Buddhas

„Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden: kurz die fünf Elemente, die das Haften am Dasein bewirken, sind Leiden“, so heißt es in der oben angeführten Predigt von Benares. Es ist eine erschütternde Erkenntnis, ein abgründiges Wehgefühl: „Alles Dasein ist Leiden.“ Und „Weh spricht: vergeh!“ Dies war auch die Einsicht des indischen Weisen. So muß das Dasein vernichtet, das Geschehen gänzlich aufgehoben werden. Wenn wir Westländer vom Leid der Welt sprechen, und mögen wir es noch so tief erfaßt und erfühlt haben, so empfinden wir doch nicht die lastende Wucht verneinenden Lebensgefühls, die der Buddhist empfindet. Wir glauben, der Tod ende das Leid der Welt. Dort aber, im Osten, ist der Tod nur ein Szenenwechsel. Dasselbe traurige Schauspiel des Lebens wiederholt sich durch endlose Zeitalter, und der Mensch ist nach dem Gesetz vom Karma gezwungen, die Rolle, die er im vorherigen Akt begonnen hat, mit unerbittlicher Notwendigkeit weiterzuspielen.

Der Herr sprach also: „Endlos und anfanglos, ihr Mönche, ist diese Wanderung von Dasein zu Dasein. Man kennt nicht den Ausgangspunkt, von dem an die Wesen, mit dem Schleier der Unwissenheit und der Fessel des Durstes behaftet, umherirren und wandern. Was meint ihr wohl, ihr Mönche, was ist mehr: das Wasser der Tränenströme, die ihr vergossen, wie ihr auf diesem langen Wege umherirrtet und wandertet, jammertet und weintet ob der Vereinigung mit Unliebem und der Trennung von Liebem, oder das Wasser, das in den vier großen Meeren ist?“ Und die Mönche bestätigen ihrem Meister auf Grund seiner Lehre, daß die Tränenströme, die sie auf ihrer langen Wanderung von Dasein zu Dasein vergossen, mehr seien als die Wasser in den vier großen Meeren. Können wir überhaupt nur annähernd ein solches Weltleid nachempfinden, in dem selbst die Lust des Daseins und alle Freude des Lebens bitter schmecken wie Wermut? Man steht hier vor einem Rätsel in der Geistesgeschichte, wie ein ganzes Geschlecht — denn Tausende fielen dem Meister zu — eine solche Erkenntnis rückhaltlos als Wahrheit empfindet und annimmt. Was muß über die indischen Völker für Leid hinweggezogen sein, ehe sie reif waren für solche Botschaft! Die Geschichte hat einen Schleier darüber gezogen, auf dem sich zu unserem Staunen ein fröhlich-buntes Leben der Zeitgenossen Buddhas abspielt. Wir werden nie ganz in die Ursachen dieser radikalen Weltverneinung eindringen können. Vielleicht ist sie ein schlummernd Erbteil des indogermanischen Geistes gewesen, der ja immer nach Letztem, Unbedingtem drängte. Hier, unter den Einwirkungen des Klimas und der Geschichte, reifte es zur Verneinung alles Lebens aus, das doch immer Bedingtes, Wechselndes ist.

Wenn alles Leben Leiden bedeutet, so muß es vernichtet werden. Es wäre aber zwecklos, den Leib zu vernichten, denn nicht in ihm liegt die Ursache des Lebens. Den allein richtigen Weg zur Vernichtung des Daseins zeigt der Erleuchtete. Um das Dasein zu vernichten und so dem Leiden ein Ende zu machen, muß man seine Ursache kennen. Diese ist ein Nichtsterbliches, Seelisches: „Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit vom Ursprung des Leidens: Es ist dieser (Lebens-)Durst, der die Wiedergeburt bewirkt, der von Freude und Verlangen begleitet ist, der hier und dort seine Freuden sucht, der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Dasein, der Durst nach Wohlsein." Dieser Durst (Sanskrit tṛṣṇa, Pali taṇhā) ist also die Ursache der Wiedergeburt. Diese gilt es klar zu erkennen und dann durch Beschreiten des achtteiligen Pfades auszureißen. So wird das Leiden vernichtet. „Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Es ist die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Leidenschaftslosigkeit, das Aufgeben, das Fahrenlassen, das Zurückweisen, das Nichtbeherbergen dieser Gier. Dies aber, ihr Asketen, ist die edle Wahrheit von dem Pfade zur Unterdrückung des Leidens, eben dieser edle, achtteilige Pfad."

Diese Erkenntnis und dieser Pfad führen zum Heile, zur Erlösung. „Wo der ‚Durst' völlig verschwunden ist, da kann auch keine neue Existenz mehr anheben"; dies ist kurz der Inhalt der Heilsbotschaft des Buddha. Und daß der Durst vernichtet werden kann, das hat er durch sein eigenes Vorbild gezeigt. Zwar hat er ja seine Jünger, ehe er ins endgültige Nirvana einging, ganz von seiner Person weg auf die Lehre gewiesen, die nun ihr Meister sein sollte. Aber nie wäre der Buddhismus zur Weltreligion geworden, wenn nicht sein Stifter eine heilige, Jahrtausende überragende Persönlichkeit gewesen wäre, dem seine Botschaft zuerst Erfahrung geworden war, ehe er sie verkündigte. Wer so von allem Hangen an der Existenz los geworden ist wie er, dem graut nicht mehr vor ihr; sie war für ihn ausgelöscht mitten im Treiben des Lebens. Hier liegt wohl das Geheimnis des gewaltigen Erfolges der Predigt Buddhas, der eigentlich der damaligen Weltanschauung gegenüber nicht viel Neues verkündigte. Theoretisch schließt er sich weithin der Sankhyaphilosophie, praktisch, besonders in den sogenannten Versenkungsstufen, dem Yoga an. Er hat wohl da und dort folgerichtiger zu denken, feiner zu üben versucht; man merkt zarte Linien, die weiterführen in der Verfolgung der Grundideen und der Übungen. Aber all dies scheint verschwindend im Vergleich zu dem „Alten, das schon längst gefunden". Es ist bei Buddha ähnlich wie bei Jesus. Vergleicht man den Inhalt von Jesu Botschaft mit dem des Alten Testaments und mit den Aussprüchen jüdischer Frommer, die vor ihm gelebt haben, so ist man überrascht darüber, wie wenig Neues er gebracht hat. Aber das Neue war eben er selbst, die Persönlichkeit, in der das „alte Wahre" mit einer ganz besonderen Betonung lebendig geworden, in neuer lichtvollerer Offenbarung Fleisch geworden war, weil er mit den letzten Quellen, aus denen jenes Alte geströmt war, in unmittelbarer Verbindung stand. So auch bei dem Buddha. Seine Persönlichkeit ist bis heute die unerschöpfliche Kraftquelle gewesen für alle jene, die im Buddhismus Halt für Leben und Sterben gefunden haben. Wo man versuchte, aus dem Buddhismus ein System, eine Philosophie zu machen, da ist er verflacht und versandet; wo des Stifters Person im Vordergrund stand, blieb er lebendig. Es gibt keinen besseren Beweis dafür, daß der Buddhismus Religion ist und nicht Philosophie, als diese Tatsache.

Die besondere Betonung, die Buddha den alten Wahrheiten angedeihen ließ, bestand darin, daß er nicht nur die Welt, das Dasein als Leiden — eine Stimmung und Erkenntnis, die schon in den Upanischaden laut anklingt — betont, sondern daß er den Blick von der metaphysischen Erkenntnis der Nichtigkeit und des eigentlichen Wesens der Welt auf die seelisch-geistige Ursache des Daseins lenkte, daß er also die Wendung vom philosophischen zum psycho-

logischen Betrachten machte. Dadurch kam er dem wirklichen Leben viel näher. Manche Stücke des alten buddhistischen Kanons machen zwar einen sehr philosophischen, ja schulmäßigen Eindruck, so zum Beispiel die Reihe der Ursachen und Wirkungen im Mahāvagga des Vinaya-Piṭaka. Aber alle diese scholastischen Ausführungen scheinen mir mehr Manier der Zeit Buddhas als Ausdruck des Wesens Buddhas, ein Zugeständnis an die herrschenden Systeme der Zeit, von denen er bis zu einem gewissen Grade abhängig war, so wie etwa Spinoza seine wunderbare Ethik in Form einer Geometrie abfaßte. Buddhas Erkenntnis und Empfinden war viel zu unmittelbar, als daß es in dieser Zwangsjacke Platz gefunden hätte. Wo er seine eigene Sprache redet, da redet er in Gleichnissen oder in allgemeinverständlichen unmittelbaren Worten und, trotz aller erfrischenden Klarheit seiner Gedanken und Sätze, systemlos. Wie hätte er, der zum Volke ohne Unterscheidung der Kaste, des Standes und der Bildung in des Volkes Sprache redete, aus unmittelbarem Erleben heraus freiwillig und von sich aus philosophisch reden wollen? Seine grundstürzenden Erlebnisse hatten die starren Formen der Philosophie gesprengt, von der er sich schon in den ersten Jahren seiner Heimatlosigkeit unbefriedigt abgewendet hatte. Wenn er im engen Kreise philosophiert, tut er dies, wie ich glaube, einer Forderung des Zeitgeistes folgend, nach der Art, die im Sankhyayoga geläufig war, und diese Versuche sind nicht sein Bestes und Klarstes.

Eigentlich metaphysischen Fragen, die nur theoretisches Interesse hatten, war er abhold. Gerade diese aber waren, wie heute noch allen nicht unmittelbaren Menschen, den führenden Philosophenschulen äußerst wichtig: sie waren auch die Ursache dürrer Auseinandersetzungen und unfruchtbarer Streitigkeiten. Am uneinigsten und verbissensten werden ja die Menschen über Dinge, die niemand wissen kann und eigentlich auch niemand zu wissen braucht. Der Mönch Mālunkyāputra beklagte sich einmal, daß Buddha so wichtige Probleme nicht erörtere wie die, ob die Welt ewig oder nicht ewig, endlich oder unendlich sei, ob Seele und Leib in eins zu setzen oder verschieden seien, ob der Vollendete nach dem Tode fortlebe oder nicht. Buddha zeigt mit einem Gleichnis, daß solche Fragen den Geist nur hindern und nicht zur Erlösung beitragen. Wenn ein Mann von einem giftigen Pfeile getroffen ist, so läßt er einen geschickten Wundarzt holen, der den Pfeil herauszieht und das Gift entfernt. Nur ein Tor will vorher wissen, wer den Pfeil abgeschossen hat, aus was er gemacht ist und so weiter. Dieser Mensch würde, ehe er dies alles in Erfahrung gebracht hätte, gestorben sein. So auch, wer über jenen Fragen die Erlösung versäumt. Buddha hat auch nie auf die Frage nach dem letzten Wirklichen, ob es ist oder nicht ist, eine klare Antwort gegeben. Nirvana bleibt trotz des Wortes unbestimmt. Es ist nur der Zustand, wo alles anders ist als im bewußten Leben, ein Unsagbares, ein ehrfurchtgebietendes Geheimnis.

Alle seelische und geistige Energie, die so weithin zu Buddhas Zeit auf die Lösung metaphysischer Fragen verwendet worden war, konnte sich nun in das Bett einer richtigen Seelenverfassung und geeigneten Lebenshaltung gießen. Erkenntnis, Wissen war wichtig, ja der Anfang der Erlösung, aber nur insoweit, als es sich auf die Ursache des Daseins bezog, also auf den unbändigen Willen zum Leben. Diesen greift der Erleuchtete an. Diesen zu bändigen, ja aufzulösen, beschritt er den achtgliedrigen Pfad. Der Wille zum Leben offenbart sich in seiner einseitigen Auswirkung im Leben des Menschen als Selbstsucht. Dieser geht der Vollkommene an die Wurzel mit seiner Forderung, den „Durst“ auszulöschen. Hier liegt die Verkettung zwischen dem Kern der Heilslehre des Buddhismus und der buddhistischen Sittlichkeit. So findet der Buddhismus auch die Brücke von der unbedingten Lebensverneinung zu der bedingten und oft wundervollen Lebensbejahung, die in dem Dienst an andern liegt. Der brahmanische Weise und der Yogin lebten sich selbst, in ihrer Waldeinsamkeit dem Genuß mystischer Schau hingegeben: den

buddhistischen Mönch trieb seine Liebe zu den Menschen immer wieder hinaus in das Getriebe der Welt, in die Ferne, über Land und Meer, den Unerlösten die Erlösung zu verkündigen. Diese Liebe hatte nichts Leidenschaftliches, nichts Verzehrendes: darin hätte sich ja „Durst" geoffenbart. Sie füllte wie der liebliche Duft der stillen Blüten die Seele des „predigend Reisenden", stille beglückend, leise die Bande der Herzen lösend. „Wohlwollen, Liebe" (Sanskrit Maitrī, Pali Mettā) ist eine Eigenschaft, die man bei dem oft so stolzen brahmanischen Weisen vielfach vergeblich suchte. Das Herz des Erhabenen war davon ganz erfüllt. Pischel hat eine wundervolle, bisher übersehene Stelle über die buddhistische Liebe ans Licht gezogen. „Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, ihr Mönche, haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondscheins hat, sondern der Mondschein ihn in sich aufnimmt und leuchtet und glänzt und strahlt, so auch, ihr Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt. Und wie, ihr Mönche, im letzten Monat der Regenzeit im Herbste die Sonne am klaren, wolkenfreien Himmel, am Himmel aufgehend, alles Dunkel im Luftraum beseitigt und leuchtet und glänzt und strahlt, und wie in der Nacht, am frühen Morgen, der Morgenstern glänzt und leuchtet und strahlt, so, ihr

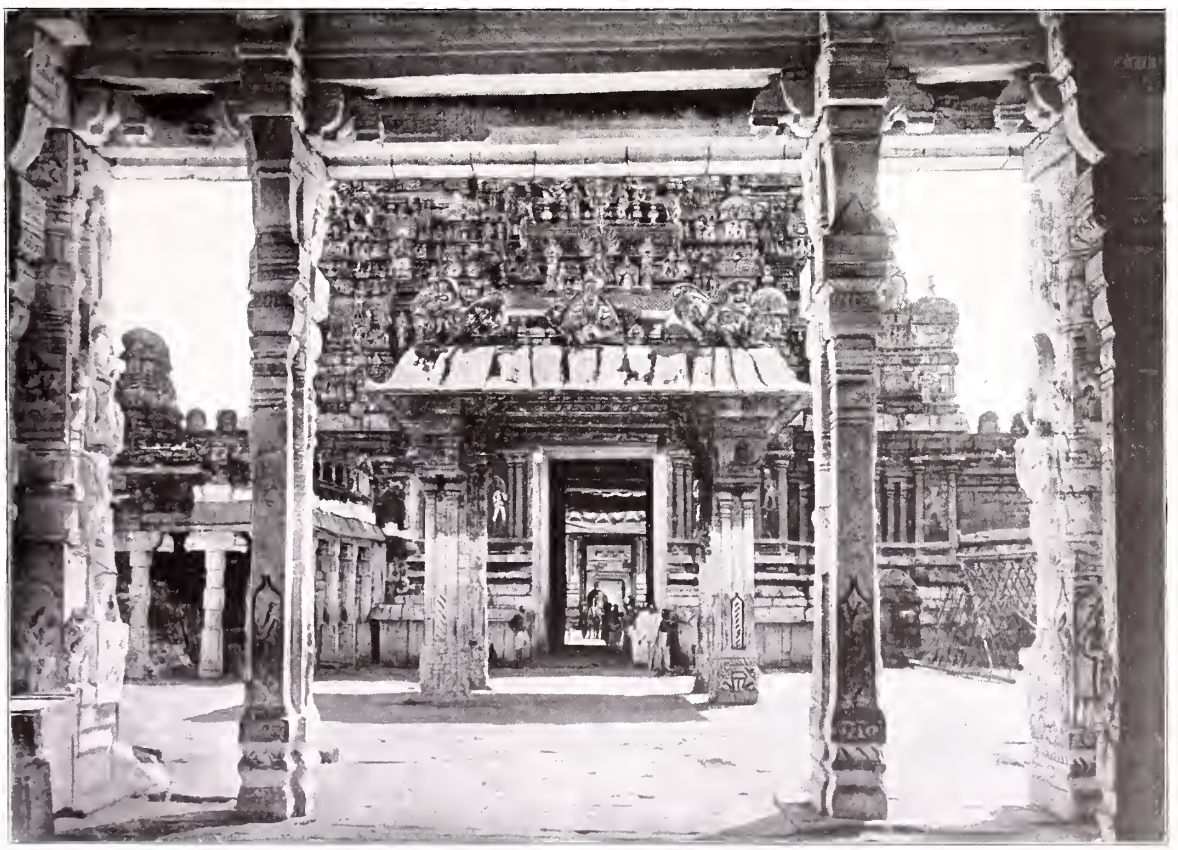


Abb. 59. Durchgang eines Tempels in Tritschinapalli. Siebzehntes Jahrhundert.

Mönche, haben alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens. Die Liebe, die Erlösung des Herzens, nimmt sie in sich auf und leuchtet und glänzt und strahlt."

Dieser Lobpreis der Liebe zeigt auch den schon in manchen Zitaten hervortretenden eigentümlichen Stil der buddhistischen Schriften. Sie müssen laut gelesen werden, mit verschiedener Betonung der endlosen Wiederholungen, sonst wirken sie ermüdend. Laut und mit verschiedener, aus der sich steigernden oder abklingenden Stimmung, aus dem wechselnden Spiel der Gefühle sich ergebender Betonung gelesen, vermögen sie einen ruhig schwingenden Rhythmus zu erzeugen, der wesentlich zum Verständnis der Texte beiträgt, die sich so tief in die Seele senken. Die Predigt Buddhas muß man sich so moduliert vorstellen. Ich denke, die unvergleichlich sprechenden Handhaltungen des lehrenden und predigenden Buddha, die wir an den Statuen sehen, lassen meine Behauptung als selbstverständlich erscheinen. Wer so unnachahmlich durch die Hand redete, konnte keinen Satz zweimal gleich sagen, ohne ihn zu durchdringen mit neuen Schwingungen eines zarten, vielsaitigen Herzens. Auffallend in dem angeführten Hymnus ist die Erwähnung des religiösen Verdienstes. Es ist dies ein stehender Ausdruck in der heiligen Literatur Indiens, und auch der Buddhismus hat sich von ihm nicht losgemacht. Es lauert etwas wie versteckte Lohnsucht in den Worten. Der Erhabene selber war von ihr gewiß gänzlich frei; aber im späteren Buddhismus erstarkt sie zusehends, wird da und dort sogar Hauptantrieb zum Guten und macht manche Erzählung zum Bacchanal himmelslüsterner Seelen.

Der achtfache Pfad der Erlösung führt schließlich zu dem Endziel alles buddhistischen Lehrens und Strebens, zum Nirvana. Er kann von allen begangen werden. Rechtes Glauben, das heißt rechtes Vertrauen, tiefes Offensein der Seele für die Botschaft der Erlösung, die der Erhabene verkündigt, ist das erste Glied. Ohne diesen Glauben ist Erlösung unmöglich. Diesem Offensein muß rechtes Sichentschließen folgen. Die buddhistische Erlösung ist kein mystisches Träumen und Schwelgen in überirdischen Gefühlen — das sollten sich unsere Salonbuddhisten merken! — sondern willensstarke Arbeit an sich selber. Wem die Botschaft lockend im Herzen klingt, der muß mannhaft sich entschließen, dem Meister zu folgen. Halbe, unentschlossene Menschen taugen für diesen rauhen Pfad nicht. Nun gilt es, sein Reden und Handeln einzurichten nach den Forderungen des Meisters: rechtes Reden, rechtes Tun, rechtes Leben, rechtes Sichbemühen gebietet er. Unter Sila werden sonst diese vorbereitenden sittlichen Übungen des Erlösungspfades zusammengefaßt. Es ist die sittlich-asketische Selbstzucht und Lebenshaltung, die sich in rechter Tat, rechtem Wort und rechter Gesinnung kundtut, und die in bestimmten Geboten Ausdruck gefunden hat.

„Du sollst nicht töten", lautet das erste buddhistische Gebot, und es erstreckt sich auf alle Lebewesen. Der buddhistische Mönch tötet nicht einmal Ungeziefer, das ihn plagt, und selbst sein Trinkwasser seiht er, aus Furcht, ein darin schwimmendes Lebewesen zu töten, wenn auch nicht alle so weit gehen wie der Mönch, dem man unter dem Mikroskop die Lebewesen im geseihten Wasser zeigte, und der das Verdursten dem Töten vorzog. „Du sollst nicht stehlen", lautet das zweite Gebot, und es wird ergänzt durch das bejahende: „Du sollst geben". Das dritte Gebot: „Du sollst nicht unkeusch leben." Es gilt für den Laien für verdienstvoll, sich des Weibes ganz zu enthalten; für den Mönch ist es unerläßliche Forderung. Ehebruch führt in die Hölle. „Du sollst nicht lügen", lautet das vierte Gebot, und in ihm eingeschlossen ist die Forderung, von dem Nächsten nur Gutes zu reden. „Er läßt von Verleumdungen ab, hört mit Verleumdungen auf. Was er hier gehört hat, sagt er dort nicht wieder, um diese zu verunreinigen; was er dort gehört hat, sagt er hier nicht wieder, um jene zu verunreinigen. Die Eintracht ist seine Wonne, die Eintracht ist seine Freude, die Eintracht ist seine Lust; Eintracht

schaffende Worte spricht er." Das fünfte Gebot lautet: „Du sollst keine berauschenden Getränke trinken, denn in Trunkenheit begehen die Toren Sünde und machen andere Leute trunken. Man soll diese Sünde vermeiden, die Wahnsinn erzeugt, zur Torheit verleitet und nur den Dummen schön erscheint." Diese Gebote gelten für alle Buddhisten. Für den Mönch kommen dazu noch fünf weitere Gebote: Er darf nicht zu unerlaubter Zeit essen (dies gilt besonders auch für die feierlichen Fastentage), nicht an Tanz, Gesang, Musik und Schauspielen teilnehmen, sich keiner Kränze, Wohlgerüche und Schmucksachen bedienen, nicht in hohem oder breitem Bett schlafen, endlich kein Gold und Silber annehmen. So lebend und recht sich bemühend, bereitet der Mönch sich vor zu samadhi, zur Zusammenfassung aller seelischen Kräfte in rechtem Sichbesinnen und rechtem Sichversenken. Eingeleitet wird samādhi durch das ernste Nachsinnen, etwa über das Wesen der Dinge und der seelischen Funktionen, durch rechtes Sichbesinnen.

Dazu wählt sich der Mönch eine geeignete Stätte im Wald oder in der Wildnis: unter einsamem Baum oder in stiller Bergesgrotte nimmt er den Sitz der Versenkung ein, regelt sein Atmen nach bestimmten Vorschriften und gibt sich der Betrachtung hin. „Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt — Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht — Und in stiller Bergesgrotte der Mönch — Der Versenkung pflegt, kein Glück wie dieses! — Wenn am Ufer des Stromes, von Blumen umblüht — Die der Wälder bunte Krone kränzt — Er in seliger Ruh' der Versenkung pflegt — Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht." Über vier Stufen der Versenkung steigt er zu paññā, zur erlösenden Erkenntnis auf, zur Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten vom Leiden und seiner Überwindung. Er sucht sich zuerst einen „Stützpunkt" äußerer oder innerer Art, einen Anblick oder einen Gedanken, etwa eine der großen Wahrheiten. Wenn er so in Gedanken versunken dasitzt, wird sein Geist allmählich mit freudiger Erhebung und Klarheit erfüllt. Lust und böse Neigungen schwinden. Nun macht sich der Geist von Überlegen und Erwägen frei; der Betrachtende ruht in sich gekehrt, im begeisterungsvollen klaren Glück tiefer Versunkenheit. Aber selbst von dieser Begeisterung, der verzückten inneren Erhabenheit macht er sich auf der dritten Stufe frei; so bewegt ihn auch keine Freude mehr. Das Seligkeitsgefühl löst sich milde auf in heiteren Gleichmut. Auf der vierten Stufe ist er völlig bewegungslos. Der Atem stockt. Die Empfindungen alle sind zur Ruhe gekommen: das Bewußtsein ist völlig ausgeleert. Er ist überirdisch durchdrungen von höchster Geistesläuterung und -helle; er ist der Verkettung mit Werden und Vergehen entronnen, allem Wechsel entnommen. Er ist, um einen Ausdruck westlicher Mystiker zu gebrauchen, ganz „entworden", steht an der Schwelle des Nirvana.

Wenn er so über die vier Stufen der Versenkung zum Panna, zu der in eigener mystischer Anschauung erfaßten Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten vom Leiden, seiner Ursache, seiner Aufhebung und vom Wege zu seiner Aufhebung hindurchgedrungen ist, so entsteht ihm auf wunderbare Weise vimutti (Erlösung): er wird befreit von der Ursache des Daseins, vom letzten Rest des „Durstes", der noch in unbewußten Seelengründen Wurzel haben möchte. Wer so erleuchtet, so erlöst ist, wessen Durst so ganz ausgelöscht ist, für den gibt es keine Wiedergeburt mehr: „Gebrochen ist das Rad, da er die Wunschlosigkeit erlangt hat. Der ausgetrocknete Strom (die Wiedergeburten) fließt nicht mehr: das gebrochene Rad (der Wiedergeburten) rollt nicht weiter. Das ist das Ende des Leidens." Er ist in jenem „unvergleichlichen Eiland, wo nichts ist, wo es kein Begehren gibt: ‚Nirvana' nenne ich es, das Ende von Alter und Tod".

Doch scheidet der Erlöste nicht aus dem Leben, wenn auch freiwilliger Tod nach Erlangung des Nirvana im Buddhismus vorkommt und selbst von Buddha nicht getadelt wurde. Er kehrt zurück, mit wunderbaren Fähigkeiten ausgestattet. Das „göttliche Gehör" ist ihm zuteil geworden. Er schaut lichtumflossene, überirdische Wesenheiten: Erkenntnis fremder Herzen wird ihm. Er

kann sich verwandeln, schwebt durch die Luft wie der beschwingte Vogel, faßt Sonne und Mond mit der Hand und streichelt sie. Ungehemmt geht er auf diesem Wege durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie Luft. Aber alle diese Wunderkräfte sind dem Erleuchteten unwichtig; er sträubt sich gegen Schauwunder ebenso wie Jesus. Der unschätzbare Gewinn, den der Mönch aus seiner Versenkung für das Leben mitbringt, ist upekkhā (vollendeter Gleichmut), durch den immerdar der Glanz des Erleuchtetseins milde flutet. Er ist die Gemütsverfassung der höchsten Erleuchtung, sozusagen ihre gefühlsmäßig praktische Seite, die sich nun im Leben immer vollendeter auswirkt in Taten selbstverleugnender Liebe, die kein „Durst“ mehr trübt. „Ach, wie leben wir so glücklich, haßlos unter Haßerfüllten! Unter haßerfüllten Menschen weilen wir ohne Haß. Ach, wie leben wir so glücklich, begierdelos unter den Begierigen. Unter begierigen Menschen weilen wir frei von Begierde.“ Und Buddha sagt: „Die mir Schmerz zufügen, und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Anteilnahme und Unwillen finden sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich in mir die Wage; gegen alles bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts.“ Dieser Gleichmut macht die hohe, überirdische Schönheit der buddhistischen Sittlichkeit aus. Doch klingt nicht aus den erhabenen Worten etwas von der Apathie, die, wenn sie nicht in einem Herzen voll mettā (Liebe) wohnt, zur kalten Gleichgültigkeit zu werden droht? Nirvana (Pali: nibbāna), die Erlösung bei Lebzeiten, vollendet sich im Parinirvāṇa (Pali: Parinibbāna), das erst der leibliche Tod bringt. Alles, was vom Nirvana gesagt wird, gilt schlechthin für das Parinirvana. Es ist „der schwer zu schauende, der unbewegliche Standort“, „der ruhige Ort“, „der unsterbliche Ort“, „die Sphäre der Unsterblichkeit“, „die unbetretene Gegend“, „das andere Ufer“, alles Sinnbilder für ein Unsagbares, in dem Sein und Nichtsein ineinanderströmen zu Verlöschen und Verwehen in ewigkeitstiefe Stille.

Der Buddhismus kennt keine Seele im Sinne einer individuellen Einheit. Die Seele oder das „Ich“ ist nur ein Bündel von unzusammenhängenden, vergänglichen Elementen, die durch den „Durst“ zusammengehalten und nach dem Gesetz von Karma gelenkt werden. Auch kennt der Buddhismus keinen Allgeist im Sinne des Brahmanismus, und die Götter, die der Buddhismus nicht leugnet, sind nur vergängliche Wesen, in das Rad der Wiedergeburten gespannt, dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen. Dies ist der Grund, warum man den Buddhismus so oft atheistisch genannt und ihm das Recht, Religion zu sein, abgesprochen hat. In logischer Folgerichtigkeit ist deshalb zwar Nirvana ein Nichts; aber in dieser Sphäre zerfließen die starren Gesetze der Logik im Irrationalen. Vom Standpunkt des Buddhismus gesehen, ist es höchste Seligkeit, die niemand mehr fühlt, einer jener Widersprüche, auf die wir an der Grenze aller Erfahrung und alles Denkens immer wieder stoßen, und die ein Hinweis darauf sind, daß wir vor einem letzten Unfaßbaren stehen, wo alle menschlichen Begriffe versagen und die Seele schweigt in schauervoller Andacht. „Dort sprach der ehrwürdige Sariputta zu den Mönchen: ‚Wonne, ihr Mönche, ist dieses Nirvana, Wonne, ihr Freunde, ist dieses Nirvana.‘ Als der ehrwürdige Sariputta so gesprochen hatte, da sprach zu ihm der ehrwürdige Udayi wie folgt: ‚Wie kann es aber, mein lieber Sariputta, in diesem Zustande eine Wonne geben, da es in ihm ja kein Empfinden gibt?‘ — ‚Das eben ist ja in diesem Zustande die Wonne, mein Freund, daß es in ihm kein Empfinden gibt.‘“

Entwicklung und Ausbreitung des Buddhismus nach Buddhas Tod

Der Erleuchtete war ins Nirvana eingegangen: seine Botschaft und die stillen Kräfte seiner erhabenen Persönlichkeit verwehten nicht: „Das Gesetz und die Disziplin, die ich gelehrt und verkündigt habe, die sind nach meinem Hinscheiden euer Meister.“ Träger der Lehre war die

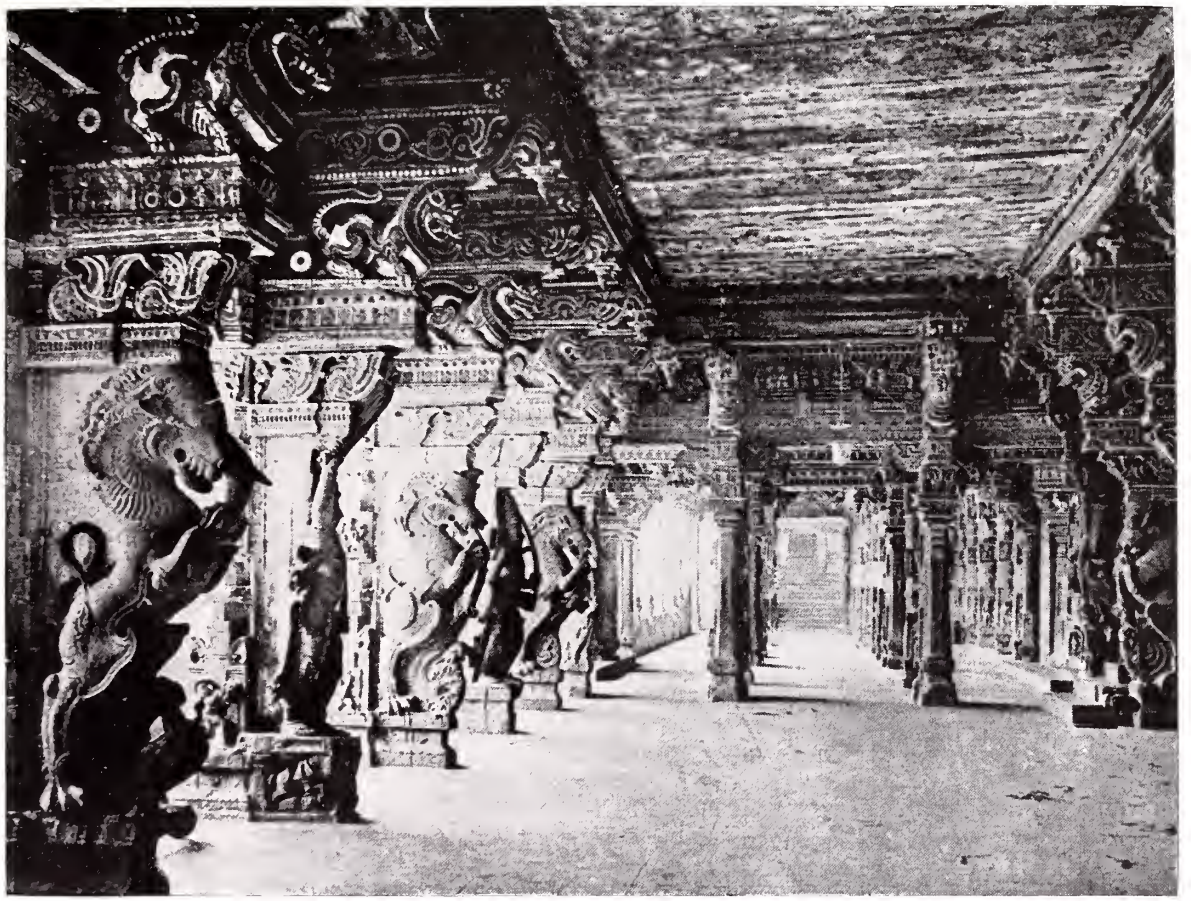


Abb. 60. Pfeilerhalle des großen Schivatempels von Madura, erbaut von dem Nayak Tirumulai (1623 bis 1659).

Gemeinde, das heißt die Zusammenfassung aller Mönche und Nonnen in einer schwer zu bestimmenden Einheit. Gegen Kirchenverfassung mit Kirchenoberhaupt hat sich der alte, noch lebenskräftige Buddhismus entschieden gewehrt. Der tiefeingesessene indische Individualismus ließ sich nicht vernichten. Es war den halbmongolischen Tibetanern aufgespart, einen buddhistischen Papst zu schaffen. Die Inder zogen überpersönliche Gegebenheiten und Mächte einer menschlichen Persönlichkeit vor. Hier offenbart sich ein uralter Hang des indischen Geistes. So lautet das buddhistische Glaubensbekenntnis: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha. Ich nehme meine Zuflucht zum Gesetz (dharma, Lehre). Ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde." Weil aber in der Gemeinde Uneinigkeit drohte, wurde sofort nach des Meisters Tode zu Rajagṛha ein Konzil gehalten, auf dem unter Leitung von Kāśyapa und Ananda, den führenden Jüngern Buddhas, sich fünfhundert hervorragende Mönche damit beschäftigten, die Botschaft des Meisters unverfälscht niederzulegen. Wenn natürlich auch nicht der ganze buddhistische Kanon damals fertiggestellt wurde — sein Werden umfaßte Jahrhunderte, ebenso wie das Werden des Alten und Neuen Testamentes von der Abfassung der einzelnen Schriften bis zu ihrer kanonischen Geltung — so wurde doch der Grund dazu gelegt, und die Hauptstücke standen wohl schon damals fest. Was die ursprüngliche Sprache dieses Kanons war, wissen wir nicht, wahrscheinlich eine Form des Māgadhī, eine dem Sanskrit verwandte Mundart, in der auch Buddha seine Botschaft verkündigte. Die Sprache des späteren buddhistischen

Kanons ist Pali, wohl die Sprache des Mahendra, des Sohnes Aschokas, der als Missionar nach Ceylon ging; sie ist eng mit dem Sanskrit verwandt. Seit der Spaltung des Buddhismus in zwei große Sekten, eine „nördliche“, das Mahāyāna oder „große Gefährt“, und eine „südliche“, das Hīnayāna oder „kleine Gefährt“, ist in der nördlichen eine ausgedehnte heilige Literatur in Sanskrit entstanden, die schon sehr alte Bestandteile aufweist, zum Beispiel das Mahāvastu, das eigentlich noch zum Hinayana gehört, und den Lalitavistara, große, sehr legendenhafte Buddhabiographien, in denen die indische Lust zum Fabulieren und innere Erlebnisse in unbewußter Symbolik zu gestalten sich vortrefflich zeigt. Auf dem Palikanon ruht vor allem der südliche Buddhismus, und er wird unseren Darstellungen meistens zugrunde gelegt. Tripiṭaka (Dreikorb) ist sein anschaulicher Name, hergenommen von der Gewohnheit, die Texte in Körben aufzubewahren. Es ist der Korb, in dem, wie köstliche Früchte, die heilsame Lehre von Geschlecht zu Geschlecht hinuntergereicht wird. Die Sammlung zerfällt in drei Teile: Das Vinayapiṭaka (Korb der Ordenszucht), das Suttapiṭaka (Korb der Lehrtexte) und das ziemlich spät gesammelte Abhidhammapiṭaka (Korb der höheren Betrachtung der Lehre).

Entscheidend für die Entwicklung der buddhistischen Gemeinde und ihrer heiligen Schriften waren die sogenannten Konzilien, welche die Marksteine der inneren und äußeren Geschichte des Buddhismus bilden. Auf dem zweiten Konzil zu Vaiśālī, etwa hundert Jahre nach Buddhas Tode, suchte man der unter den Mönchen und Nonnen einreißenden sittlichen Laxheit zu steuern. Im zweiten Jahrhundert seines Bestehens erlebte der Buddhismus starke politische Umwälzungen in Nordindien, die zu seinem Heil ausschlagen sollten. Die Züge Alexanders des Großen berührten den Westen Indiens. Wenn die mazedonischen Krieger auch schließlich vor den unabsehbaren Ebenen Nordindiens bange und müde umkehrten, so wurden doch die Fürstentümer des Landes durch die Ereignisse im Nordwesten in Bewegung gebracht und durcheinandergeworfen. Candragupta, ein begabter und tapferer Emporkömmling aus geringer Kaste, gründete ein Reich, das von den Grenzen des heutigen Afghanistan bis nach Bengalen, vom Himalaja bis zum südindischen Hochland reichte. Er trat in Beziehung zu den Nachfolgern Alexanders des Großen, und ein Gesandter des Seleukos Nikator, der Grieche Megasthenes, der an den Hof des Candragupta nach Patna geschickt worden war, hat uns eine wertvolle Schilderung Indiens jener Zeit hinterlassen, ohne jedoch — und dies ist auffallend und zeigt, wie man aus dem Schweigen von geschichtlichen Quellen keine Schlüsse ziehen soll — des Buddhismus sichere Erwähnung zu tun. Der Enkel und zweite Nachfolger des Candragupta war der berühmte König Aschoka (Pali: Asoka), der in den letzten siebenundzwanzig Jahren seiner Regierung (270 bis 233 vor Christus) ein idealer und hingebender Förderer des Buddhismus wurde, den er zur Staatsreligion erhob. An dieser Persönlichkeit sehen wir, was buddhistische Religion und Sittlichkeit zu leisten imstande sind, wenn sie mit einem tatkräftigen Leben sich verbinden. Upekkhā (Gleichmut) und mettā (Liebe) haben in ihm einen harmonischen Bund geschlossen. Der einstige Tatendrang des tapferen Helden und der Schaffenstrieb des Staatsmannes wirkten sich so aus in sittlicher Arbeit an sich selber, in Pflichtbewußtsein und Hingabe an die Gesamtheit. Dies zeigen seine Edikte, die er hin und her im Lande in Felsen oder Säulen eingraben ließ zu Nutz und Frommen seiner Untertanen und zu ewigem Gedächtnis der Nachwelt. Die Schilderungen seiner Regierungszeit klingen wie Kunde von einem goldenen Zeitalter. „Alle Menschen“, so sagt er in einem Edikt, „sind wie meine Kinder. Wie ich meinen Kindern wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen.“ Er untersagte das Schlachten von Tieren; seine Hofküche mußte auf das Fleisch verzichten. Für Menschen und Tiere errichtete er Spitäler; an den Straßen ließ er Brunnen graben und Bäume pflanzen. Aber obwohl eifriger Buddhist, ehrte er doch

Verſuchung des Buddha durch Mara und ſeine Töchter. Fresko in Ajanta. Sechſtes bis ſiebentes Jahrhundert nach Chriſtus.

alle Religionsgemeinschaften und predigte weitgehendste Toleranz: „Denn wer immer seine eigene Religion hochpreist und eine andere Religion schmäht, der schädigt, während er seine eigene Religion erhöhen will, um ihr Glanz zu verleihen, durch solches Tun die eigene Religion sehr. Einigkeit allein frommt, indem einer die Lehre des andern hört und gerne hört."

Dieser König hielt ein drittes Konzil zu Patna im Jahre 245, denn in den Klöstern war allmählich eine so große Unordnung entstanden, daß der Staat eingreifen mußte. Den Abt des Hauptklosters war ein solcher Ekel über die Liederlichkeit seiner Mönche, ihre Frechheit und Widerspenstigkeit angekommen, daß er sich in die Einsamkeit zurückzog. Der Minister, den Aschoka schickte, um Ordnung herzustellen, machte kurzen Prozeß: er zog sein Schwert und hieb den Ältesten, als sie sich seinen Anordnungen widersetzten, der Reihe nach die Köpfe ab. Aschoka war über den Bericht untröstlich. Ein Konzil wurde einberufen, und zum erstenmal seit Jahren wurde unter dem Vorsitz des zurückgekehrten Abtes Maudgaliputra das große Fasten mit Beichte gefeiert. Das Konzil war der Anlaß zu einer vorübergehenden Erneuerung des Buddhismus, und mit ihm beginnt seine große Missionstätigkeit. Nach allen Himmelsrichtungen wurden Verkünder der Lehre geschickt, die wahrscheinlich bis nach Alexandrien im Westen und im Osten bis zum Kaiser von China gelangten. Die eigenen Kinder Aschokas wurden Sendboten des Glaubens. Sein Sohn Mahendra ging als Missionar nach Ceylon: später folgte ihm seine Schwester Sanghamitrā und brachte als Geschenk von ihrem Vater an den König von Ceylon einen Zweig vom heiligen Bodhibaume mit, der, in der Hauptstadt Anuradhapura gepflanzt, noch heute zwischen ihren Ruinen grünt, während der alte heilige Baum

Abb. 61. Wandelgang im Rameschvaratempel auf der Insel Pambam. Siebzehntes bis achtzehntes Jahrhundert.

zu Buddha-Gaya längst morsch geworden und geborsten ist, ein sprechendes Sinnbild für die Geschichte des Buddhismus, der, aus seiner Heimat vertrieben, in Ceylon eine sichere Zuflucht gefunden hat. Obwohl die Masse der Bevölkerung bis heute großenteils dem Dämonenglauben ergeben blieb, wurde Anuradhapura für Jahrhunderte der glänzende Mittelpunkt buddhistischen Lebens und buddhistischer Kultur. Die Überreste dort gehören zu den riesigsten Monumenten der Erde. Die äußeren Schicksale der Religion waren wechselvoll, da sie eng mit der politischen Geschichte verknüpft waren: aber der Glaube rettete sich in der reinsten Gestalt des Hinayana durch. Von Ceylon gingen im Laufe der Jahrtausende immer wieder die Reformbestrebungen des Buddhismus aus. Auch heute ist Ceylon noch der Mittelpunkt buddhistischen Lebens, Lehrens und Predigens: von dort ziehen immer wieder Sendboten nach dem Westen, um die Welt nun für den Erleuchteten zu erobern.

Während sich der Buddhismus in Ceylon in seiner Abgeschlossenheit rein erhielt, entartete er nach Aschokas Zeit in Indien unaufhaltsam. Mehr und mehr drangen Elemente aus den niedersten Schichten der Religion und vom Brahmanismus her in ihn ein. Um die Wende unserer Zeitrechnung waren die Wogen einer Flut barbarischer Horden aus Zentralasien hervorgebrochen und hatten sich über den Westen Indiens ergossen, nachdem sie zuvor das griechische Reich in Baktrien überschwemmt hatten. So entstand das indoskythische Reich. Sein hervorragendster Herrscher war der schon früher genannte Kanischka. Zu seiner Zeit begann ein neuer Typus von Buddhismus sich klarer herauszubilden. Eine Reihe neuer Ideen tauchte in ihm auf, so die einer ewigen Gottheit und die einer Weltseele. Buddha wurde die zeitliche Ausstrahlung jenes ewigen Wesens, und die Bodhisattva begannen von jetzt an eine Rolle zu spielen. Es sind dies Wesen, die bis zur Schwelle des Nirvana gelangten, aber aus Liebe zur Menschheit vorläufig darauf freiwillig verzichteten. Sie leben in himmlischen Höhen und hören die Gebete der Menschen. Die Anrufung des Bodhisattva wird Mittelpunkt, und zu ihm ins selige Paradies wünscht man zu gelangen, nicht in die kühle Stille des Nirvana. Es ist, als ob der so lang unterdrückte Lebenshunger, verstärkt durch das Einströmen neuen Blutes von noch weniger verbrauchten Rassen, mit unverhaltenem Drang hervorgebrochen wäre und in Gottesgemeinschaft und Paradiesessehnsucht sich inbrünstig ausleben wollte. Die ganze buntgestaltige Götterwelt der volkstümlichen Religion wird in dieses eifrig ausgebaute System von Himmeln aufgenommen, die sich wie die Stockwerke der tibetanischen Klöster in schwindelnde Höhen türmen, wo selig die höchste Gottheit thront. Kanischka berief ein Konzil nach Jālandhara in Kaschmir, wo, wie es scheint, die eben sich anbahnende neue Entwicklung ihre Bestätigung erhielt. Von dieser Zeit an, gegen Ende des ersten Jahrhunderts nach Christus, ist die Spaltung des Buddhismus in Hinayana und Mahayana offenbar. Letzteres erstarkte im Norden zusehends und gewann große Strecken neuen Landes. Mit seinen Bodhisattva und Dhyānibuddha, besonders mit dem himmlischen Lenker dieser unserer vierten Weltperiode, dem Bodhisattva Avalokiteśvara, dem „gnädig herabblickenden Herrn“, und dem Dhyanibuddha Amitābha, dem „in ewigem Glanze Strahlenden“, hat er jenen Geschlechtern das gegeben, wonach ihre von Buddha unbefriedigten Herzen hungerten: gnädige, helfende Götter. Sie wollten leben und lieben — in Ewigkeit.

Die letzte Umbildung, die der Buddhismus in Indien vor seiner gänzlichen Vertreibung durchmachte, war die des Mystizismus und der Magie. Es ist ein merkwürdiger Kreislauf der Entwicklung. Von der Zauberei und Vielgötterei war die indische Religion ausgegangen. In der Upanischadlehre war sie zu einem edlen Pantheismus, im Buddhismus zu einer Religion des reinen Selbstes, das im Unendlichen verwehte, emporgestiegen: nun kehrte sie im nördlichen Buddhismus zur Vielgötterei und Zauberei zurück. Mystische Formeln, magische Kreise,

Abb. 62. Teich des großen Schivatempels von Madura, erbaut um 1624 bis 1659.

Amulette beginnen ihre Hexenpossen zu spielen. Seltsame Yogaübungen leben auf; der Kult des Gottes Schiva in der Form der zeugenden Lebenskraft drängt sich ein. Mystische Abwaschungen und Gebräuche, bei denen Frauen eine große Rolle spielten, bereiteten Entzückungen und Erleuchtungen vor, die nicht mehr aus dem Vernichten des Lebensdurstes, sondern aus seiner glühendsten Bejahung, aus wilder geschlechtlicher Ekstase stammten. Die edle Lehre des Erhabenen ging unter in wilden Orgien, und die Klarheit seiner Erleuchtung verlosch in einem nächtlich düsteren Schwelen buddhistisch gefärbter Zauberkünste. Yogācāra heißt dieser neue „Pfad“, und seine Bücher sind die Tantra, das Gransigste an heiligen Schriften, das ich kenne.

In seiner entarteten Form wanderte der Buddhismus von der Mitte des siebenten Jahrhunderts ab hinein in die unwirtlichen Berge und Hochebenen von Tibet. Die aus Indien geholten Schriften des Buddhismus wurden in den nächsten Jahrhunderten ins Tibetanische übertragen, und so entstand der noch wenig durchforschte tibetanische Kanon. Klöster und Mönche bekamen von den dem Buddhismus geneigten Königen ihre Rechte. Auch verband sich der Buddhismus mit dem einheimischen Bonglauben, einer stark schamanistisch gearteten Religion. Aus dieser Verbindung entstand, besonders auch unter dem Einfluß der Mongolenherrscher, vor allem des Kaisers Kublai-Khan, der Lamaismus, und wie die Staatsform despotisch-imperialistisch war, so entwickelte sich der Lamaismus zu einer streng gegliederten, festgefügten Kirche. Was die indischen Buddhisten nie ertrugen, das nahmen die Tibetaner willig auf sich: das Joch eines buddhistischen Papstes, des Dalai-Lama, der zu Lhassa herrscht, und dem der Großlama Taschi-Lhunpo bei Schigatze zwar an Macht, aber nicht an Heiligkeit nachsteht. Der Lamaismus (Abb. 32 bis 34) hat sich im Laufe der Jahrhunderte weit über Tibet ausgedehnt. Die Mongolen gingen sämtlich zu ihm über: die Mandschurei nahm er zum großen Teil in Beschlag. Ja, selbst China kam eine Zeitlang unter seinen Einfluß, und sein Buddhismus zeigt heute noch lamaistische Einsprengungen. Auch die Himalajastaaten Nepal, Bhotan, Sikkhim und Kaschmir, von denen her der entartete Mahayanabuddhismus einst in Tibet Eingang gefunden hatte, kamen mehr und mehr unter den Einfluß der tibetanischen Tochterkirche. Ihre stille Energie brach sich ebenso unwiderstehlich Bahn wie die mächtigen Ströme, die aus den Hochebenen des Landes durch das Urgestein der gewaltigen Gebirgswälle brechen.

In China wurde nach dem vergeblichen Versuch der Mission kurz nach der Zeit Aschokas der Buddhismus zur Zeit des Kaisers Ming-ti (58 bis 76 nach Christus) eingeführt. Der Herrscher hatte einen Traum, in dem ihm ein gewaltiges, goldstrahlendes Götterbild erschien, das von einem Traumausleger auf den Buddha Schakyamuni bezogen wurde. Kriegszüge und Handelsverkehr mochten die Kunde von dem großen Heiligen, der nun schon anfing, zum Gott zu werden, nach China getragen haben. Der Kaiser ließ indische Mönche kommen, die den buddhistischen Kanon ins Chinesische übersetzten. Manche Stücke, die sonst verloren wären, sind dort erhalten geblieben. Die Durchforschung von Turkestan durch Sven Hedin, Stein, Klementz, Grünwedel und Le Coq, die große Stücke eines bis dahin wohl in der Überlieferung erwähnten, aber nicht gekannten Sanskritkanons des Buddhismus ans Licht brachte, hat erwiesen, daß die chinesische Übersetzung buddhistischer Bücher auf diesen Sanskritkanon zurückgeht. Dieser Sanskritkanon hat den Kern der Lehre Buddhas, wie ein Vergleich mit dem Palikanon zeigt, treu bewahrt. Im Jahre 335 bekamen die Chinesen durch kaiserliches Edikt das Recht, Mönche zu werden, was ihnen bisher verboten war, und damit setzte der Aufschwung des Buddhismus in China ein. Es begannen die Pilgerfahrten frommer chinesischer Mönche nach den heiligen Stätten des Buddhismus, und ihnen verdanken wir wertvolle Schilderungen über den Stand des buddhistischen Lebens und Glaubens in den Ländern, wo er Fuß gefaßt hatte. Fa-hsien (399 bis 413), Jüan-tschuang (629 bis 645) und I-tsching (671 bis 695)

zogen durch die buddhistischen Länder und bereisten vor allem Indien. Von ihnen erfahren wir, daß der Buddhismus bis weit in die Sundainseln vorgedrungen war, zum Beispiel nach Java (Abb. 36), wo er mit dem Brahmanismus eine seltsame Verbrüderung einging, und wo noch wundervolle Bauten, wie der Borobudur und der Schivatempel von Prambanan auf Java, von der einstigen Kraft der Ausdehnung indischen Geisteslebens zeugen.

Korea empfing den Buddhismus von China her im Jahre 327 nach Christus durch einen Mönch, der mit Bildnissen Buddhas und einem heiligen Buche sich glaubenseifrig in das wilde Land wagte. Ein Herrscher des südwestlichen Reiches von Korea schickte im Jahre 552 an den damaligen Herrscher Japans eine Gesandtschaft, um das Heil dem Lande der aufgehenden Sonne zu vermitteln. Trotz mancherlei Widerstandes setzte sich der Buddhismus durch. Heute ist Japan ohne den Buddhismus gar nicht denkbar. Erst unter seinem Einfluß hat sich seine Kultur, seine Lebenshaltung und Kunst entwickelt, wie wohl auch Chinas Kunst ohne den Buddhismus nicht zu der durchsichtigen Geistigkeit gereift wäre, die ihr eigen ist. Überall, wo der Buddhismus hindrang, brachte oder schuf er eine höhere Kultur, und die Millionen Asiens leben bis heute von seinem Geiste.

Der Kranz der vom Buddhismus missionierten Länder, die sich um das einstige Mutterland wie Perlen um den Edelstein legten, schließt sich mit Hinterindien. Birma erhielt schon unter Aschoka zwei Missionare; aber die neue Lehre drang in dem vom Dämonenglauben beherrschten Lande nur langsam durch. Als sie endlich gesiegt hatte, war sie noch mehr als in Indien eine andere geworden. Der birmesische Aschoka Anuruddha (elftes Jahrhundert nach Christus) führte aber eine Reformation durch, die von Ceylon her beeinflußt war. In Siam und Kambodscha, wo der Brahmanismus wie auf den Sundainseln (Abb. 1 und 2) schon sehr frühe — in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung — seinen Einfluß geltend gemacht hatte, erscheint der Buddhismus vom siebenten Jahrhundert an. Seit dem neunten Jahrhundert werden die Inschriften zahlreicher. Im dreizehnten Jahrhundert erfolgte auch hier, von Ceylon beeinflußt, eine Reformation. Die buddhistische Kultur muß einst in jenen Ländern herrlich geblüht haben. Heute werden langsam die eindrucksvollen Überreste einer einst glaubensstarken Bautätigkeit der vernichtenden Umklammerung des Urwaldes entrissen, und wir stehen in stiller Bewunderung vor den Zeugen vergangenen Geisteslebens, das der Buddhismus unter jenen niedrigstehenden Völkerschaften erweckt hat, durch Jahrhunderte befruchtend und zeugend in unverminderter Kraft.

Wie jene alten Zeugen des buddhistischen Glaubens unter der Leitung europäischer Gelehrter langsam der Umklammerung des Urwaldes entwunden worden sind, so hat auch europäischer Forscherdrang die lange fast vergessenen Schriften wieder ans Licht gezogen. Ein Westländer ist es gewesen, der den buddhistischen Katechismus schrieb, auf den sich die nördliche und die südliche Schule einigten. „Licht vom Osten", vom Westen unter dem Scheffel hervorgezogen und wieder auf den Leuchter gestellt! Wird uns dies Licht in einen helleren, lebensfreudigeren Tag hineinleuchten oder in einen milden, müden Abend, dem schweigende Nacht folgt? Buddha schreitet über westliche Gefilde. Wird er segnen zum Leben und Schaffen oder zum Fahrenlassen, zum Zurückweisen, zum Nirvana? Der Buddhismus mit seiner Vernichtung der Selbstsucht, seinem stillfrohen Gleichmut, seiner edlen Toleranz hat uns viel zu sagen. Aber wer den Buddhismus westlich zurechtmacht und uns als Religion der Zukunft anpreist, meint es schlecht mit uns und — mit dem Erleuchteten.

Literatur: H. Oldenberg, „Buddha", 7. Auflage, Stuttgart 1920. — R. Pischel, „Leben und Lehre des Buddha". 3. Auflage, Leipzig-Berlin 1921. — H. Beckh, „Buddhismus", Berlin-Leipzig 1916. — H. Hackmann, „Der Buddhismus" (sehr gut für Geschichte), 2. Auflage, Tübingen 1917. — Fr. Heiler, „Die buddhistische Versenkung", München 1922. — R. Garbe, „Indien und das Christentum", Tübingen 1914.

Abb. 63. Eingang zu den Felsengrotten von Elura mit kunstvoll ausgeführten Tempeln der drei indischen Religionen: Jinismus, Buddhismus und Brahmanismus. Nach einer Photographie von Bourne & Shepherd.

Jinismus

Von Professor Dr. Walther Schubring, Hamburg

Der Indienfahrer, der sich zunächst im Westen des Landes umsieht, begegnet neben dem starken Einschlag im geschäftlichen Leben der Städte, das dem betriebsamen Parsentum zuzuschreiben ist, auf Schritt und Tritt im Geld- und Warenmarkt der Tätigkeit der Jaina. Begibt er sich von den Handelsplätzen fort in die weniger besuchten Gebiete des westlichen Radschputana oder der Halbinsel Gudscharat, so treten sie ihm auch als geistige und geistliche Macht immer deutlicher entgegen. Freilich, wohin in Indien er sich später auch wendet, in kaum einer Stadt wird er nicht einen Bekenner dieser Religion finden, das Glied einer Kirche, die auf eine glänzende Vergangenheit, auf einen frühen Ursprung zurückblicken kann.

Vertraut ist dem indischen Altertum die Erscheinung des Asketen, der die Beziehungen zu Familie und Gesellschaft gelöst hat und unter Wahrung bestimmter sittlicher Pflichten und hierauf beruhender praktischer Vorschriften ein mönchisches Leben auf dem Grunde der brahmanischen Theologie führt. Zu größeren Gemeinschaften etwa kirchlicher Art waren diese Männer nicht vereinigt. Der einzelne oder ihrer mehrere dienten ihrem Lehrer, und alle beherrschte der Veda; seine unbezweifelte Geltung ließ keine dieser Persönlichkeiten besonders hervortreten. Wenn wir von einem Manne jener Zeit wissen, der die Vorschriften der brahmanischen Weltentsagung wohl erfüllte, dabei aber auf seine Schüler einen solchen Einfluß ausübte, daß er der Stifter einer lange blühenden, ordensähnlichen Einrichtung wurde, so dürfen wir schon hieraus schließen, daß er innerlich über die hergebrachte Weltanschauung hinaus und in Gegensatz zu ihr gekommen war. Dies war Pārśva. Wann und wo er gelebt hat, ist nur unbestimmt zu sagen; es mag um die Mitte des achten Jahrhunderts vor Christus etwa im Lande Behar am Mittellauf des Ganges gewesen sein. Noch nach zweihundertfünfzig Jahren wenigstens bestand dort die nach ihm sich benennende, wahrscheinlich in Mönche und Laien gegliederte Gemeinschaft, als ihre im Lauf der Zeit etwas verblaßte Eigenart durch eine

noch stärkere Persönlichkeit, die sie wohl restlos zu sich hinüberzog, mit neuem Geist erfüllt wurde. Dies geschah durch Mahāvīra, den Gründer der Kirche der Jaina. So nennen die Gläubigen sich nach dem schmückenden Beiwort, das Mahavira, den „großen Helden“, als den Jina, das heißt den Überwinder, bezeichnet.

Das Land Behar ist durch die Wirksamkeit Parschvas sowie des Buddha, des Jina und anderer annähernd gleichzeitiger Sektenstifter ein klassisches Land der indischen Religionsgeschichte geworden. Zu Basārh, damals Vaisāli, nördlich vom heutigen Patna, wurde Vardhamana Mahavira als ein Zeitgenosse Gautama Buddhas und gleich ihm in einem adligen, nicht brahmanischen Geschlecht geboren. Seine Eltern hingen der Lehre Parschvas an; so war die Neigung zum geistlichen Stande Vardhamana von Haus aus nahe gebracht. Ihr konnte er im Alter von dreißig Jahren folgen. Nach dem Tode seiner Eltern zog er von Gattin und Tochter fort in die Heimatlosigkeit und wurde ein wandernder Mönch. Nachdem er sich zwölf Jahre lang asketischer Selbstpeinigung hingegeben und alle Unbilden durchgemacht und überwunden hatte, welche die bewußte Vernachlässigung und Abtötung des Leibes, die Roheit halbgesitteter Grenzvölker brachten, die er mit Absicht aufgesucht haben muß, widmete er sich der Verkündung der durch diese Erfahrungen zur Reife gebrachten Lehre. Eine zahlreiche Hörerschaft, besonders aus den gebildeten und vornehmen Kreisen, bezeigte seinen Predigten ihre Andacht; elf Schüler gewann er als Apostel. Im zweiundvierzigsten Jahre seines Mönchslebens, also im zweiundsiebzigsten seines Alters, starb er zu Pāvā, in dem Lande, wo er geboren war und ausschließlich gelehrt hatte.

War der räumliche Wirkungsbereich Mahaviras eng begrenzt, so hat seine Lehre sich im Laufe der Zeit weit über Indien verbreitet. Die auf ihn folgenden Jahrhunderte zeitigten eine Menge geistlicher Dichtungen zum Preise des Jina und des Heilsweges, den er gewiesen. Man überlieferte Predigten in bildhafter Prosa: Auseinandersetzungen zwischen ihm oder seinen Jüngern und widerstreitenden Anhängern anderer Anschauungen wurden in gebundener oder freier Rede bewahrt, und natürlich gab man das ganze Lehrgebäude und die reiche Fülle der frommen Geschichten, die es erhärten sollten, den nächsten Geschlechtern weiter. Fast ein Jahrtausend lang ging der Wortlaut nur von Mund zu Mund, nicht zum Vorteil der Überlieferung, bis endlich in Gudscharat, also ganz im Westen Indiens, ein Mönchkonzil das Erhaltene, so gut es ging, zu einem umfänglichen Kanon sammelte, der nun zur handschriftlichen Verbreitung gelangte. Ein gewaltiges scholastisches Schrifttum knüpft sich an diese alten Texte: eine unabsehbare Anzahl von Werken dogmatischen und erbaulichen Inhalts floß in zahlreichen Klöstern Indiens urschriftlich und abschriftlich aus dem Pin-

Abb. 64. Kapitell einer Löwensäule (Stambha) des Aschoka. Sarnath. Drittes Jahrhundert vor Christus.

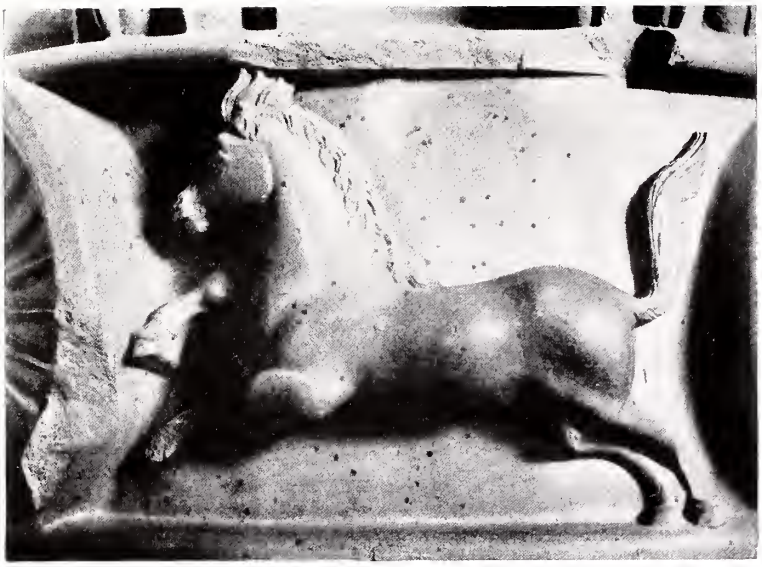


Abb. 65. Relief von einer Säule des Aschoka. Sarnath. Drittes Jahrhundert vor Christus.

sel der fleißigen Mönche und Laien. Dadurch, daß sie auch die weltliche Literatur verarbeitet und weitergegeben haben, die außerhalb ihrer hierarchisch reichgegliederten Kirche entstanden war, haben die Jaina auch in der übrigen indischen Wissenschaft und Kunst höchst verdienstlich gearbeitet. Eine gewisse Bildung wird durch die Jainalehre bei ihren Bekennern vorausgesetzt und befördert: jenes, indem ihr wahrer Gehalt nur dem geistig Geschulteren faßbar ist, dieses, indem ihre Vorschriften von praktischen Berufen, die ja beim Laien noch in Frage kämen, fort und in die geistigen weisen. Bis auf diesen Tag ist, nachdem der Hochstand nach Zahl und Leistung, den Mahaviras Lehre in fünfzehn Jahrhunderten glänzend entwickelt hatte, allmählich abgeebbt ist, das Jainatum oder der Jinismus, wie eingangs schon angedeutet, eine Religion der Gebildeten geblieben, was man gegenüber der verhältnismäßig geringen Zahl seiner Anhänger — sie beträgt etwas mehr als vier Drittelmillionen — im Auge behalten muß.

Vier Vorschriften waren es, die Parschva nach dem Muster der brahmanischen Asketen seiner Gefolgschaft als bindend auferlegte: die Schonung alles Lebenden, die Wahrhaftigkeit, die Achtung alles fremden Eigentums und herrenlosen Gutes und das Aufgeben eigenen Besitzes. Die vierte dieser Vorschriften schloß die geschlechtliche Enthaltsamkeit in sich. Dies war die Stelle, wo Parschvas Bau abzubröckeln begann, und an ihr setzte die Erneuerung durch Mahavira ein, indem er nach dem dritten Gebot das der Keuschheit einschob und die Zahl dadurch auf fünf brachte. Er verschärfte ferner die erste Forderung dadurch, daß er, auf animistischen Anschauungen fußend, den Begriff des Lebens erweiterte. Jeglicher Kränkung am Leibe, ja an der eigenen Freiheit und Entschließung sollen nicht nur, wie es selbstverständlich ist, die Menschen und die Tiere bis hinab zum armseligsten Insekt entrückt sein. Leben enthalten vielmehr schon — eine Vorahnung, wenn man will, unserer heutigen Kenntnis von den Atomen — die Elemente Erde, Wasser, Feuer, Wind noch in ihren feinsten Bestandteilen. Hieraus folgt außer vielem anderen das Verbot jeder mißbräuchlichen Benutzung des Erdreichs, zum Beispiel durch Aufgraben, des Gebrauches von frischem Wasser zum Trinken, Waschen oder Baden, des Anzündens der wärmenden oder schützenden Flamme. Für die Ernährung, den Weg, die Lagerstatt des heimatlosen, beständig (mit Ausnahme der Regenzeit) die Unterkunft wechselnden, sein Leben durch dargereichte Speise fristenden Jainamönches ist das Gebot der Schonung aller Wesen von der größten Wichtigkeit. Gemildert ist es insofern, als Speise, die ja stets aus lebendem Stoffe stammt, dann genossen werden darf, wenn der Mönch selbst daran unschuldig ist, daß sie des Lebens beraubt wurde. Der Genuß von Fleisch ist also nicht gemeinhin untersagt. Zahllos sind die erbaulichen Erzählungen, die für das Mitleid mit den anderen Geschöpfen Vorbilder zur Nacheiferung geben, die schrecklichen Folgen ihrer Kränkung aus-

malen. Dieſe mitleidvolle Geiſteshaltung, als deren Zwillingſchweſter die Scham über die an Lebendem geübte Unbarmherzigkeit genannt wird, führt unter anderem zur Duldung alles Ungeziefers auf dem eigenen Leibe. In der Gegenwart ſind die Jainaaſyle für kranke Tiere in Bombay der bekannteſte Ausfluß dieſer Geſinnung. Die metaphyſiſche Grundlage des Schonungsgebotes wird uns ſpäter beſchäftigen; in die moraliſche Seite teilt es ſich mit den übrigen vier. Sie alle bezwecken ja die Erziehung zum bedürfnisloſen Leben. Zum Gebrauche, nicht etwa zum Eigentum hat der Jainamönch Gewand, Almoſenſchale, einen Beſen, um den Weg vor ſich von Tieren vorſichtig zu ſäubern, und ein Tuch, das vor dem Munde getragen wird und das Hinunterſchlucken von Inſekten verhindern ſoll; höchſtens noch dies oder jenes Stück, etwa ein Wanderſtab, kommt hinzu. Jede Annehmlichkeit von Speiſe und Trank, jede Bequemlichkeit der Unterkunft und Kleidung iſt ebenſo verpönt wie jeder ſinnliche Reiz, der die Keuſchheit gefährden könnte. Auch die Forderung der Wahrheitsliebe dient, abgeſehen von ihrem ſittlichen Wert, der Unterbindung von Schmeichelei oder anderer Unwahrhaftigkeit um eines greifbaren Vorteils willen. Eine Unzahl von Vorſchriften, die in alten und jüngeren Sammlungen vereinigt auf uns gekommen iſt, regelt auf dieſen Grundlagen das tägliche Leben; in Verſammlungen, die halbmonatlich oder in längeren Zwiſchenräumen ſtattfinden, müſſen die Vergehen den Vorgeſetzten gebeichtet werden, und dieſe verhängen die jeweils feſtgeſetzte Strafe. Sie beſteht in ſchweren Fällen in der Ausſtoßung aus der Ordensgemeinſchaft oder wenigſtens in der Kürzung des Ranges, den ein Mönch unter ſeinesgleichen einnimmt, und der ſich nach der Zeit richtet, die ſeit ſeiner Aufnahme verfloſſen iſt, bei leichten Vergehen in dem Befehl, beſtimmte Übungen auszuführen zur

Abb. 66. Oſttor des Stupa von Santſchi. Erſtes Jahrhundert vor Chriſtus.

Abb. 67. Yakschini vom Osttor des Stupa von Santschi. Erstes Jahrhundert vor Christus.

Festigung der Enthaltsamkeit und Entsagung.

Die geschilderten fünf Hauptforderungen nimmt der Jaina bei seinem Eintritt als Gelübde auf sich, und man bezeichnet ihn danach als Mönch, die weiblichen Personen, denen ja der Orden gleichfalls offensteht, als Nonnen, ohne sich darüber zu täuschen, daß dies Wort erst in späterer Zeit wahre Geltung hat, wo sich zum dauernden Aufenthalt zahlreiche Klöster aufgetan hatten. Ihren Ursprung verdanken diese der Mildtätigkeit der Laienschaft, die von Anbeginn Gewaltiges für den Orden geleistet hat. Ja, es ist mit Recht behauptet worden, daß es heute keine Jainakirche gäbe, wenn sie nicht durch die Laienschaft im Boden Indiens ihren Halt gefunden hätte wie der Baum mit seinem Wurzelgeflecht in der Erde. Die Stürme der Religionsverfolgungen hätten sie schon im Mittelalter verschwinden machen, wie es das Schicksal des Buddhismus gewesen ist, weil er dieses Rückhalts im Volk ermangelte. Auch der Laie und die Laiin haben sich Gelübden zu unterwerfen, die aber notgedrungen, um das bürgerliche Leben überhaupt weiter möglich zu machen, nicht so streng, auch nicht alle dauernd verbindlich sind, wie es bei den Mönchen ja der Fall ist. Es gilt nur, grober Kränkung von Lebendem, grober, das heißt absichtlicher und bewußter Unwahrheit, grober Aneignung unwiderruflich zu entsagen, nur mit der eigenen Frau Umgang zu pflegen und sich im Erwerb von Geld und Gut bestimmte Beschränkung aufzuerlegen. Will der Laie aber besonderes Verdienst erwerben, so kann er sich für einen längeren oder kürzeren Zeitraum in der Bewegungsfreiheit oder in der Ernährung Grenzen setzen oder sich dem Tun der Mönche in dieser oder jener Weise, auf einzelne Tage auch vollständig, angleichen.

Es führt uns dies am Schluß unserer Darstellung der Jainapraxis zu den Leistungen, deren Vollzug dem Eifer des einzelnen anheimgestellt ist. Jenseits der ausdrücklich gebotenen Selbstzucht in Gedanken, Worten und Werken, der Erhabenheit über alle Anfechtungen, die Hunger, Durst, Witterung, Krankheit, Ungeziefer, schlechte Behandlung usw. darstellen — hierher gehört die für alle Männer und Frauen verbindliche, überaus schmerzhafte Pflicht, sich bei der Aufnahme in den Orden fünf Büschel des Kopfhaares auszureißen — beginnt die an sich gleichfalls negative, in ihrem Ziele aber, wie wir noch sehen werden, durchaus positive Leistung des Mönches, die Askese. Mahavira hatte sich, wie die Überlieferung will, zwölf Jahre lang der Kasteiung ausschließlich hingegeben und seine Jünger gelehrt, diese gleich ihm als wesentlichen Teil des Mönchslebens zu betrachten. So bildete sich dank der verschiedenen Leistungsfähigkeit der einzelnen Ordensgenossen, aber auch unter dem Einfluß eines allgemeinen

Hanges zum Formelwesen ein ganzes System der Abtötung aus. Die sogenannte äußere Askese betrifft vor allem die Ernährung. Freiwillige Wahl unschmackhaften Essens, Beschränkung in der Menge des Genossenen, Fasten durch Überschlagen von Mahlzeiten sind, jede in zahlreichen Abstufungen, die Hauptarten. Die Entwöhnung vom Essen kann bei längerer Übung Monate umfassen. Ja, es ist ein kaum überbietbares Verdienst, wenn sie endgültig wird. Mönche und gleichfalls Laien beiderlei Geschlechts dürfen dem Leben durch freiwilligen Hungertod ein langsames Ende machen, während der gewaltsame Selbstmord durch Waffe, Gift, Feuer oder Wasser verboten ist. Immer wieder berichten die Legenden, wie die Frommen nach dem Abscheiden durch Fasten selig geworden seien. Die zweite Art der äußeren Kasteiung bringt den Körper auf längere Zeit in gezwungene Haltung (Abb. 29). Sie ist nur dem Manne erlaubt; Nonnen dürfen sich ihr nicht unterziehen, da dies auf sündiges Begehren anreizend wirken könnte. Man kennt dergleichen Stellungen im Hocken und im Sitzen; genannt sei ferner das Liegen mit hohlem Rücken oder „krumm wie eine Mangofrucht“ und das Stehen auf einem Fuße, die Arme aufwärts gestreckt und den Blick zur Sonne gerichtet. Sind schon diese Asketen für die Dauer ihres Mühens, das an einem abgelegenen Platze stattfindet, den Regeln des täglichen Lebens entzogen, so gilt dies zumal für diejenigen, bei denen ihr besonderes Tun die Gemeinschaft ausschließt. Hier sind die kleiderlosen Mönche — nicht Nonnen — anzuführen, Nachahmer Mahaviras, der, nachdem er anfänglich Parschvas Übung beibehalten, sich nachher jeglicher deckenden Hülle entschlug. Daß und wie die Jaina im allgemeinen von diesem äußersten Schritt später wieder zurückgekommen sind, wird uns bei einem Blick auf ihre Spaltung in Sekten noch entgegentreten.

Abb. 68. Yakschini vom Tor eines Stupa zu Mathura. Zweites Jahrhundert nach Christus.

Neben die äußere Kasteiung stellt sich die innere, die Erziehung zur geistigen Leistung. Man begreift hierunter die durch Bußübungen, die Ordenszucht und den Dienst an Glaubensgenossen, besonders Vorgesetzten, bezweckte Selbstüberwindung, dann aber die Schulung des Verstandes durch Studium der heiligen Texte und vor allem die Erhebung auf eine höhere Bewußtseinslage, das ist die Versenkung oder Beschauung. Mit ihr, zu der freilich nur geistig und körperlich gut angelegte Personen zugelassen werden, haben die Jaina eine für den indischen Geist allgemein bezeichnende Erscheinung in ihr System einbezogen. Streng folgerecht werden dort zunächst zwei Arten der Beschauung angeführt, die nicht förderlich sind, nämlich bei dem Eintritt von Unliebsamem, bei der Trennung von Angenehmem, bei Krankheit und bei Behaglichkeit die eindringende gedankliche Beschäftigung mit früher getroffenen Maßregeln der Abwehr oder des Gewinns, zweitens die Einstellung des Geistes auf Gewalttat, Lüge, Diebstahl und Erwerb, worin natürlich das zurückgehaltene körperliche Tun sich einen Ausweg sucht. Daß solcherlei Irrwege der Seele vom Ziele nur abführen, ist ohne weiteres klar. Im System sind sie einmal aus rein formalen Gründen mitgenannt, dann aber, weil sie die beiden wahren Arten der Versenkung nur umso heller erstrahlen machen. Die eine, „lehrmäßige“, führt zum

intuitiven Erfassen der Wahrheiten, die in der Jainalehre niedergelegt sind, sei es auf dem Gebiete des Greifbaren, also der Natur, sei es auf dem des Übersinnlichen, also der Grundlagen von Mahaviras Weisheit und aller ihrer Wirkungen und Ergebnisse, wovon sogleich die Rede sein soll. Die letzte und höchste, daher „reine“ genannt, tritt nicht anders ein als unmittelbar vor dem Beginn des Zustandes der Erlösung.

Es bedurfte des näheren Eingehens auf die Askese in ihren Arten und Methoden, um klarzumachen, welche ungemein große Rolle sie im Leben der Jaina spielt, und das mit gutem Grunde. Sie erfließt nicht oder nicht allein aus der Verachtung weltlicher Freuden, sondern sie ist das wichtigste Werkzeug zur Erlösung. Mahavira steht hier im Gegensatze zu Gautama Buddha. Auch Buddha trieb zu Anfang seiner Laufbahn die härteste Kasteiung, aber er überzeugte sich dann von ihrer Wertlosigkeit, entsagte ihr — was ihm sehr verdacht wurde — und fand das Heil auf rein geistigem Wege. Primitiver als er, und das nicht nur in diesem Punkt, hielt Mahavira zeitlebens an dem Nutzen der Askese fest. Sie ist ihm das Mittel, die Ursache der Wiederverkörperung abzuschneiden und damit zur Erlösung zu gelangen. Die neuen Daseinsformen folgen aus den früheren durch die Wirkung des Karmans. Der Glaube an die „wirkende Tat“ erklärte ja schon längst vor Mahavira und Buddha das Leid und Glück des Lebens als die aufgehende Saat von Schuld und Verdienst aus vergangenen Existenzen. Wird solche Saat nicht mehr gesät, wird keine wirkende Tat mehr begangen, so sproßt auch der Seele kein neuer Lebensbaum, der wieder für neues Dasein den Samen bärge. Wer in Ausführen, Verlautbaren und Wollen sich selbst nicht fürder betätigt, andere nicht dazu veranlaßt oder dabei billigt, schafft sich kein neues Karman. Aber abgesehen von dieser Wirkung, so lehren die Jaina, hat die Askese den Erfolg, daß sie das früher erworbene Karman tilgt und die Seele somit dem Zustande des Erlöstseins eher zuführt, als es auf Grund des allmählichen, natürlichen Schwindens jemals sein könnte. Die zuletzt genannte höchste Stufe der Beschauung bewirkt es, daß die Seele des letzten Karmanrestes mit einem Schlag entäußert wird. Sie ist nun keiner Neuverkörperung mehr unterworfen und erlöst.

Zunächst gilt es jedoch, die im Meere der Wiedergeburten, dem Saṃsāra, treibenden unerlösten Seelen nach der Einteilung, welche die Jaina ihnen geben, zu betrachten, woraus sich das jinistische Weltbild, das Wort im weiteren Sinne genommen, ergeben wird. Von den beiden Teilen des Weltinhalts, dem belebten und dem leblosen, haben wir es hier mit dem ersten zu tun. Die Begriffe Leben und Seele sind dabei gleichbedeutend. Beseelt sind, wie erwähnt, schon die kleinsten Teile von Erde, Wasser, Feuer, Wind, desgleichen die Pflanzen. Von den Sinnesempfindungen ist ihnen nur das Gefühl eigen. Zum Gefühl gesellt sich bei den Würmern, Muscheln usw. der Geschmack, bei den Ameisen, Läusen, allerhand Larven usw. zu beiden der Geruch; bei den Fliegen, Stechmücken, Bienen usw. kommt der Gesichtsinn dazu, bei den Wirbeltieren endlich das Gehör, das in Indien vorwiegend, im Einklang mit der Wertschätzung des mündlichen Unterrichts, als der höchste Sinn gilt. Hiernach werden einsinnige bis fünfsinnige Wesen unterschieden. Die Klasse der letzteren umfaßt ferner noch die Menschen, die Höllenbewohner und die Götter; wie natürlich ihnen allen, wird auch den höheren Tieren Vernunft zugesprochen. Derart sind die verschiedenen Möglichkeiten des Daseins. Alle sind sie zeitlich begrenzt, mögen sie auch, wie die Existenzen in Höllen und Himmeln, Millionen und aber Millionen von Jahren umfassen.

Vom Weltgebäude haben die Jaina im Gegensatz zu den Brahmanen und Buddhisten, wenn auch auf die gleichen Grundvorstellungen zurückgehend, einen eigentümlichen Begriff. Der eine, einzige, ewige, im Raum frei schwebende Kosmos besteht aus Unterwelt, Oberwelt und Überwelt, die erstere von breiter Grundlage nach oben bis auf ein Siebentel abnehmend (so wollen

es die jüngeren Berechnungen), die letztere jenseits der verhältnismäßig ganz niedrigen Oberwelt zuerst auf das Fünffache wieder zunehmend, dann auf den fünften Teil dieses Durchmessers sich wieder vermindernd. Erst viel später, und so denn in den neuzeitlichen Bildern, erscheint diese Figur mit dem Kopf und den Gliedern eines Mannes versehen, ein Bild, das durch jene aus älteren Gedanken entwickelte Anschauung nahegelegt war (Abb. 14). Die Unterwelt ist

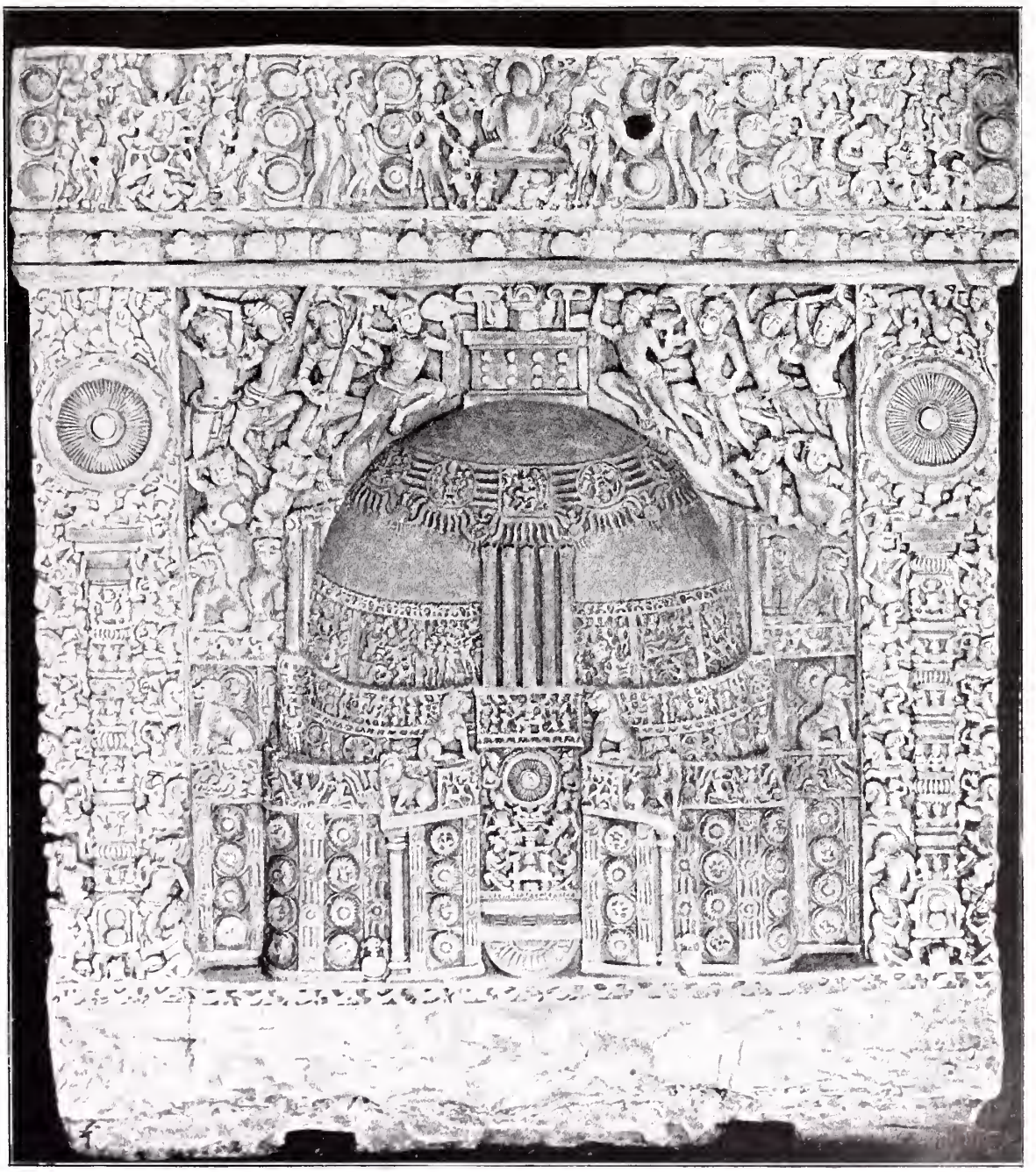


Abb. 69. Reliefplatte von der Bekleidung des Stupa von Amaravati. Um 200 nach Christus.

in sieben Stockwerke geschichtet und enthält eine Unzahl von Höllen. Ihre Insassen führen, in eine Gestalt von ungeheurer Größe gebannt, die nichts Menschliches mehr hat und mit der von gerupften Vögeln verglichen wird, in den nur von unbestimmtem Feuerschein erhellten, teils heißen, teils kalten Bezirken ein Dasein voll unbeschreiblicher Angst vor gegenseitiger, immer erneuter Zerfleischung. Von den Göttern gibt es viele Arten. Während die niederen in der Erde und sonst in der Menschenwelt hausen, dienen den hohen Klassen die stockwerkgleich übereinander liegenden himmlischen Regionen der Überwelt als Wohnung, und dort genießen sie, eine göttliche Widerspiegelung irdischer Fürstenhöfe mit ihrem rangmäßig gegliederten Personenstand, ein wonnevolles Leben. Je höher die Stätte ist, umso edler werden die Arten des Genusses, umso geringer anderseits, zugleich mit der Körpergröße, die Neigung dazu. Es macht sich hier die räumliche Annäherung an die Stätte der Erlösten geltend, die, wie wir noch sehen werden, sich an der Spitze der Welt befindet. Die Oberwelt endlich ist eine konzentrische Anordnung von Wasser- und Landringen, jeder äußere doppelt so breit als der vorherige, um eine Mittelscheibe von hunderttausend Meilen Durchmesser. Auf dieser und den beiden nächsten Ringen gibt es Menschen und Tiere, darüber hinaus nicht. Dort herrscht ewige, starre Öde; selbst die Gestirne stehen unbeweglich am Himmel, und es vollzieht sich daher nicht einmal der Ablauf der Zeit. In der sogenannten Menschenwelt aber kreisen die Gestirne (sie werden mit zu den Göttern gerechnet) unablässig um den Weltmittelpunkt. Dies ist der im ganzen indischen Schrifttum berühmte Berg Meru. Die Jaina denken sich ihn nadelspitz aufragend, während die Buddhisten sich ihn als Würfel vorstellen und die Brahmanen gar seiner Oberfläche, auf der die Stadt der Götter sich erhebt, die doppelte Ausdehnung geben wie seiner Grundfläche — alles ein Zeichen, wie stark der „Nabel der Welt“ die Einbildungskraft beschäftigt hat. Jenseits seiner beginnt sofort die Götterwelt mit den untersten Himmeln. Die Jaina können nun nicht glauben, daß die Sonne, nachdem sie östlich vom Meru aufgegangen ist, ihn im Zeitraum eines Tages ganz zu umwandeln vermöge. Ihrer Meinung zufolge steht sie nach den dreißig Stunden, die unseren vierundzwanzig entsprechen, erst im Nordwesten, und die Sonne, die den neuen Tag heraufführt, muß eine andere sein als die vorige, wenn auch auf keinerlei Weise von ihr zu unterscheiden, da sie ihr völlig gleich ist. Dies nötigt sie, zwei Sonnen anzunehmen, und da alle Gestirne dieselbe Bahn beschreiben, müssen sie auch diese sämtlich verdoppeln. Die schon erwähnte Mittelscheibe ist durch sechs parallele Gebirgszüge in sieben verschieden breite Streifen geteilt. In dem südlichsten und nördlichsten von ihnen, also Segmenten, wohnen Menschen von unserer körperlichen Verfassung: anderswo sind sie jeweils in besonderer Farbe, Größe und sonstigen Eigenschaften mehr übermenschlich, auf gewissen Inselreihen im Meere dagegen durch tierische Gliedmaßen mißgestaltet, wiewohl von harmloser Art.

Nur in den gröbsten Umrissen konnte die bereits in den alten, dogmatischen Lehrbüchern mit unzähligen Einzelheiten vorgetragene jinistische Anschauung vom Weltgebäude und seinen Bewohnern, die ein sehr dankbares Feld für die vergleichende Forschung ist, wiedergegeben werden. Man erkennt aber schon hieraus die Grade der Leid- und Glücksempfindung, deren die Seele teilhaft werden kann, wenn sie nach dem Tode kraft des früheren Karmans neu verkörpert wird. Um diese Neuverkörperung anschaulich zu machen, muß die stoffliche Natur des Karmans hervorgehoben werden. Die leblosen Substanzen des Weltinhalts sind der Raum, die beiden Vermittler von Bewegung und Ruhe seitens der Seelen und des Stoffes, in eigentümlichem Sprachgebrauch Dharma und Adharma genannt, und eben der Stoff, die Materie. Es kommt auch die Anschauung vor, daß zu den Substanzen ferner die Zeit gehöre. Die noch unsichtbaren kleinsten Stoffteilchen nun (man kann sie Atome nennen) vereinigen sich zu mehreren,

woraus schließlich, da diese Verbindungen sich zu verändern und zu entwickeln vermögen, die Dinge entstehen. Soweit aber die Stoffteilchen nicht sinnlich faßbar werden, sondern intelligibel bleiben, dienen sie der Bildung von Karman. Die Seele nämlich hält sie, wenn sie sich ihr nahen, durch die ihr eigenen weltlichen Regungen fest und formt daraus einen übersinnlichen Leib. Die Vorstellung eines solchen ist dem Jaina auch sonst geläufig; denn außer dem Karmanleib und dem natürlichen Körper, den die Wesen der Oberwelt besitzen, kennt er einen Verwandlungsleib, der die Götter und die Höllenbewohner, unter Umständen auch Menschen, eine andere Gestalt anzunehmen befähigt, einen Versetzungsleib, mit dem ein Mensch sich gelegentlich in andere Weltteile schwingen kann, und den „feurigen" Leib, der als der Träger von körperlicher Energie, so beim Stoffwechsel, und von geistiger, so bei Fluch und Segen, gedacht ist. Diese „Körper" sind nicht mit den Sinnen faßbar. Man hat wohl auch in diesen Lehren eine Altertümlichkeit zu sehen, nämlich die aufs Geistige gewendete Vorstellung von einer Mehrheit von Seelen in einer und derselben Person, eine Vorstellung, der wir ja bei den sogenannten Naturvölkern begegnen. Der Karmanleib wird nun durch acht verschiedene Arten der Karmansubstanz, wie man sagen könnte, gebildet. Drei von ihnen bestimmen die Lebensdauer, die persönlichen Eigenschaften und die Stellung in Familie, Kaste und Volk. Je eine ist die Ursache von Pein und Lust und von Zweifel, Irrtum und Leidenschaft samt dem daraus folgenden Betragen; eine hindert die Ausführung verdienstlicher Absicht, eine das rechte Glauben, eine das rechte Erkennen. Die letztgenannten sind der Seele von Natur eigen und werden durch ihren Weltlauf nur verdunkelt. Wie der natürliche Körper dadurch entsteht, daß die eingenommene Nahrung ihn durch Verwandlung aufbaut, so der Karmanleib durch die Verwandlung der genannten acht Arten in der Seele. Er bleibt der Seele durch alle ihre Daseinsformen. Ihr gibt das Karman einen Gesamtcharakter. Er wird unter dem Bilde einer Farbe vorgestellt: die Seele gilt als schwarz, blau und grau, gelb, rosa und weiß, je nach der sittlichen Stufe ihres Inhabers. Die Bestandteile des Karmanleibes ändern sich freilich beständig. Denn indem ein Karman das hervorbringt, was es seiner Natur nach hervorzubringen fähig ist, zum Beispiel das Dasein als Mensch von bestimmter Art oder die Hinderung eines guten Willens, hat es sich ausgewirkt und besteht nicht mehr. Aber ununterbrochen wird

Abb. 70. Bodhisattva aus Gandhara, Lahore. Etwa drittes Jahrhundert nach Christus.

neues Karman aufgenommen und dadurch der Abbau des Karmanleibes unterbunden. Erst dann hört dies auf, wenn die Seele weiß, daß sie alles Handeln unterdrücken muß, und die Folgerung daraus zieht. Mit der Breite, die der mündliche Vortrag erfordert, und die der indischen Ausdrucksweise jener Zeit vielfach eigen ist, drückt zu Beginn des ältesten kanonischen Textes ein Prediger — vielleicht Mahavira selbst — diesen Gedanken so aus: „Manche hier auf Erden haben kein Bewußtsein davon, ob sie aus östlicher Richtung gekommen sind, ob aus südlicher, aus westlicher, aus nördlicher, ob aus der Richtung von oben, ob von unten, ob sie überhaupt aus irgend einer Hauptrichtung oder aus einer Nebenrichtung gekommen sind. So ist auch manchen nicht bekannt, ob sie eine Seele haben, die der Wiederverkörperung unterworfen ist oder nicht, was sie gewesen sind, oder was sie sein werden, wenn sie von hinnen gefahren und abgeschieden sind. Das kann man nun erfahren kraft eigener Erkenntnis, durch belehrende Aufklärung oder durch zufälliges Hören bei anderen, ob man nämlich aus östlicher Richtung gekommen ist, ob aus südlicher, aus westlicher, aus nördlicher, ob aus der Richtung von oben, ob von unten, ob überhaupt aus irgend einer Hauptrichtung oder aus einer Nebenrichtung. So ist denn auch manchen bekannt: ‚Ich habe eine Seele, die der Wiederverkörperung unterworfen ist; der diese Haupt- oder Nebenrichtungen, ja alle Haupt- oder Nebenrichtungen nacheinander durchwandert, das bin ich.‘ Er glaubt also an Seelen, an eine Welt, an die Rückwirkung aller Handlungen und an die Willensfreiheit, und so sagt er: ‚Ich will handeln, ich will zu handeln veranlassen, und ich will dem zustimmen, der da handelt.‘ Alle diese Betätigungen durch Handlung in der Welt müssen als schädlich erkannt werden. Nicht als schädlich erkannt aber hat die Handlungen solch ein Mensch, der diese Haupt- oder Nebenrichtungen nacheinander durchwandert, mit allen Hauptrichtungen, allen Nebenrichtungen zu tun hat, sich zwischen Ursprungstätten verschiedener Art bewegt, mancherlei Einwirkungen erfährt ... Alle diese Betätigungen durch Handlung in der Welt müssen als schädlich erkannt werden. Der aber, dem diese Betätigungen durch Handlung in der Welt etwas als schädlich Erkanntes sind, ist ein Weiser, weil er die Handlungen als schädlich erkannt hat.“ Nun ist freilich das Leben selbst des Frömmsten ohne irgend ein Tun undenkbar. Da hilft die Lehre sich in der Weise, daß allem Handeln, das aus religiöser Pflicht entspringt, die fortwirkende Kraft abgesprochen wird. Solche Betätigung wird folgenlos geübt.

Die Jaina haben in ihrer Art, die, wie man schon bemerkt haben wird, am Zählen besonderen Geschmack findet, die Lehre vom Karman in sieben oder neun Wahrheiten gefaßt. An die Unterscheidung von „Beseeltem“ und „Leblosem“ knüpfen sie die Begriffe des „Einflusses“ von Karmanstoff in die Seele, bestimmt, als „Schuld“ und „Verdienst“ sich auszuwirken, seiner „Bindung“ daselbst, die „Abwehr“ und „Tilgung“ des Einfließens und seines Ergebnisses durch Selbstzucht und Askese, worauf die „Befreiung“ eintritt. Wie der mit acht Lehmschichten umkrustete (als Gefäß dienende) Flaschenkürbis, so sagt ein alter Text, im Wasser untersinkt und erst wieder auftaucht, wenn die Schichten sich losgelöst haben, so treibt auch die von den acht Arten des Karmans beschwerte Seele in der Tiefe des Samsara; aber sie taucht an die Oberfläche empor, wenn ihre stoffliche Belastung geschwunden ist. Während die Seele jedes anderen Wesens nach dem Ablauf ihrer Daseinsform sich in Gemeinschaft mit ihrem Karmanleib schnellstens an die Stelle in einer der drei Welten begibt, wo sie künftig existieren soll, und dort in den neuen Körper einzieht, nimmt die befreite Seele des Erlösten die Richtung nach oben. In wenigen Augenblicken durchmißt sie die ungeheuren Weiten der himmlischen Schichten und gesellt sich oberhalb ihrer zu den Vorgängerinnen. Denn wenig über der höchsten Götterstätte breitet sich wie ein offener Schirm eine Region von fleckenlosem, weißem Glanze aus. Eine Meile über ihr endigt die Welt und mit ihr das Medium der Bewegung, der Dharma. Im

letzten Vierundzwanzigstel dieser Meile, demnach so hoch, wie das Vorhandensein des Dharma es erlaubt, schweben auf ewig die erlösten Seelen, zwei Drittel des Umfangs einnehmend, der ihrem letzten körperhaften Dasein zukam. Auch in dieser Orts- und Größenbestimmung, die der geistigere Buddhismus geflissentlich gemieden hat, erkennen wir einen altertümlichen, primitiven Zug, der anderseits der Ausgangspunkt werden mußte für die Vorstellung von einem seligen Weilen der Vollendeten.

Schon einer der ältesten Texte nennt das Nirvana die friedliche, glückliche, schmerzlose Stätte, die ewige Wohnung an der Spitze der Welt, zu der man schwer emporsteigt, wo aber die Weisen, die das Meer der Daseinsformen überschritten haben, von jedem Kummer frei sind. Mit welcher Verehrung mußten hoch und niedrig auf den Mann blicken, der ihnen die Rettung aus dem Wirbel der Wiederverkörperung zeigte und am Ende einer Mönchslaufbahn voll Entbehrung und Pein ein seliges, also — dieser Widerspruch wird nicht gelöst — immer noch irgendwie bewußtes Sein erscheinen ließ! Wo immer Mahavira sich als Prediger zeigte, da strömte man seiner auch menschlich eindrucksvollen Persönlichkeit zu, der Verkörperung einer mächtigen Willenskraft, dem „Gefäße der Allwissenheit". Nur die Einkleidung, nicht der Inhalt eines Textes ist legendenhaft, der uns schildert, wie sich der König seines Landes mit seinen Gemahlinnen und dem ganzen Hofstaat, dem sich unzählbar viel Volkes anschließt, zu Mahavira aufmacht, um seiner Predigt zu lauschen. Die Vornehmen scheinen namentlich zu seinen Verehrern gehört zu haben. Dafür ist ein Gleichnis bezeichnend, das möglicherweise auf ihn selbst zurückgeht. In einem Teiche stehen viele, viele Lotuspflanzen, in ihrer Mitte aber eine besonders herrliche. Von Osten kommt ein Mann zu dem Teich; er erblickt den herrlichen Lotus und will ihn pflücken. Aber je weiter er in das Wasser hineingeht, umso tiefer wird es; er kommt nicht heran und bleibt im Schlamm stecken. Ebenso ergeht es drei anderen, die von Süden, Westen und Norden kommen. Da naht sich

Abb. 71. Buddha aus Gandhara. Berliner Museen. Etwa drittes Jahrhundert nach Christus.

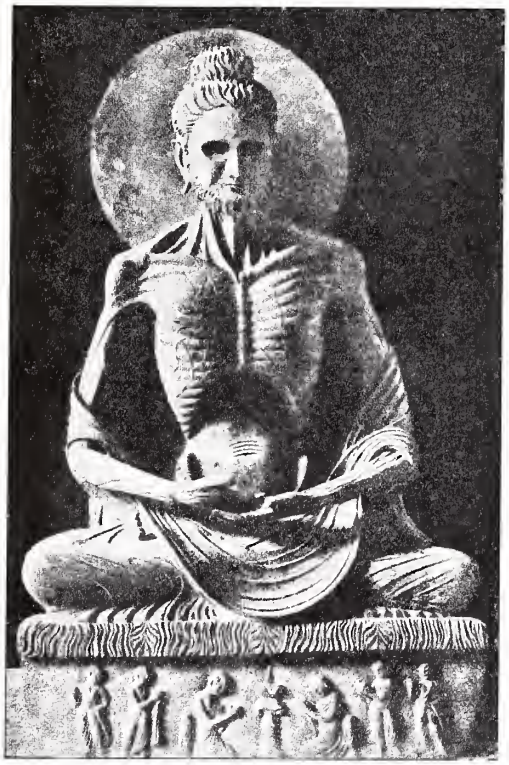


Abb. 72. Gautama als Büßer, aus Gandhara. Etwa drittes Jahrhundert nach Chriſtus.

ein Anhänger des Jina. Aber er geht nicht in den Teich hinein; er ruft: „Flieg auf, du herrlicher Lotus, flieg auf!“ Da erhebt ſich der herrliche Lotus in die Luft. Nun die Deutung: die Welt iſt der Teich, das Karman und ſeine Auswirkung das Waſſer und der Schlamm: das Volk ſind die Lotuspflanzen, von dieſen die herrlichſte aber iſt der König. Vier Verkünder anderer Lehren haben ſich vergeblich um ihn bemüht, aber der wahre Heilsprediger ruft dem König zu, und er ſchwingt ſich ins Nirvana auf.

Jedoch höhere Weſen noch als die Fürſten dieſer Welt huldigen Mahavira. Ein altes Werk erzählt uns, wie ein Gott, da er ihn von ſeiner Himmelspracht aus erblickt, ſich mit großem Gefolge auf die Erde begibt und ihm, übrigens ohne ſeine Zuſtimmung, durch göttliche Muſiker und Tänzer huldigt. Ein anderer der heiligen Texte erfreut uns durch den vor Mahavira ſich beruhigenden Zwiſt der beiden Götterfürſten Camara und Sakka. Camara, der einſt auf Erden Mönch war, nimmt an dem genußfrohen Treiben des Sakka (Śakra, Indra) Anſtoß und überfällt ihn, nachdem er ſich der Billigung Mahaviras verſichert hat. Sakka aber ſchleudert den Blitz auf ihn, und er ergreift die Flucht. Jedoch innewerdend, in weſſen mächtigem Schutze Camara ſteht, holt Sakka ſeine Waffe im Flug ein, entſchuldigt ſich vor Mahavira und ſchont den Angreifer. Wieder ein anderes Werk endlich teilt die Reihenfolge der feierlichen Handlungen mit, welche die Götter vollziehen, wenn ein Heilbringer geboren iſt. Mahavira nämlich will weder der erſte noch der letzte Verkünder der Rettung aus dem Samſara ſein.

Brahmaniſch iſt die Lehre von dem ewig ſich wiederholenden Weltentſtehen und Weltvergehen und den vier fortſchreitend kürzeren Zeitaltern, in denen das Glück und die Frömmigkeit vom Gipfelpunkt bis zum Tiefſtſtande ſich mindern; hinzu kommt die Vorſtellung vom Jahresrade mit ſeinen zwölf Speichen von gleicher Länge, den Monaten. Aus allem haben ſich die Jaina eine eigene Vorſtellung geſchaffen, der eben jenes Rad zugrunde liegt. Sie unterſcheiden ſechs Weltalter, in denen ſich die angedeutete Verſchlechterung vollzieht. Im ſechſten iſt alles Unheil auf dem Höhepunkt, die bürgerliche und religiöſe Ordnung in vollſtem Verfall. Die Monde ſtrahlen furchtbare Kälte, die Sonnen glühende Hitze aus; die Wolken regnen Übles, die Erde glüht. Die Menſchen ſuchen in Höhlen Zuflucht und nähren ſich in den Dämmerungszeiten kümmerlich von den Tieren, die ſich beim Zurückgehen der Flüſſe nicht haben retten können. Endlich erſcheint am Ende dieſes Abſchnittes eine Wolke und löſcht mit einem Unwetter den Brand. Eine zweite erzeugt durch Regen die Farben uſw. in der Anlage; eine dritte befruchtet die Erde, eine vierte bringt Pflanzen hervor, eine fünfte gibt ihnen Geſchmack. Nun wagen ſich die Menſchen wieder aus den Höhlen heraus und ſiedeln ſich auf der neuen Erde an. Es folgen die vorigen Zeitalter in umgekehrter Reihe. Beide Abläufe, der fallende wie der ſteigende, bilden zuſammen eine Umdrehung des Zeitrades in einer unvorſtellbaren Anzahl von Jahren. In jedem Ablauf nun ſind vierundzwanzig Heilfinder aufgetreten, und

der letzte von ihnen ist Mahavira. Er selbst weissagt seine eigene Wirkung auf einundzwanzigtausend Jahre. Andere vierundzwanzig werden nach ihm kommen, jeder erneuert die Erlösungslehre, nachdem sie im Laufe der Jahrtausende in Verfall geraten ist. Zurzeit befinden sich die meisten von ihnen in einem der Götterhimmel; einige büßen ihre Schuld in einer Höllenregion. Die Abstände zwischen den einzelnen sind gewaltig groß. Nur der vorletzte und der letzte sind durch nicht mehr als zweihundertfünfzig Jahre voneinander getrennt. Dieser vorletzte ist der am Anfang genannte Parschva; er soll hundert Jahre alt geworden sein. In der Vernünftigkeit dieser Angaben im Vergleich zu den übrigen gibt sich die Geschichtlichkeit Parschvas kund. Der vorvorletzte, namens Aristanemi oder Nemi, gehört mit vielen anderen göttlichen und heroischen Namen aus der jinistischen Legende dem Sagenkreis um Krischna an. Von den übrigen haben wir sonst keine Kunde. Was von ihrer Heimat, ihren Eltern, ihren Eigenschaften, ihren Schicksalen, ihren Jüngern überliefert wird, ist für uns nur ein Zeugnis von Einbildungskraft: das zeigen schon die ungeheuren Zahlen, die von ihrer Lebensdauer gegeben werden.

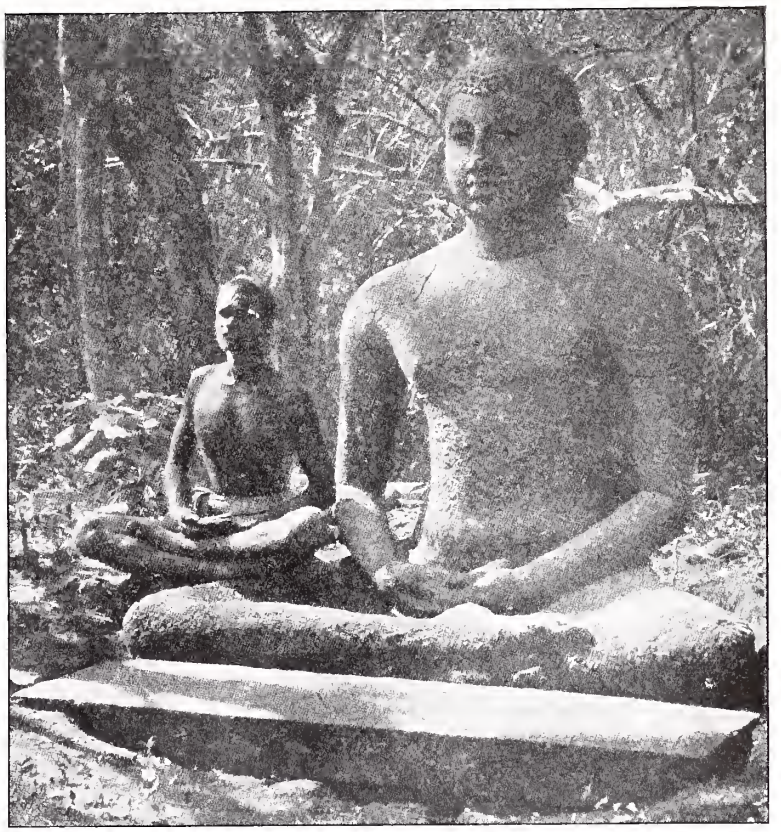


Abb. 73. Buddhabild und Büßer in Tolwila, Ceylon. Entstehungszeit ungewiß.

Die Vorstellung von den vierundzwanzig Heilfindern, Tirtha(n)kara, Jina oder Arhat genannt, ist nun in der Geschichte der Jainareligion überaus wirkungsreich geworden. In der Frühzeit war es nur erforderlich, die Behauptung, daß die Lehre schon viele Male verkündet sei und also von Ewigkeit her bestehe, durch Einzelheiten zu erhärten. Selbstverständlich wurde auch Mahaviras Erdenlaufbahn ausgeschmückt. Die Lebensbeschreibung wird von legendenhaftem, den Himmelswelten zugehörigem Beiwerk überwuchert, so daß der Bericht, Vardhamana habe als achtjähriger Knabe alle Feinheiten der Sanskritgrammatik gemeistert, uns noch fast menschlich-glaubhaft anmutet. Solche Ausschmückung hat dann bei den übrigen Arhat als Vorbild gedient. Die ganze reichere Ausgestaltung des Lebens aller Tirthankara wurzelt nunmehr in der Verehrung ihrer Personen. Wohl ist der Glaube der Jaina so wie der der Buddhisten von Haus aus gottfrei; die „Götter“ beider Religionen sind ja nur aus dem Brahmanentum übernommen und haben im Weltbilde eine vergleichsweise untergeordnete Stellung, so daß der Vorschlag, sie vielmehr als Engel zu bezeichnen, eine gewisse Berechtigung hat. Aber der natürliche Trieb, ein hohes Wesen betend zu verehren, kommt wieder zum Durchbruch: die Jina besteigen den leeren Gottesthron. Der Heilbringer, der jeder Sinnfälligkeit längst ent-

rückt ist, wird unter Zurückgreifen auf seine letzte körperliche Erscheinung dargestellt, und es wird ihm Huldigung erwiesen, weniger um eines irdischen, von ihm zu gewährenden Vorteils als um der verdienstlichen Handlung des Stifters oder des Vollziehenden willen. Die stattliche Anzahl der Tirthankara macht ihre Unterscheidung erforderlich, da das Abbild ihrer Person, dem indischen, ja dem gemeinorientalischen Geiste entsprechend, rein schablonenhaft bleibt. Daher erhält jeder der vierundzwanzig zunächst sein Abzeichen und seine Farbe; Ṛṣabha, (auch Vṛṣabha oder Ādinātha), der erste, den Stier und den Feigenbaum; er ist (mit der Mehrzahl) golden wie Ajita, der zweite, der den Elefanten und den Śālabaum (Vatica robusta) führt. Unter den Abzeichen der übrigen seien noch Lotus, Mond, Falke, das Hakenkreuz (Svastika) und zwei andere Figuren (Śrīvatsa und Nandyāvarta) herausgegriffen. Nemi, schwarz, hat die Muschel, Parschva, blau, die Schlange, Mahavira, golden, den Löwen; ihre Bäume sind der Vetaśa, die Grislea tomentosa und der Sala.

Zutiefst aus allgemein menschlichem Drang entsprungen, steht die Entwicklung und Gestaltung des jinistischen Kultus natürlich stark unter dem Einfluß der brahmanischen, später hinduistischen Umwelt. Ihn finden wir zunächst darin, daß den Tirthankara dienende Gottheiten beigesellt werden. Jeden begleitet eine eigens benannte männliche und weibliche göttliche Person, womit allerdings die Schar der brahmanischen Gefolgschaften sehr eingeschränkt ist. Die ersteren heißen Yakṣa, die letzteren, eigentlich Hausgöttinnen des Heiligen, Yakṣiṇī. Weitere Gottheiten werden wir gleich antreffen. Hier nennen wir nur noch die weiblichen Verkörperungen der Schriftgelehrsamkeit; auch sie sind nur Spiegelbilder der altverehrten Sarasvati.

Abb. 74. Nagakönig mit Frauen. Relief in Ajanta. Fünftes Jahrhundert nach Christus.

Hand in Hand mit dieser Hochschätzung der schriftlichen Überlieferung geht ein Spiel mit heiligen Silben nach der Art des hindnistischen Tantra. Sprüche an die verkörpert gedachte Religion des Jina werden in besonderer Weise aufgeschrieben und ihr dargebracht. Eine andere Göttin, die wir sonst nur als eine Form der Durga kennen, wurde gnädig gestimmt, indem man sich die

Silben ihres Namens (Kurukullā) zusammen mit einem Heilwort auf den Leib malte: von der Stirn ab auf den Hals, die Hüfte und die Fußsohle, zuerst links, dann in umgekehrter Folge rechts. Aber nicht nur in solchen Einzelheiten, sondern zumal im ganzen gesehen, geht der Jainakultus gleichgerichtet mit dem der Brahmanen. Hier wie dort eine unabsehbare Fülle preisender Hymnen von namhaften und namenlosen Verfassern, Spenden von Blumen und Früchten, Weihrauch und Süßigkeiten. Das Waschen und Schmücken des heiligen Standbildes selbst darf sogar unter Umständen, wenn ein kundiger Jaina fehlt, ein Brahmane besorgen! Gleichfalls hat das Bedürfnis nach Fest- und Feiertagen sich nicht unterdrücken lassen und beim Hindutum reichlich Anleihen gemacht. Neben dem Jahresfest, einem feierlichen Reinigen und Ordnen der heiligen Handschriften und Bücher und der Verehrung eines radförmigen Symbols für die Lehre des Jina, um nur einiges anzuführen, werden die Vollmondstage, das Lampenfest für Laksmi, die Göttin des Reichtums, und manche andere Begehungen der Hindu mitgefeiert, zum Teil natürlich unter Umdeutung ins Jinistische. Ganz gewiß stammen diese Feierlichkeiten nicht erst von gestern, sondern sind schon lange in Übung. Es ist nach all diesem nicht mehr überraschend, daß, wie um die brahmanischen Götterbilder, so auch um die Darstellungen der Tirthankara sich heilige Gebäude wölben, vom Reliquienschrein bis zur Tempelstadt, die zu den Wundern der Welt gehört. Hierauf werden wir zurückkommen, wenn wir einige Merksteine aus der Geschichte der Jainakirche kurz betrachtet haben.

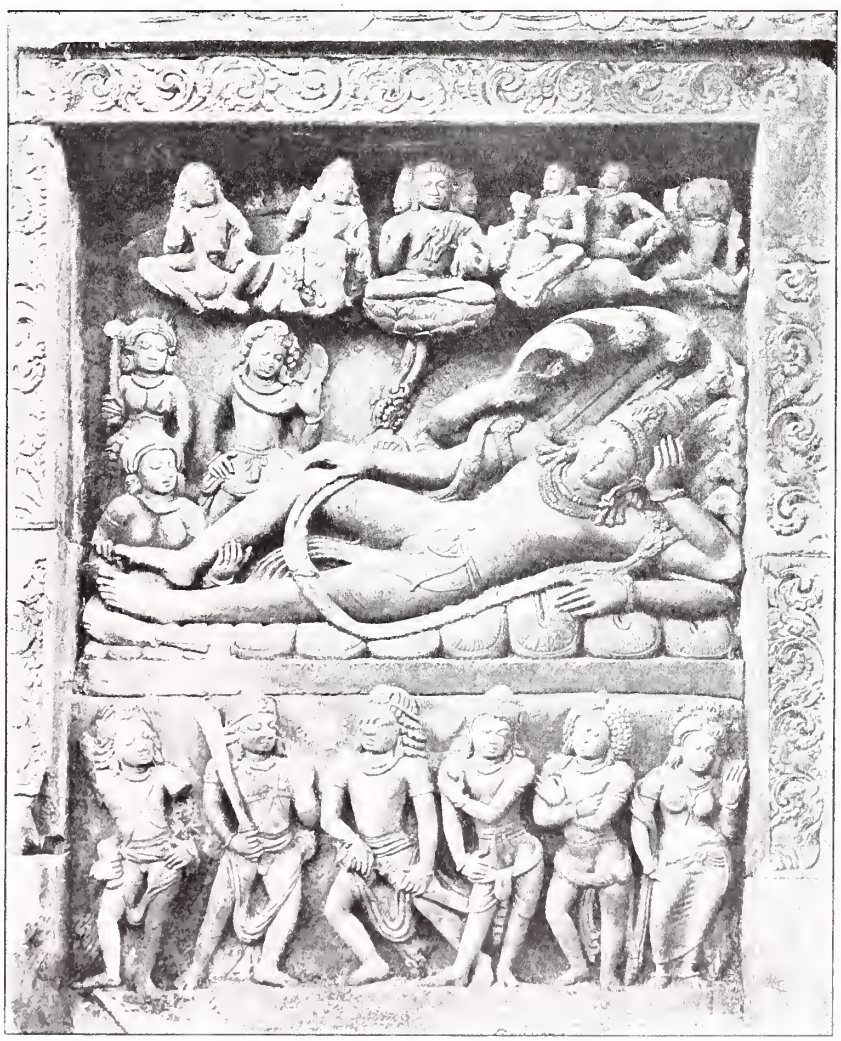


Abb. 75. Vischnu auf der Schlange Ananta. Relief von Deogarh. Um 500 nach Christus.

Solche Merksteine sind uns die Spaltungen, die Mahaviras Lehre im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat. Die ältesten Jainatexte geben deutlich Zeugnis von der Kritik, mit der die Genossen jener religiös und philosophisch stark bewegten Zeit die Lehren der verschiedenen Heilsprediger begleiteten. Die Verteidigung des eigenen Standpunktes,

Abb. 76. Stehender Buddha aus Mathura. Fünftes Jahrhundert nach Christus.

Widerlegung anderer Weisheiten sind für sie bezeichnend. Es wundert uns nicht, wenn solche Auseinandersetzungen damit endigen, daß die Widersacher sich völlig zufrieden geben und sich unterwerfen. Eher erstaunt uns die Wahrheitsliebe, mit der auch über den Mißerfolg der Belehrungsversuche berichtet wird. Wir kennen zwei Fälle dieser Art aus Mahaviras Zeit. Sein eigener Neffe Jamāli, der zugleich sein Schwiegersohn war, gehörte als Mönch der Gefolgschaft an. Aber er verließ diese und zog mit einer Anzahl Anhänger seinen eigenen Weg, weil er Mahaviras Satz nicht zustimmen konnte, wonach eine Handlung schon mit ihrem Beginn und nicht erst mit ihrem Abschluß als vollendet anzusehen sei — ein Satz, der aus der Lehre von der „wirkenden Tat", dem Karman, unmittelbar folgt. Es mag hier eingeschoben werden, daß bei dem Versuch Mahaviras und seines bevorzugten Jüngers Gautama, Jamali zu belehren, bereits eine Art der Anschauung auftritt, die sich im späteren Jainatum zu einer dialektischen Standpunktslehre, der Relativitätstheorie jener Zeit, entwickelt hat. Die Frage, ob Welt und Seele ewig seien, beantwortet nämlich Mahavira zunächst bejahend, insofern beide niemals nicht waren, sind und sein werden, und gleichzeitig verneinend, insofern die Welt im Zeitablauf eine andere wird, die Seele aus einer Daseinsform in eine neue übergeht. Je nachdem man — so hat eine spätere Zeit verallgemeinert — einen Gegenstand als der Materie angehörig oder nach seinen Eigenschaften und in der Zeit betrachtet, ist er entweder unveränderlich und ewig oder vergänglich und wandelbar, vorhanden oder nicht vorhanden. In sieben Aussagen gefaßt, ist dies der berühmte Syādvāda, eine Logik, die letzten Endes beweisen soll, daß das Sein nicht, wie der Vedānta es will, in allen Dingen als ewig dasselbe enthalten sei. Hinzu kommt eine Siebenzahl von Möglichkeiten, über einen Gegenstand zu urteilen; in jeder ist von dessen zahllosen Eigenschaften eine einzige ins Auge gefaßt, ohne daß die übrigen jedoch verneint wären — womit das Sein als unermeßlich vielseitig behauptet wird. Mit Recht ist allerdings darauf hingewiesen worden, daß die Jaina in dieser Dialektik das empirische Sein betrachten, die mit ihr von ihnen bekämpften Gegner aber vielmehr das absolute.

Weit folgenreicher als der Abfall Jamalis, mag er Mahavira immerhin persönlich berührt haben, war die Trennung des Mönches Gosāla Mankhalipntta von seinem Lehrer. Man könnte auf Mahaviras Menschenkenntnis aus der Tatsache schließen, daß er Gosala bei seinem Gesuch um Aufnahme als Jünger abschlägig beschieden hatte. Aber zwischen dem adligen Manne von bester Erziehung und beherrschtem Geist und dem eigenwilligen, undisziplinierten Sohne des fahrenden Bänkelsängers, dem der Verdacht anhaften konnte, er betrachte das Mönchsleben nicht als die Auswirkung eines inneren Dranges, sondern als Handwerk, durfte wohl niemand ein dauerndes Einvernehmen erwarten. So ist denn auch Gosala, nachdem er später doch zugelassen war, nach sechs Jahren wieder ausgeschieden. Schon damals war er mit seltsamen Ideen hervorgetreten. Nach sechzehn Jahren sahen beide sich wieder: auch Gosala war

nunmehr das Haupt einer Mönchsgemeinde, die sich die der Ajivika nannte. Das Zusammentreffen war sehr unerfreulich, und zwischen den beiderseitigen Anhängern kam es zu Tätlichkeiten. Sehr bald darauf ist Gosala gestorben; seine letzten Lebenstage standen im Zeichen von Trunk, Tanz, Singen und sonstigem ungezügeltem Betragen. Wir wissen nicht: war es der Brand des Fiebers, der Gosala zum Sieden brachte, oder fiel nunmehr, nach der Kränkung seiner Eigenliebe durch die verdiente Niederlage, die Mahavira und seine Jünger ihm beigebracht, endgültig die Maske der Heiligkeit? Gosalas Lehre ist aus seinen eigenen äußeren Erlebnissen erwachsen. Während es für den Jaina und den Buddhaanhänger nur zwei Möglichkeiten gibt: die der Gebundenheit im Samsara und die des Erlöstseins im Nirvana, lehrt Gosala eine dritte. Diese finde man bei denen, die zwar der Welt entsagt hätten — dies konnte er Mahavira nicht abstreiten — denen aber noch viele Existenzen bevorständen, bis ihre Seele sich endlich siebenmal hintereinander in verstorbenen Menschen verkörpere, um alsdann die Erlösung zu finden. Ganz deutlich ist dieser dritte Fall aus persönlichen Gründen ersonnen: denn so konnte Gosala den Anspielungen auf seine frühere Jüngerschaft bei Mahavira begegnen. Auf solchen Vorhalt antwortete er nämlich, jener Gosala sei längst tot, und seine Seele weile in der Götterwelt, während er selbst als letzte von sieben menschlichen Verkörperungen (die er namhaft machte) nur Gosalas Leib angezogen habe! Konnte Mahavira eine solche Behauptung noch lächerlich finden, so traf ein anderer Satz seines Gegners den sittlichen Gedanken jener Zeit an der Wurzel. Denn Gosala leugnete vor allem die „wirkende Tat“ und die Freiheit des Willens, beides gewiß ebenfalls der Ausfluß des Strebens, seinen Aufenthalt bei Mahavira als nicht aus seinem eigenen Entschluß erflossen und sein Auftreten gegenüber dem einstigen Lehrer als folgenlos glaubhaft zu machen. Beide, Mahavira und Buddha, haben dieses Leugnen mit Kraft bekämpft, der letztere Gosalas Lehre ausdrücklich für die denkbar schlechteste erklärt. Gleichwohl hat die Sekte der Ajivika sich noch lange Zeit gehalten, wenn auch nicht mehr in der schroffen Form, die ihr Begründer ihr gab. Denn allmählich hat sie sich der einen, wenn auch strengeren von den beiden Richtungen angenähert, die sich in der Jainakirche allmählich herausgebildet haben und bis auf diesen Tag getrennt nebeneinander bestehen.

Abb. 77. Sitzender Buddha aus Sarnath. Fünftes Jahrhundert nach Christus.

Zu der Erneuerung der Parschva-Brüderschaft durch Mahavira gehörte es, daß er bald nach dem Beginn seiner Askese sich jeder Gewandung entäußerte. Die gänzliche Nacktheit wurde für die Jainamönche das bestimmende Kennzeichen und ist dies lange Zeit geblieben, wenn wir uns auch nicht darüber täuschen dürfen, daß schon in der Frühzeit ein Gefolgsmann des Jina sich dessen Nachfolgerschaft auch dann für würdig hielt, wenn er seine Blöße bedeckte. Zumal die Zugehörigkeit von Frauen zum Orden — sie ist durch die ältesten Sammlungen von Vorschriften bezeugt — ist ohne eine solche Milderung undenkbar; ihnen wird denn auch die Nacktheit, und wäre es bei der Kasteiung (siehe oben), verboten. So wird es von jeher strengere und freiere Jünger Mahaviras gegeben haben, und erst die gewaltige Ausbreitung der Gemeinschaft hat durch die weite räumliche Trennung die Ausbildung und bewußte Pflege der jeweiligen Eigenart, sei es in konservativem, sei es in freierem Sinne, herbeigeführt.

Man darf annehmen, daß im ersten Jahrhundert nach Christus die Scheidung der Geister ausgesprochen wurde. Von dieser Zeit her ist die große Zweiheit der Jinagläubigen zu rechnen, die sich in den Namen der Digambara und Śvetāmbara kundgibt. Die ersteren sehen „die Luft als ihr Kleid“ an, die letzteren gehen „weißgewandet“. So wie sich in diesen Bezeichnungen nur ein Unterschied in äußeren Dingen ausspricht, beruht der Abstand zwischen beiden Kirchen nur wenig auf Glaubenssachen, und uns berühren diese als untergeordnet. Man kann sogar sagen, daß auch solche Besonderheiten der Digambara nur auf ihrem Grundsatz des Nacktgehens beruhen, auf dem sie beharrten, bis die mohammedanischen Eroberer sie zwangen, ihn aufzugeben. Er war, wie schon gesagt, den Männern vorbehalten; es folgt daraus, daß die Frauen nicht als vollberechtigte Mitglieder des Ordens gelten konnten, da sie, wie wir auch aus den alten Texten der Schvetambara wissen, auf Grund des Keuschheitsgelübdes als Geschlechtswesen tiefe Geringschätzung erfuhren. So ist es denn ein Glaubenssatz der Digambara, daß eine Frau nicht der Erlösung fähig ist. Sie können deshalb auch nicht anerkennen, daß einer der Tirthankara, namens Malli, ein Weib gewesen sei, wie die Schvetambara behaupten. Ja, sie wollen es nicht anders, als daß Mahavira niemals vermählt gewesen sei. Die Darstellung der Tirthankara ohne jede Bekleidung ergibt sich aus dem Hauptdogma von selbst. Die Schvetambara geben ihren Arhat ein Lendentuch und Schmuckstücke. Die Augäpfel sind bei ihnen aus Kristall oder Glas gebildet, bei den Digambara dagegen nicht vorhanden.

Erwähnt sei endlich, daß die Digambara unter dem Einfluß ihrer gesondert verlaufenen Geschichte schon für die Frühzeit andere historische Einzelheiten berichten als ihre, wenn auch vielleicht nicht feindlichen, so doch von der Höhe konservativer Gesinnung herab wenig geschätzten Brüder. Wir sind für ihre Vergangenheit auf Schriften angewiesen, die ein weit jüngeres Gewand tragen als die der Schvetambara, von denen sie übrigens auch in der Sprache abweichen. Die wahrhaft alten Texte, wenn sie je vorhanden waren, sind uns nicht erhalten oder nicht zugänglich: wir hören nur oberflächlich von einer Einteilung in „vier Veden“, sonderbar genug für eine Kirche, die doch auf dem Boden der Ablehnung des vedagläubigen Brahmanentums gegründet ist. Die Schvetambara hingegen haben die alte Lehrüberlieferung gesammelt und auf unsere Tage gebracht. Das so geschaffene „Corpus“ der heiligen Schriften umfaßt elf „Glieder“ (Anga) und zwölf „Nebenglieder“ (Upānga), eine Gruppe von Vorschriften für die Praxis, einführende Werke und eine Anzahl kleinerer Texte. Die Aufzeichnung dieses Kanons, durch die seinem fortschreitenden Verfall ein Ende gesetzt wurde, geschah, wie schon am Eingang gesagt, in der Stadt Valabhi (heute Vālā) auf der Halbinsel Gujarat durch ein Mönchskonzil 980 Jahre nach Mahaviras Nirvana.

Nicht erst zu jener Zeit hatte der Jinaglaube weit von dem Heimatlande Vardhamanas, im Westen Indiens, Fuß gefaßt, und noch viel früher, schon etwa gut zwei Jahrhunderte nach dem Tode des Stifters, fand, angeblich unter dem Zwang einer Hungersnot, der erste Auszug einer Mönchschar nach dem Süden statt. Beide Landesteile sind bis heute die Hauptsitze des Jainatums geblieben: der Süden, besonders Maisūr und Kanara, der der Digambara, Gudscharat und das östliche Radschputana der der Schvetambara. Selbstverständlich sind hiermit nur die Gebiete der größten Verbreitung und des stärksten Einflusses umschrieben.

Die kulturelle und politische Geschichte dieser Länder steht zum größten Teil im Zeichen des Jainatums. Davon zeugt das Schrifttum in den südindischen, dravidischen Sprachen Tamil, Telugu und Kanaresisch; die Digambara haben es teils begründet, teils völlig durchdrungen. Augenfälliger aber tun es die Kultstätten. Die hochberühmten jinistischen Tempelbauten danken ihre Entstehung dem Zusammenwirken der Fürstenhäuser, die die Lehre Mahaviras, wo nicht annahmen, so doch mächtig förderten, den Reichen, die ihre Einkünfte zum höheren Ruhme ihrer Religion anwendeten, und den Künstlern, Handwerkern und Arbeitern, die durch eine gleiche Hingabe zu unerhörten schöpferischen und mechanischen Leistungen begeistert wurden.

Die ältesten kultischen Anlagen sind der Stupa und die Höhle: der Stupa inmitten einer massiven, viertorigen Einfassung ein niedriger, runder Bau mit halbkugeliger, von einem schirmtragenden Aufsatz bekrönter Kuppel, um deren Fuß ein Umgang läuft, die Höhle teils für das heilige Bild, teils für Wohnungen der Mönche. Als Bauten bedeutender sind natürlich die freistehenden Tempel. Eine besondere Art von ihnen hat Südindien hervorgebracht, die sogenannten Betta. Ein offener Hof, dem nachträglich Mönchswohnungen beigestellt sind, umgibt den Gegenstand der Verehrung. Dies aber ist hier seltsamerweise nicht das Abbild eines der vierundzwanzig Arhat, sondern das einer erst viel später und nur bei den Digambara zur Heiligkeit gelangten Persönlichkeit, des Gommata. Man kennt drei Denkmäler dieser Art, die fast nur in der Größe verschieden sind. Zwei stehen in Kanara (Abbild. 36), das älteste (vom Jahre 983) und größte in Śravaṇa Belgoḷa im Lande Maisur. Auf einem Hügel erhebt sich die granitene, fast sechzig Fuß hohe Gestalt des nackten, stehenden

Abb. 78. Torso eines Bodhisattva (?) aus Santschi. Fünftes Jahrhundert nach Christus.

Mannes. Weder die um Beine und Arme sich schlingenden Zweige eines Baumes, der während seiner Beschauung als ersprossen gedacht ist, noch die Schlangen und die Bewohner der Termitenhügel, die zu seinen Füßen gemeißelt sind, vermögen ihn in seiner erhabenen Ruhe zu stören. Die anderen, weit zahlreicheren Tempel Südindiens (Basti) kommen in der Anlage den nordindischen nahezu gleich; die Hauptteile beider sind die offene Halle, der geschlossene Versammlungsraum und das heilige Gemach für das Bild. Eine Mauer mit Zellen oder Nischen, deren jede einen Tirthankara enthält, umgibt das Ganze.

Die erstgenannte äußere Halle ist es, der die Tempel aus der Blütezeit der Jainabaukunst, dem elften bis dreizehnten Jahrhundert, ihre Berühmtheit verdanken. Ist doch aus ihrer durchbrochenen Marmorarbeit alle Schwere des Steines verschwunden, wie denn auch ihre künstlerischen Elemente auf Holzschnitzkunst zurückgehen dürften. Kein Besucher, der diesen mit den gotischen Kathedralen gleichaltrigen Bauwundern und ihrem grenzenlosen Formenreichtum, dem doch auch die Harmonie nicht fehlt, seine Ehrfurcht versagte! Zu der Schönheit des einzelnen Tempels gesellt sich die Ausdehnung der im Laufe der Zeiten durch immer neue Betätigung von Opferwilligkeit und religiösem Hochgefühl zu wahren Städten angewachsenen heiligen Bezirke. Umso mehr Erhebendes haben sie, als sie auf Bergeshöhen errichtet sind, von denen der Blick weit über Land und Meer schweift. Śatrunjaya und Girnār auf Kathiāwad (Gudscharat), der Berg Abū (eigentlich Arbuda, Abb. 80) in Radschputana, Candragiri im Himalaja, der Berg Parasnāth im westlichen Bengalen sind die berühmtesten Bergheiligtümer der Jaina. Das letztgenannte spiegelt in seinem Namen die Erinnerung an Parschva wider, denn dort, auf dem Gipfel Sammeta, wo man jetzt zweihundert Heiligtümer zählt, soll er ins Nirvana eingegangen sein. Mit Rischabha (Vrischabha), Nemi (Aristanemi) und Vira (Mahavira) teilt Parschva die größte Pflege im Kultus; doch kommen auch die übrigen Arhat reichlich zu ihrem Recht.

Selbstverständlich ist im Laufe der Zeit durch die fremden Eroberer vieles zerstört worden. Erstens haben die Fürsten mittelasiatischer Herkunft im fünften Jahrhundert ein so grausames Regiment geführt, daß die Hindu wahrscheinlich einen von ihnen, den Mihirakula, mit Kalkin, dem sagenhaften Herrscher im eisernen, schrecklichen Zeitalter, gleichgesetzt haben. Sodann hat aber der Sturm des Islams in seinem Brausen vieles verschlungen; Andachtstätten wurden der Erde gleichgemacht, die Frommen ermordet. Es war noch ein mildes Schicksal, wenn ein Jainatempel durch leichtere bauliche Veränderungen zur Moschee umgewandelt wurde. Anderseits sollen durch den Kunstgriff, innerhalb des Tempelbezirks Gebäude zu errichten, die ein mohammedanisches Heiligengrab vortäuschten, gerade die Anlagen von Abu und Schatrunjaya vor der Zerstörung durch die Frommwütigen bewahrt worden sein. Wie dem auch sei, Mahaviras Kirche hat die Zeiten der Bedrängnis überstanden, ihre Spuren nach Kräften verwischt. Neue Tempel, in denen nur der Kunstgeschmack im bildnerischen Schmuck vielfach nicht mehr das rechte Maß hält, sind reichlich erbaut worden, auch sie das Ziel unzähliger Wallfahrer, die sich den zum Teil vom Fabelglauben umwobenen Bildern der Heiligen nahen wollen, wie zum Beispiel der Statue des Parschva zu Gorī in Radschputana, von der uns versichert wird, daß sie über ihrem Sockel schwebe, ohne ihn irgendwo zu berühren. Unter den modernen Bauten ist am bekanntesten der von dem Großkaufmann Hathi Singh gestiftete, 1848 vollendete Tempel zu Ahmedabad. Er ist dem fünfzehnten Tirthankara namens Dharmanātha geweiht.

Vergöttlichung der Heilsvermittler, Tempelbau, Werkheiligkeit, Wallfahrt und Wunderglaube — wen hätten diese Stichwörter aus unserer Schilderung der Jainareligion nicht an die gleichgerichtete Entwicklung in unserer nächsten Nähe erinnert? Und wie gegen den Heiligen-

kultus der römischen Kirche, gegen den Schmuck der protestantischen Gotteshäuser der Rückschlag eintrat, so hat im späteren Mittelalter auch bei den Jaina eine Gegenbewegung gegen den Bilderdienst eingesetzt.

Im Jahre 1452 wurde nun ein gewisser Lumpāka oder Lonka Śā, der in der Stadt Ahmedabad als Schreibkünstler Ruf hatte, beim Studium der heiligen Texte, die ihm zur Abschrift übergeben waren, inne, daß in diesen — wie wir wissen, aus natürlichem Grunde — kein Wort von einer Verehrung der Arhat durch Abbilder enthalten sei. Er hatte auch den Mut, seine Entdeckung laut werden zu lassen, und behauptete sich gegen starke Feindschaft. Aber es scheint, daß erst dank einem Laien in Surāt, namens Vira-ji, einem kleineren Seitenstück zu dem großen Vira rund zweitausend Jahre früher, der Sekte durch Erneuerung und Festigung eine Zukunft gesichert wurde. Der Name Dhuṇḍhiā, „die Suchenden", den die Gegner ihr beilegten, wurde ihr bald zum Ehrennamen. Ihre eigentliche Bezeichnung ist die der Sthanakvāsi, womit gesagt ist, daß sie nicht in Tempeln, sondern nur in Häusern Unterkunft nehmen. Sie bilden damit das Gegenstück zu den (schon drei bis vier Jahrhunderte früher bekannten) Caityavasin, die, wie ihr Name sagt, das Wohnen bei und in einem Heiligtum nicht nur erlaubt, sondern geradezu gefordert haben müssen. Der Grundsatz der Sthanakvasi bringt es mit sich, daß sie bis auf diesen Tag einzelne von den heiligen Schriften verwerfen, die, weil

Abb. 79. Inneres eines Schivatempels in Elura. Siebentes bis achtes Jahrhundert nach Christus.

aus jüngerer Zeit stammend, sich auch mit dem Bilderdienst beschäftigen. Innerhalb der Schvetambaragemeinde, aber unter einem eigenen Oberhaupt, wollen die Sthanakvasi entschiedene Altgläubige sein. Sich selbst sehen sie als die wahren Nachfolger Mahaviras, ihre weißgewandeten Brüder aber und die Digambara als götzendienerische Abtrünnige an.

Von den Caityavasin und manchen anderen Richtungen, die in früheren Jahrhunderten ein lebhaftes Für und Wider unter den jinistischen Theologen verursacht haben, ist heute keine Rede mehr; aber weit größer noch, als wenn sie beständen, ist die gegenwärtige Zersplitterung der Jinagläubigen. Der alte Stamm ist in angeblich vierundachtzig verschiedene Zweige, sogenannte Gaccha, aufgelöst. Freilich darf man diese Vielfältigkeit nicht überschätzen. Wohl sind die einzelnen Gaccha, zum Teil schon vor über tausend Jahren, aus Meinungsverschiedenheiten entstanden, infolge deren die Lehrgruppe ihre eigenen Wege ging und ihr Dafürhalten sich durch die Schülergeschlechter fortpflanzte, bis auch in diesen sich neue Spaltungen vollzogen. Aber eben diese Ursachen der Trennungen rühren nicht an das Wesen des Jainatums; sie beruhen fast nur auf Äußerlichkeiten in der Lebenshaltung und Mönchsordnung, und wenn auch die Juder stets geneigt sind, solche Äußerlichkeiten sehr ernst zu nehmen, so bleiben doch hier die Grundlagen unangetastet.

Ein reges geistiges Leben geht durch die jinistischen Gemeinden. Städte von der Größe Ahmedabads — von Bombay, Benares, Kalkutta zu schweigen — als Erzeugerinnen von Jainadruckschriften zu sehen, nimmt nicht wunder, wohl aber unbedeutende Orte wie Mhesāṇā, auf Gudscharat Bhāvnagar und Pālitānā, in Bengalen Arrah. Der alte Kanon wird wiederholt herausgegeben; unbekannte Werke werden ständig neu ans Licht gezogen — beides unter der erbetenen Mitwirkung europäischer Gelehrter — Bildungsmittel, wie Landkarten und Tafeldarstellungen verbreitet. Eine Menge von Traktaten erscheint alljährlich; Zeitschriften werden begründet, Schulen gestiftet. Tagungen finden statt; Vereine, darunter eine Young Men Jaina Association nach christlichem Muster, tun sich auf. Bestritten werden alle diese Unternehmungen durch großmütige Stifter, die ihre Reichtümer zu verdienstlichen Handlungen anwenden wollen. Eigentlicher Ausbreitungswille dürfte weniger zugrunde liegen. Die Zeiten, da Vardhamanas Religion gleich der des Buddha die Heilsuchenden aller Stände sammelte, sind längst vorüber, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß zuweilen neue Brüder und Schwestern sich als Laien einfinden mögen. Neueintritte als Mönch oder Nonne sind höchst selten und geschehen nur von seiten bisheriger Laien; aus der ganzen Umgegend strömen alsdann Gläubige herbei, um Zeugen der Aufnahmefeierlichkeit mit ihrem schmerzhaften Erfordernis zu sein, dem Haarausraufen. Zu fest ist das Jainatum mit dem Hindutum verwoben, als daß nicht die Kaste, diese weltliche Herrscherin des indischen Volkes, auch dort ihr Reich aufgerichtet hätte. Man ist in Indien — so wird im ganzen zu sagen sein — auch Jaina durch Geburt, nicht aus Wahl. Erwähnung verdienen vor anderen die kaufmännischen Kasten der Oswāl und der Śrīmāli, beide in Radschputana heimisch.

Außerhalb Indiens findet sich der Jinismus, soviel wir sehen, im Mittelalter nur an einer Stelle: in Ostturkestan sind bei den deutschen Ausgrabungen auch Tirthankaraplastiken, an der Nacktheit als solche kenntlich, ans Licht gekommen. Es ist leicht zu glauben, daß unter den vielen Völkern und Religionen, die sich im Becken des Tarym begegnet sind, auch Mahaviras Lehre durch Bekenner vertreten war, die etwa aus geschäftlichen Gründen dort weilten. Dafür, daß sie bei den Einheimischen um Anhängerschaft geworben oder solche gefunden hätte, fehlt zur Zeit jeder Anhalt.

Erst in der jüngsten Gegenwart kann man vielleicht von einer Wirkung in die Fremde sprechen, wenn auch nur in ganz bescheidenem Maße. „Jinismus in westlichem Gewande, eine

Lösung der großen Rätsel des Lebens“ nennt sich die kleine Schrift eines englischen Verfassers. Er gehört der Jaina-Literature-Society an, und es ist demnach anzunehmen, daß er mit seinen Anschauungen unter den europäischen Mitgliedern dieser Vereinigung nicht allein steht. Eine Lehre, die über jede Frage nach der Glaubwürdigkeit erhaben sei, weil das Allwissen ihres Stifters und seiner Nachfolger, aus dem sie erflossen, auf deren Freiheit von allen leidenschaftlichen Regungen beruhe, die vor Leiden schütze, indem sie lehre, Unrecht zu vermeiden, die das Herz erwärme, indem sie Liebe zu allen Geschöpfen ihm einpflanze, die den Verstand befriedige, indem sie ihm auf keine seiner Fragen die Antwort schuldig bleibe, die den Menschen frei mache, indem sie sein Schicksal in seine eigenen Hände lege, und die ihm ewige Seligkeit als Lohn gebe — das ist diesen europäischen Jaina die Religion Mahaviras und seiner Nachfolger. Man sieht, daß unsere Zeit in ihrem Suchen nach einem neuen Glauben ebenso wie den Buddhismus auch das Jainatum aufgegriffen hat. Und doch will, bei aller Anerkennung des Gleichmaßes in der Wirkung auf Gefühl und Verstand, in uns das Wort nicht verklingen: „Wie's dich auch aufzuhorchen treibt, das Dunkel, das Rätsel, die Frage bleibt“.

Literatur: H. Jacobi, „Eine Jaina-Dogmatik“, Leipzig 1906, aus der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, Bd. 60. — Derselbe, „Jainism“, in Hastings' „Encyclopedia of Religion and Ethics“, Bd. 7, 1913. — H. v. Glasenapp, „Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas, nach den Karmagranthas dargestellt“, Leipzig 1915. — S. Stevenson, „The Heart of Jainism“, London 1915. — M. Winternitz, „Geschichte der Indischen Literatur“, 2. Band, 2. Hälfte: „Die heiligen Texte der Jainas“, Leipzig 1920. — J. Hertel, „Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan“, Leipzig 1908. — R. Hoernle, „Ajivika“, in der obengenannten Encyclopedia, Bd. 1, 1908.

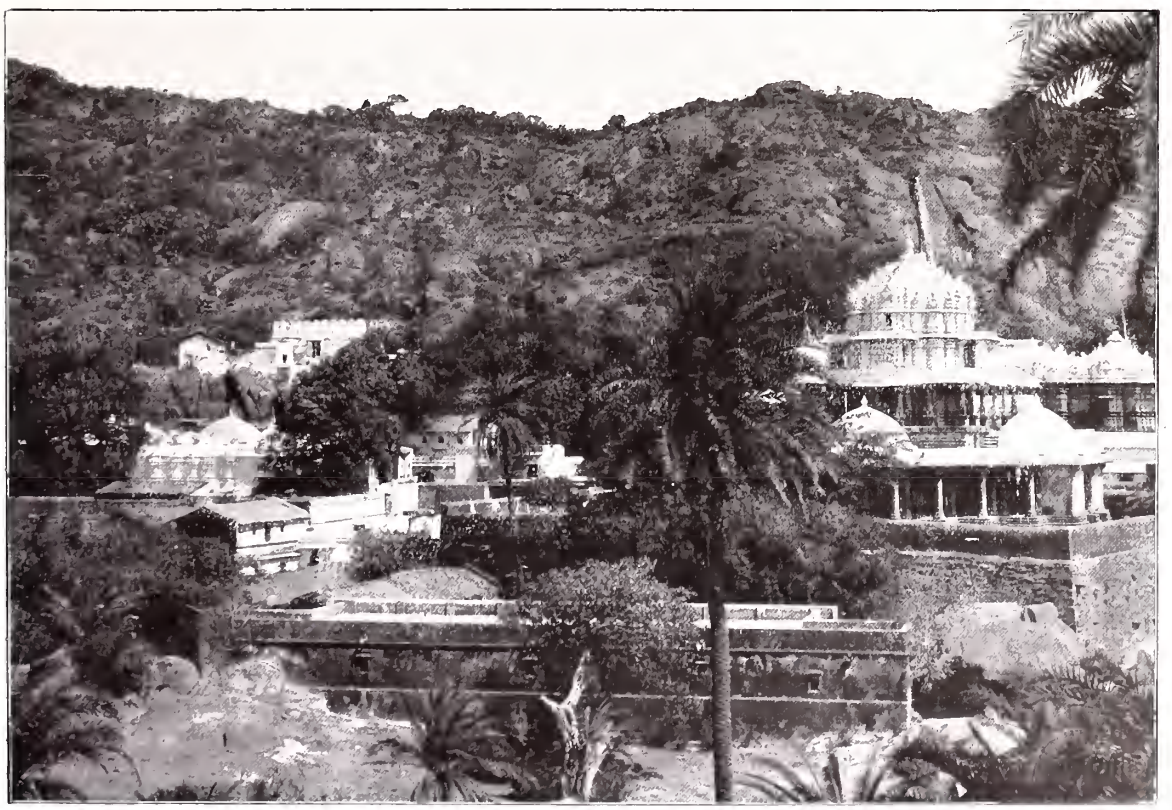


Abb. 80. Jaina-Tempel von Dilvara, Berg Abu.

Abb. 81. Eingangstor des Höhlentempels von Elefanta bei Bombay. Nach einer Photographie von G. Ponting.

Die indische Philosophie

Von Geh. Regierungsrat Professor Dr. Hermann Jacobi, Bonn

Die indische Philosophie tritt in zwei verschiedenen, einander ablösenden Formen auf: als unsystematische und als systematische Philosophie. Erstere ist schon in philosophischen Hymnen des ersten Literaturdenkmals Indiens, des Rigveda, vertreten und erreicht ihre höchste Entwicklungstufe in dem tiefsinnigen Pantheismus der Upanischaden. Nachdem die schöpferische Kraft dieser geistigen Bewegung erloschen war, trat die systematische Philosophie hervor, in der es auf streng logisches Denken abgesehen ist. Es entstehen im Laufe von über einem Jahrtausend eine Reihe philosophischer Systeme, teils im Einklang mit der brahmanischen Religion, teils im Widerspruch mit ihr und dann als theoretische Grundlagen heterodoxer Religionen. Bei der gegenseitigen Bekämpfung dieser Systeme erreichte die Dialektik eine staunenswerte Höhe der Ausbildung in Scharfsinn und Spitzfindigkeit. Auf die schöpferische Periode der Philosophie folgt die Scholastik, welche die Ordnung und Durcharbeitung des begrifflichen Inhaltes der fast unveränderlichen Systeme zur Aufgabe hat. Diese letzte Entwicklungstufe der indischen Philosophie reicht bis in die Jetztzeit.

Die brahmanischen Philosophen bedienen sich für ihre Werke ausschließlich des Sanskrits. Die Philosophen der Buddhisten und Jaina folgen ihnen darin nach, ausgenommen in jenen Schriften, die ihrem Kanon einverleibt und wie dieser ebenfalls in Pali, beziehungsweise in Prakrit abgefaßt sind.

Bei der ungemeinen Vielseitigkeit der indischen Philosophie und dem großen Umfang ihrer Literatur gebietet der uns zur Verfügung stehende Raum äußerste Beschränkung. Nur die Hauptpunkte können ausführlicher behandelt, die übrigen bloß angedeutet werden; was nicht für das Verständnis des Entwicklungsganges der Spekulation oder des Zusammenhanges der Systeme unentbehrlich ist, muß beiseite bleiben.

So sollen aus der ältesten Literatur nur zwei kosmogonische Hymnen des Rigveda Erwähnung finden. Der eine (X, 90), jedenfalls einer der spätesten Hymnen, stellt den Kosmos als einen Mann (puruṣa) vor. Die drei ersten Strophen lauten in Deussens Übersetzung:

„Der Puruscha mit tausendfachen Häuptern,
Mit tausendfachen Augen, tausend Füßen
Bedeckt ringsum die Erde allerorten,
Zehn Finger hoch noch drüber hinzufließen.

Nur Purnscha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was zukünftig währt
Herr ist er über die Unsterblichkeit,
Diejenige, die sich durch Speise nährt.

So groß ist diese seine Majestät.
Doch ist er größer noch als sie erhoben.
Ein Viertel von ihm alle Wesen sind:
Drei Viertel von ihm sind unsterblich droben."

Der andere, tiefsinnigere Hymnus (X, 129) forscht der Entstehung der Welt nach. Seine erste Strophe lautet in Geldners Übersetzung:

„Weder ein Etwas war damals, noch auch ein Nichts war das Weltall;
Weder bestand der Luftraum, noch war der Himmel darüber.
Wo war der Hüter der Welt? Was war ihr Inhalt und welches
Ihre Umhüllung? Was war die Meerflut, die grundlose, tiefe?"

Und er schließt mit folgenden nachdenklichen Worten:

„Unsere Schöpfung, von wannen sie ihre Entwicklung genommen,
Sei es, daß er sie bereitet hat, sei es auch nicht so:
Der sie als schimmerndes Auge vom obersten Himmel beschauet,
Der nur weiß es gewiß! Und wenn selbst er es nicht wüßte?"

Hier spricht der vedische Dichter schon klar und bestimmt die Aufgabe aus, deren Lösung den Denkern der Upanischaden als höchstes Ziel vorschwebte.

Die zweite Literaturstufe ist die Brahmanazeit. Die Brahmana sind umfangreiche Werke, die in eingehendster Weise vom Opfer handeln. Einige Brahmana schließen mit einem Āraṇyaka (Waldteil) benannten Buche, das die Geheimlehre enthält, und ein Abschnitt des Aranyaka, der philosophischen Inhaltes ist, führt den Namen Upaniṣad. Die meisten Upanischaden aber sind selbständige Abhandlungen, die nicht zu einem bestimmten Brahmana gehören, wohl aber einem der vier Veden zugeteilt werden, als letzte Bestandteile des Veda, daher ihr Name Vedānta, das heißt Ende des Veda. Die Upanischaden werden also noch zur Offenbarung gerechnet, weshalb denn auch eine große Anzahl apokrypher Schriften sich als Upanischaden ausgeben. Die Upanischadliteratur hat somit keineswegs einen einheitlichen Charakter, vielmehr können wir verschiedene Stufen unterscheiden. Die eigentlich schöpferische Zeit wird durch die ältesten Upanischaden dargestellt, die in Prosa mit eingestreuten Versen abgefaßt sind und im ganzen noch die Sprache der Brahmana reden. Es sind, ihrem wahrscheinlichen Alter nach geordnet, folgende: Bṛhad Araṇyaka-, Chandogya-, Taittiriya-, Aitareya- und Kausitaki-Upaniṣad. Um diese handelt es sich zunächst ausschließlich, denn sie sind die eigentliche Quelle für unsere Kenntnis der unsystematischen Philosophie. Da diese aber in der Gedankenwelt der Brahmana wurzelt, mögen kurz einige Worte über letztere hier Platz finden.

Das vedische Opfer, das zu lehren die Aufgabe der Brahmana ausmacht, ist seinem Wesen nach ein Zauber, durch den der Opfernde alles erreichen kann, was er wünscht. Das Opfer wird nicht einem Gotte dargebracht, sondern die Götter werden durch den Opfernden veranlaßt, bei dem Opfer zu helfen; sie selbst bringen Opfer dar und haben durch bestimmte Riten ihre Vollkommenheiten erlangt. So erblaßt die hohe Würde der Götter vor der des Opfers. Nun wurden die einzelnen Handlungen, Bestandteile, Geräte, Sprüche und so weiter des Opfers symbolisch festgelegt oder in Zusammenhang gesetzt mit den jener primitiven Zeit bekannten physischen, psychischen und kosmischen Potenzen, die infolgedessen sich in der Vorstellung zu einem mehr oder weniger geordneten Begriffskreis zusammenschlossen. Der Erfolg war der, daß man das Opfer als eine über Menschen und Göttern stehende Macht, als eine übernatürliche kosmische Kraft ansah. Verwandt und dem Wesen nach gleich mit diesen Vorstellungen, aber aus einer anderen Wurzel hervorgewachsen, sind diejenigen, die man mit dem Worte brahman verband. Ursprünglich bedeutete brâhman (ein Neutrum im Gegensatz zu dem Gotte Brahmán) das heilige Vedawort und die Brahmanenkaste, in ersterer Bedeutung aber mit dem Nebensinn der Zauberformel, da die Vedasprüche, namentlich wenn beim Opfer gebraucht, Zauberkraft haben. So gelangte das Brahma zur Geltung einer übersinnlichen mystischen Kraft, die, über alles erhaben, in allem gegenwärtig und es von innen lenkend, mit dem Urgrund des Seins für gleichbedeutend erklärt wurde.

Diese begrifflich unbestimmte Idee des Brahma bildet nun den Hauptgegenstand der Spekulation in den Upanischaden. Man glaubte es zu erkennen in den kosmischen und physopsychischen Potenzen, mit denen man durch die Opfersymbolik vertraut geworden war. Aber man war sich doch bewußt, daß es nicht mit irgend einer derselben wesensgleich oder durch sie und in ihr ganz dargestellt sei: letzten Endes bleibt es doch unerkannt und unbegreiflich. Mit diesem Gedankenkreis tritt nun eine andere großartige Konzeption in Verbindung. Schon im Rigveda fanden wir die Vorstellung des Weltalls in Gestalt eines Mannes (Purnscha): wahrscheinlich auf Grund dieser Vorstellung sprach man nun auch von dem ātman, dem Selbst des Alls, wie man von dem Atman des Menschen spricht, etwa im Sinne von dessen Seele. Der kosmische Atman wäre also etwa die Allseele. Diese stellt das absolute, hinter der Erscheinungswelt liegende Sein dar und wurde mit dem Brahma identifiziert. Um aber die Tragweite dieser Idee richtig zu würdigen, müssen wir auf die Entwicklung der indischen Seelentheorie näher eingehen.

Der ursprüngliche Seelenglaube der Inder unterschied sich wohl nicht wesentlich von dem anderer arischer Völker, zum Beispiel der homerischen Griechen: die Person des Verstorbenen lebt nach dem Tode in ähnlicher Gestalt fort wie in seinem irdischen Dasein, aber von schattenhafter Wesenheit, also als eine leibliche Person von übernatürlicher Feinheit, nach dem Volksglauben von Daumengröße. Dem Fortleben waren keine Grenzen gesetzt, wenn auch gelegentlich die Furcht vor einem Wiedersterben ausgesprochen wird. Aber man würde in diese primitiven Vorstellungen mehr hineinlegen, als sie enthalten, wenn man daraus auf einen positiven Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, wenigstens in unserem Sinne, schließen wollte, wonach die Seele des Menschen ein Monade, das heißt eine einfache und daher ewige, immaterielle Substanz ist. Diese Vorstellung ist dem Veda einschließlich der ältesten Upanischaden noch völlig fremd. Um nicht unwillkürlich überall unseren Seelenbegriff unterzulegen, gebrauche ich für das irgendwie leiblich oder materiell Vorgestellte, das nach altindischer Annahme das irdische Dasein überdauert, den Ausdruck „Psyche“, während „Seele“ die Monade oder immaterielle Substanz in unserem Sinne bezeichnen soll.

Eine Weiterentwicklung der Vorstellungen über die Psyche bringt schon der Atharvaveda, aber in den Brahmana und Upanischaden begegnen wir Lehren, die man als eine primitive

Abb. 82. Relief des Kailasatempels in Elura; unten Ravana, oben Schiva und Parvati. Achtes Jahrhundert.

Psychologie bezeichnen kann. Es werden nämlich oft die Faktoren (prāṇa) aufgezählt, aus denen sich das physisch-psychische Leben zusammensetzt, und zwar meistens, wenn auch nicht ausschließlich, in folgender fünfgliederiger Reihe: 1. Odem (Prana im engeren Sinne), 2. Sprache, 3. Gesicht, 4. Gehör, 5. Verstand (manas). Diese fünf Faktoren in ihrer Vereinigung bilden die Psyche: löst sich im Tode diese Vereinigung auf, so löst sich auch die Psyche auf, und ein Fortleben der Person ist nur durch eine neue Vereinigung von fünf Prana denkbar. Eine Präzisierung dieser Vorstellung wurde durch die Feststellung eingeleitet, daß unter den fünf Prana dem Odem die Vorherrschaft zukomme: man dachte sich, daß er beim Tode die übrigen Prana in sich aufnehme und aus dem Leibe ausziehe.

Mit den fünf Prana des Menschen werden nun ganz regelmäßig folgende kosmischen Potenzen gleich beziehungsweise in Parallele gestellt: 1. Wind, 2. Feuer, 3. Sonne, 4. Himmelsgegenden, 5. Mond. Diese sind gewissermaßen die Prana des Makrokosmus und bilden also dessen Psyche, den kosmischen Atman, der daher ewig sein muß. Ausgesprochen wird dieser Gedankengang in den Schriften nicht, aber er liegt offenbar der Vorstellung von Atman-Brahma zugrunde. Auch der kosmische Odem — es ist der Wind — galt als höchster Prana. In einer gewissen Periode scheint er sogar mit dem Brahma indentifiziert worden zu sein, und man glaubte, daß sich der menschliche Odem letzten Endes in ihn auflöse. Jedoch drang die weniger sinnliche Vorstellung, daß der Atman das Brahma, der übersinnliche Urgrund des Seins sei, schließlich durch.

Die Upanischaden behandeln vorzüglich zwei Probleme: das Verhältnis der Welt und das der menschlichen Psyche zum Brahma, und sie sind unerschöpflich in der Variierung dieses ihres Lieblingsthemas. Ich bespreche hier nur zwei, und zwar die vollendetsten Lösungsversuche, die auf die Weiterentwicklung der Philosophie, wie sich zeigen wird, den größten Einfluß ausübten.

Die Erklärung, wie sich die Welt zum Brahma verhält, knüpft in der Chandogya-Upanischad 6 an alte kosmogonische Vorstellungen an und führt zur Evolutionstheorie (pariṇāmavāda). Der Bericht beginnt mit den Worten: „Im Anbeginn war dies das Seiende, eins ohne ein zweites“: das heißt, die Welt war ein einheitliches Seiendes. Uns liegt die Frage nahe, ob dies Seiende als ein geistiges oder ein materielles gedacht war. Aber nach dem, was oben über die Seelentheorie gesagt wurde, hatte man den prinzipiellen Unterschied von Geist und Materie damals noch nicht erfaßt, wie sich gleich bestätigen wird. „Es dachte, ich will vieles sein, will mich vermehren, und es schuf das Feuer.“ Aus dem Ausdruck „es dachte“ schlossen die Vedantaphilosophen, daß unter dem Seienden nicht die Materie, sondern der Geist verstanden werden müsse. Da es aber ebenso weiter von dem Feuer heißt: „es dachte“ und so weiter, „und es schuf das Wasser“, und von dem Wasser: „es dachte“ und so weiter, „und es schuf das Feste“ (anna, eigentlich „Speise“: später versteht man darunter das Element Erde), so ist jene Deduktion nicht triftig: denn auch das Feuer und das Wasser „dachten“, obschon sie zweifellos zur Materie zu stellen sind. Das Seiende und die genannten drei Urelemente werden weiterhin als Gottheiten (devatā) bezeichnet: „Diese Gottheit (das heißt das Seiende) dachte: fürwahr, ich will in diese drei Gottheiten eingehen mit meinem lebenden Selbst und Namen und Gestalt ausbreiten; jede einzelne von ihnen dreifach machen.“ Die drei Urelemente kommen nämlich nirgends für sich, sondern nur in Verbindung miteinander vor: das Feuer ist rot, das Wasser weiß, das Feste schwarz. Daher wird erklärt: „Was an der Sonne die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt des Feuers, was die weiße, die des Wassers, was die schwarze, die des Festen. Sonne besteht nur in der Vorstellung; es ist eine Umwandlung, ein bloßer Name. Drei Gestalten nur sind die Wahrheit.“ Und so bei

allen übrigen Dingen. Diese Lehre soll nach eben jenem Berichte die alter Weiser gewesen sein, die damit das Wesen aller Dinge erkannt zu haben glaubten; offenbar eine materialistische Weltanschauung.

Weiter wird dann gelehrt, daß jedes der drei Urelemente aus groben, mittleren und feinen Teilen besteht. Gelangen nun mit Speise und Trank jene Elemente in den Menschen, so sondern sich ihre Teile: das Grobe und Mittlere von ihnen bilden die Bestandteile des Körpers, das Feinere dagegen Sprache, Odem und Verstand. Also sind auch die Faktoren des psychischen Lebens, das heißt die Psyche selbst, durch Umwandlung der drei Urelemente entstanden. „Wenn der Mensch stirbt, dann geht seine Sprache in den Verstand, der Verstand in den Odem, der Odem in das Feuer und das Feuer in die höchste Gottheit (das heißt in jenes uranfängliche Seiende ohne ein zweites) ein.“ Letzteres ist das, was des Menschen Selbst ausmacht. „Was dieses Allerfeinste ist, dem ist wesensgleich dies alles. Das ist das wahre Sein; das ist der Atman. Das bist du, Schvetaketu.“ Nemmal kehrt dieser Satz wieder, aus dem zu entnehmen ist, daß das Selbst des Menschen eins ist mit dem absoluten Sein, nur ein Teil von ihm, und daß ihm kein selbständiges Sein zukommt.

Wir wenden uns jetzt einer anderen Textgruppe zu, denjenigen Abschnitten der Brhad-Aranyaka-Upanischad, in denen dem Seher Yajnavalkya die leitende Rolle im Dialog zufällt. Aus einem Stück, das eine Disputation zwischen ihm und den Brahmanen des Mittellandes wiedergibt, lernen wir deren Ansichten über das Wesen des Brahma-Atman kennen,

Abb. 83. Linga-Felsentempel mit Wachgöttern (Dvarapala). Elefanta. Achtes bis neuntes Jahrhundert.

die sich kurz so zusammenfassen lassen: Das Brahman, der Atman, ist der Urgrund des Seins, in allen Dingen gegenwärtig und ihr innerer Lenker; in ihm ist die höchste Wonne. Auch daß er als Prāṇa-Vāyu alle Dinge durchzieht, wird erwähnt. Dem großen Seher waren die Gedankengänge seiner Gegner wohl bekannt, aber sie führen nicht zum Ziele. Er glaubt es durch die Erkenntnis erreicht zu haben, daß das Brahma reine Intelligenz sei: es ist das, wodurch das Auge sieht, das Ohr hört, der Verstand denkt. Dies führt er durch Betrachtungen über die Bewußtseinszustände der Psyche des weiteren aus. Im Wachen erkennt sie die Objekte durch die Sinne, insofern ihnen das Brahma als das erkennende Prinzip innewohnt. Im Traume schafft sich die Psyche aus Bruchstücken der Erfahrung eine eigene, nur scheinbare Welt. Aber im traumlosen Schlaf und im Tode hört die Sonderexistenz der Psyche auf, und sie wird, wenn auch nur vorübergehend, eins mit dem Brahma. „Nach dem Tode gibt es kein Bewußtsein." Dieser Zustand wird ewig für den, der das Brahma erkannt hat. Da gibt es kein Leid, keine Sünde, keine Beschränkung.

Mit dieser Lehre, die Yajnavalkya zugeschrieben wird, hat die Brahmaforschung der Upanischaden ihren Höhepunkt erreicht. Seinen Vorgängern galt als Wesen des Brahma wahres Sein und höchste Wonne; für ihn bestand es in reiner Intelligenz. Auch in der späteren Vedantaphilosophie gelten Sein, Intelligenz und Wonne als die drei Aspekte, unter denen uns das einheitliche Brahma erscheint. Ehe wir uns aber von den älteren Upanischaden abwenden, müssen wir zwei für die religiöse und philosophische Weiterentwicklung grundlegende Lehren erwähnen, die in ihnen am Ende dieser Zeit als Vorboten einer neuen Epoche in ihren Anfängen hervortreten: der Glaube an die Seelenwanderung und das Dogma vom Karma.

Ersterer erscheint noch in Verbindung mit der älteren Ansicht, daß die Verstorbenen zum Monde oder zur Sonne aufsteigen: der Götterweg führt die Seele vom Monde zum Brahma, der Väterweg aber vom Monde nach einigen Zwischenstufen durch den Regen zur Erde in Pflanzen und mit diesen als Nahrung in den Samen der Menschen, um aufs neue geboren zu werden. Nach der späteren ganz allgemein angenommenen Ansicht verkörpert sich die Seele eines Verstorbenen sofort nach dem Tode, ohne den Umweg über den Mond und so weiter zu machen, in irgend einem Wesen: Pflanze, Tier, Mensch, Gott oder Höllenwesen. Die beiden letzten Arten von Verkörperung setzen also den Glauben an Himmel und Höllen in Einklang mit der Lehre von der Seelenwanderung.

Mit dem Glauben an die Wiedergeburt hängt aufs engste die indische Auffassung von der Vergeltung, die Lehre vom Karma, zusammen. Aus Brhad-Āraṇyaka 3, 2, 13, wo sie zuerst erwähnt wird, läßt sich etwa folgendes entnehmen. Durch die guten und bösen Handlungen (karman) des Menschen entsteht ein übersinnliches Etwas, das karma heißt, und das, wenn sich beim Tode der Leib in seine Bestandteile und die Psyche in ihre Faktoren auflöst, die Vereinigung neuer Faktoren zu einer neuen Psyche als Nachfolgerin der alten hervorbringt, die in einem neuen Leben Lohn oder Strafe für die Taten des früheren empfängt. Der Zusammenhang der genannten Stelle läßt erkennen, daß zu jener Zeit die Lehre vom Karma, wenn nicht eine Geheimlehre, so doch nicht allgemein bekannt und verständlich war, weshalb sie nicht in öffentlicher Versammlung diskutiert werden sollte. Die Weitergestaltung der Lehre vom Karma in der späteren Philosophie möge gleich hier besprochen werden, um nicht wiederholt auf diesen Punkt zurückkommen zu müssen.

Zuerst scheint diese Lehre von den Vedatheologen, den späteren Mīmaṃsaka, theoretisch begründet worden zu sein. Der Veda macht nämlich Opfern zur Pflicht und lehrt, welchen Lohn die einzelnen Opfer zur Folge haben. Da nun nicht sofort nach dem Opfer sein Lohn,

namentlich der für das Jenseits verheißene, eintritt, so muß während der Zwischenzeit die Wirkung der Opferhandlung (karman) latent sein, um sich im geeigneten Zeitpunkt zu realisieren. Es wird also durch die Handlung zunächst ein übersinnliches Neues, das apūrva der Mimamsaka, hervorgebracht, das der Seele so lange anhaftet, bis es seine Wirkung ausüben kann. Die Verallgemeinerung des Begriffes von diesem Apurva liegt nun in der allgemein-indischen Lehre vom Karma vor.

Abb. 84. Der dreifaltige Schiva. Felsentempel von Elefanta. Achtes bis neuntes Jahrhundert nach Christus.

Jede Handlung des Menschen hat außer ihrem natürlichen Erfolge noch einen übernatürlichen in dem übersinnlichen Etwas, das Karma genannt wird. Es haftet an der Seele in irgendwelcher Weise — über das Wie sind die Vorstellungen je nach dem philosophischen System verschieden — und zwar haftet es so lange, bis es aufgebraucht ist, was dadurch geschieht, daß unter seinem Einfluß dem betreffenden Wesen Freud' oder Leid als Lohn oder Strafe widerfährt. Ist alles Karma aufgebraucht, so tritt die Seele in ihren absoluten Zustand ein und ist auf immer der Welt des Werdens und Vergehens entronnen; sie hat die Befreiung (mokṣa, nirvṛti, nirvāṇa) erreicht. Da aber gemeiniglich der Mensch durch die von seiner Begierde veranlaßten Taten immer neues Karma erwirbt, so pflegt dessen Vorrat bei seinem Tode noch nicht erschöpft zu sein, und der Rest hält ihn oder seine Seele im Weltleben (saṃsāra) fest, das heißt bewirkt seine Wiedergeburt. Denn nur als leibliches Wesen kann er Freud' und Leid, die Wirkungen des Karma, erleben. Die Taten in einem früheren Leben bestimmen also unsere Schicksale in diesem. Aber noch mehr: alle unsere Anlagen sind Folge des Karma, das lange, während vieler Existenzen, ruhen oder latent sein kann, ehe es „reif" wird und sich dann unwiderstehlich realisiert.

Doch wir kehren zu den Upanischaden zurück. An die bisher behandelten ältesten reihen sich die mittleren an, Kaṭhaka, Śvetāśvatara, Muṇḍaka und Mahānārāyaṇa, die schon durch ihre metrische Form als eine andere Literaturart gekennzeichnet sind. Eine tiefe Kluft trennt sie von den ältesten, selbst wenn wir die beiden kleinen Traktate Kena und Īśa als ihre Vorläufer und Vermittler gelten lassen. Rein äußerlich zeigt sich das daran, daß in diesen und

Abb. 85. Bhairava und Kali. Felsentempel von Elura. Um 700 nach Christus.

den nächstjüngeren prosaischen Upanischaden Praśna, Maitrāyaṇīya und Māṇḍūkya eine große Anzahl von philosophisch wichtigen und später sehr gewöhnlichen Wörtern auftreten, die in den älteren gar nicht oder nur ganz sporadisch erscheinen. Zu ersterer Klasse gehören zum Beispiel kāraṇa, karaṇa, kārya, kriyā, cetas, cetana, caitanya, buddhi, guṇa, hetu, phala in übertragener Bedeutung, kath, sūkṣma; zu letzterer indriya = Sinnesorgan, citta, jñāna, nitya. Auch die Gedankenwelt wird eine andere. Wir sahen, daß in den Spekulationen der ältesten Upanischaden die Faktoren des physisch-psychischen Lebens und die mit ihnen gleichgestellten kosmischen Potenzen eine große Rolle spielten; in den mittleren und späteren ist sie sehr eingeschränkt. Dagegen werden mehrfach die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luft aufgezählt, und es werden Begriffe und Ausdrücke aus der Sankhyaphilosophie im Dienste der Upanischadspekulation verwendet. Alles dies zeigt, daß eine große Veränderung seit den älteren Upanischaden eingetreten war.

Wodurch war nun dieser Umschwung veranlaßt worden? Nach meiner Überzeugung war die Ursache davon der Umstand, daß in der Zwischenzeit die den älteren Upanischaden noch fremde Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit, eine neue Seelentheorie, nach der jede einzelne Seele eine einheitliche und ewige Substanz ist, aufgekommen war und bei hoch und niedrig bereitwillige Aufnahme gefunden hatte. In der Tat bekennen sich zu dieser Seelentheorie der Jinismus, alle sechs philosophischen Systeme und die meisten indischen Religionen, während nur der Buddhismus und der Māyavāda sie ablehnen. Wenn die Jainareligion, wie wahrscheinlich, durch Pārśva im achten Jahrhundert vor Christus gestiftet worden ist, so gewinnen wir damit einen chronologischen Anhalt für die in Rede stehende geistige Bewegung. Ungefähr um dieselbe Zeit wie der Jinismus wird die Sankhyaphilosophie entstanden sein, da die metaphysischen Grundanschauungen beider trotz ihrer großen Verschiedenheit auf gleicher Basis zu beruhen scheinen.

Der neue Seelenbegriff verlieh dem Glauben an die Seelenwanderung und der Lehre vom Karma erst eine verstandesgemäße Grundlage; denn für beide ist ein permanenter Träger sowohl des Karma als der durch die Wiedergeburt wechselnden Gestalten schwer entbehrlich und fehlte eigentlich, solange man über die alten Vorstellungen von der Psyche nicht hinausgekommen war. Das war vielleicht ein Grund für die Entstehung, sicher eine gewichtige Empfehlung der Seelentheorie. Diese brachte aber auch noch andere bedeutsame Umände-

rungen in der bisherigen Ideenwelt der Inder hervor. Denn jetzt erst gelang die begriffliche Trennung von Geist und Materie, zu der Yajnavalkyas Definition des Brahma als reine Intelligenz eine Vorstufe gebildet haben dürfte.

Wir finden jene nämlich in eben denjenigen Systemen klar ausgesprochen, welche die persönliche Unsterblichkeit der Seelen anerkennen. Und zwar stimmen deren älteste, Jinismus, Sankhya und Yoga, auch hinsichtlich des Begriffes der Materie insofern überein, als sie bei ihnen nicht als qualitativ bestimmt gilt, sondern als etwas an sich Unbestimmtes, das zu allen Verwandlungen fähig ist. Nach dem Sankhya und Yoga erfüllt die einheitliche Materie kontinuierlich den ganzen Raum in übersinnlicher Feinheit und nimmt je nach Veranlassung, wie später dargestellt werden soll, feine oder gröbere Formen an. Anders im Jinismus. Wie nach ihm die Seelen als unendlich viele Monaden im Weltraum überall verbreitet sind, so daß keine Stelle von ihnen frei ist, und die Seele der Größe nach veränderlich ist, indem sie die Ausdehnung des jeweils von ihr bewohnten Leibes annimmt, so ist auch die Materie die Summe der materiellen Atome, die der Zahl nach unendlich, der Zeit nach ewig, der Qualität nach unbestimmt sind. Sie können in einem „groben" Zustand sein, alswann sie die sinnlich wahrnehmbaren Dinge bilden, oder in einem „feinen", so daß ihrer unzählig viele auf den Raum eines gewöhnlichen Atoms gehen, und bilden dann Übersinnliches, zum Beispiel den Karmastoff, der die Seelen erfüllt wie Sand einen Sack. Wie sich das Problem von Materie und Geist in den übrigen Systemen gestaltet, wird sich bei deren Besprechung weiter unten zeigen.

Eine weitere Folge der Seelentheorie betrifft die Gottesidee, insofern der Grundsatz von der Ewigkeit sowohl aller Seelen als auch der Materie allererst den philosophischen Theismus möglich machte. Wir sahen, daß in der Brahmanazeit die Götter ihrer ursprünglichen Hoheit verlustig gingen. Auch das in ihr hervortretende Bestreben, eine Gottheit der Spekulation, den Prajapati (das heißt „Herr der Geschöpfe", siehe Seite 50), zum höchsten Gott und Schöpfer zu erheben, hatte keinen rechten Erfolg. Die Upanischaden räumten den Göttern nur eine sekundäre

Abb. 86. Krischnas Mutter mit ihrem Kind. Pathari. Sechstes Jahrhundert nach Christus.

Bedeutung wie anderen kosmischen Potenzen ein und führten zum Pantheismus des unpersönlichen Brahma. Nach der neuen Seelentheorie konnte man die Götter als beseelte Wesen auffassen, die ihre erhabene Stellung ihrem guten Karma aus früheren Existenzen verdanken und sie nach Verbrauch des göttlichen Karma, wenn auch erst nach einem unermeßlich langen Zeitraum, verlieren müssen, um alsdann dem Tod und der Wiedergeburt in hoher oder niedriger Stellung je nach ihrem Karma zu verfallen. Die Folge solcher Anschauungen ist ein weitverbreiteter theoretischer Atheismus, der keine höchste Gottheit als Schöpfer und Herrn des Alls anerkennt. Und dieser Atheismus stand keineswegs im Widerspruch mit der Rechtgläubigkeit; denn selbst die strengsten Orthodoxen, nämlich die Vedatheologen oder Mimamsaka, bekennen sich ausdrücklich zu ihm. Wir begegnen ihm außerdem im Sankhya, im Jinismus, im Buddhismus und selbstredend im Materialismus.

Aber das innerliche religiöse Bedürfnis des Volkes, worauf die vedische Religion kaum einige Rücksicht zu nehmen pflegte, wird sich schwerlich durch den theoretischen Atheismus haben beirren lassen, sondern eben doch einen höchsten Gott als Gegenstand der Anbetung gefordert haben. So finden wir denn zuerst den Theismus als Anerkennung eines höchsten ewigen Gottes, des Ischvara, in Verbindung mit derjenigen religiösen Übung, die neben der vedischen Opferreligion seit alters einherging und im Volksbewußtsein, wie aus den epischen Legenden ersichtlich, als wirksamer und heiliger galt, nämlich dem Asketismus oder Yoga, der in der gleichnamigen Philosophie systematisiert worden ist. Hinsichtlich der Seelentheorie nimmt der Yoga denselben Standpunkt ein wie das Sankhya. Seine Idee bezüglich des Ischvara war wohl, um die Worte eines späteren Theisten zu gebrauchen: „Wir können uns Gott nur als eine Seele vorstellen, und der Herr verhält sich zu den Geschöpfen wie ein Vater zu seinen Kindern.“ Unter den vielen Seelen, so lehrt der Yoga, ist eine, die durch Machtfülle und Vollkommenheiten vor allen ausgezeichnet ist: sie ist der allmächtige Lenker des Alls, der Leiter des Schicksals, nicht aber der Schöpfer im höchsten Sinne, denn auch die übrigen Seelen sowie die Materie sind ohne Anfang und Ende und nicht von ihm erschaffen. Diese Idee vom Ischvara, die ursprünglich an Schiva (Maheśvara) anknüpfte, hat der Nyāya weiterentwickelt. Von ihm stammt denn auch der indische Beweis für das Dasein Gottes.

Unsere Betrachtungen haben uns schon in die systematische Philosophie hineingeführt. Jetzt sollen die einzelnen Systeme in ihren Grundzügen dargestellt werden.

In der um 300 vor Christus abgefaßten, unlängst wieder aufgefundenen und herausgegebenen Staatskunde des Kauṭilya werden drei philosophische Systeme aufgezählt: das Sāṅkhya, der Yoga und das Lokāyata. Die beiden ersten gehören zu den sechs „orthodoxen“ Systemen der klassischen Zeit. Aus Kautilyas Angabe folgt also, daß zu seiner Zeit die vier anderen klassischen Philosophien, die Pūrva- und Uttara-Mīmāṃsā, das Vaiśeṣika und der Nyaya, noch nicht bestanden. Trotz des hohen Alters von Sankhya und Yoga besitzen wir aber von ihnen doch nur verhältnismäßig junge Quellen. Das uns erhaltene älteste Sankhyawerk, die aus zweiundsiebzig Strophen bestehende Sāṅkhya-Kārikā des Īśvarakṛṣṇa, ist im fünften Jahrhundert nach Christus verfaßt, also über ein Jahrtausend nach der Begründung des Sankhya. In der Zwischenzeit hatte sich die Philosophie weiter entwickelt, und es läßt sich auch nachweisen, daß die Karika ein einseitiges Bild von ihr geben: aber die Grundlehren des Systems, und auf diese kommt es uns hier allein an, lernt man doch daraus richtig kennen. Ein spätes Machwerk ist das Sāṅkhya-Sūtra, das dem mythischen Begründer des Systems Kapila zugeschrieben wird; manche alte Einzelheiten hat es aber trotzdem bewahrt.

Noch ungünstiger ist es um unsere Kenntnis des Yoga bestellt. Zwar ist das Yoga-Sutra des Patanjali nicht jünger als die Sankhya-Karika; aber es bekennt sich selbst als die Yoga-

disziplin nach dem Sankhyasystem, aus dem seine metaphysische Grundlage stammt. Die alte Yogaphilosophie lehrte manches anders, wie das Zeugnis des Nyaya Varttika (sechstes Jahrhundert nach Christus) zeigt. Seine spätere allgemeine Anerkennung als authentische Yogaquelle verdankt das Sutra dem Umstand, daß der große Philosoph Vacaspatimisra (Mitte des neunten Jahrhunderts nach Christus) einen vorzüglichen Kommentar zu ihm, beziehungsweise zu dessen altem Kommentar, dem bhāsya des Vyasa, geschrieben hat.

Im Sankhya ist der Dualismus von Geist und Stoff streng durchgeführt. Auf der einen Seite steht die einheitliche Materie, aus der alle Dinge, die ganze Welt entstanden sind und immer wieder entstehen. Ihr gegenüber stehen die unzähligen Seelen (purusa), das heißt immaterielle, rein geistige Monaden ohne innere und äußere Betätigung, von denen jede das Selbst eines lebenden Wesens bildet, bis es ihr gelingt, sich auf immer aus der Verstrickung in die Materie loszulösen, um dann in ihrem absoluten Zustand als befreite Seele (mukta) ewig zu beharren. Die Urmaterie, das heißt der noch nicht differenzierte Stoff (prakrti oder pradhāna), füllt als ein übersinnliches Kontinuum den ganzen Raum aus. Sie enthält in sich, und zwar überall in jedem Punkte, die drei Urelemente (guna) nicht etwa als seine Bestandteile, sondern als das, was sein Wesen ausmacht.

Zunächst sollen Wesen und Wirken der drei Urelemente: Güte (sattva), Leidenschaft (rajas) und Finsternis (tamas), beschrieben und dann ihr Begriff erörtert werden. Alle Dinge und Vorgänge der Erscheinungswelt bieten sich uns unter drei Aspekten: Freude, Leid und Gleichgültigkeit dar; diese müssen also schon in der ersten Ursache der Welt, der Urmaterie, enthalten sein. Man subsumierte jede Erscheinung unter die drei Guna einzeln oder vereint, zum Beispiel Sattva ist auch Licht und Leichtheit, Rajas Anregung, Beweglichkeit, Tamas Schwere, Stumpfsinn, Verblendung und so weiter. In allen äußeren und inneren Vorgängen sind alle drei Guna gegenwärtig, wenn auch so, daß einer vorherrscht und die beiden andern ihm untergeordnet sind. Alles entsteht aus Kombination der drei Guna, wobei Rajas das tätige, Tamas das hemmende Element bildet. Aber in der Urmaterie sind sie im Gleichgewicht, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen und dadurch produktiv zu werden. Aus diesem Ruhezustand werden sie in Erregung gebracht durch die Seelen, die, ohne selbst in Tätigkeit zu treten — denn sie sind absolut unveränderlich —

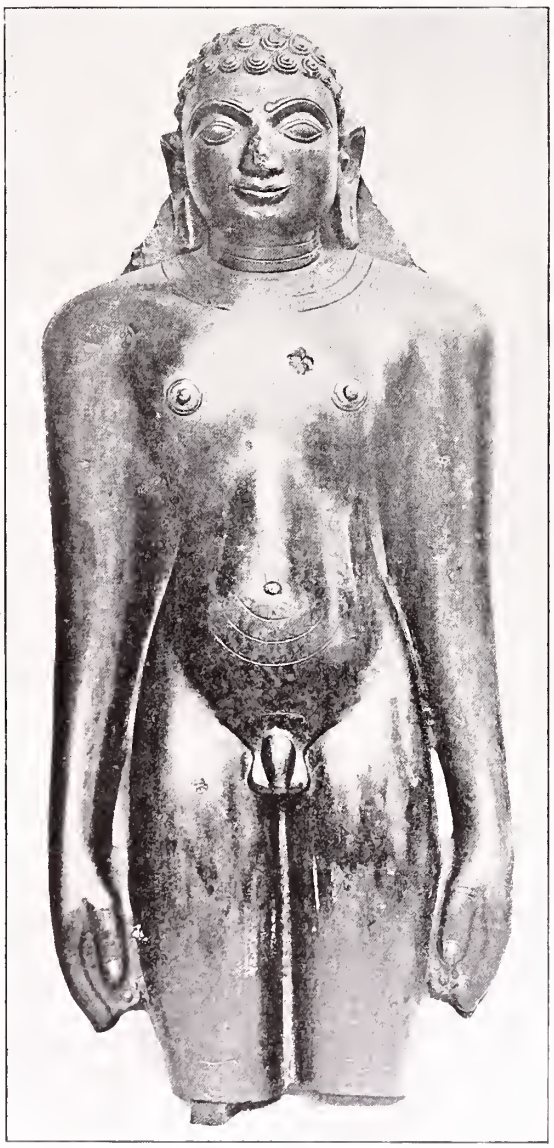


Abb. 87. Tirthankara der Jaina. Entstehungszeit ungewiß.

bloß durch ihre Nähe auf die Urmaterie einwirken wie der Magnet auf das Eisen. Aus dieser kurzen Darstellung ersieht man, daß wir mit den uns geläufigen Kategorien von Substanz und Qualität dem Begriff von Guna nicht beikommen können. Beide Kategorien, noch nicht klar in ihrer Gesondertheit erkannt, sind in dem Begriff von Guna enthalten. Man kann Guna als hypostasierte, das heißt substantiell aufgefaßte Eigenschaft bezeichnen. So befremdend uns die Vermengung dieser beiden Kategorien vorkommt, so scheint doch das primitive Denken daran keinen Anstoß genommen zu haben. Wir finden nämlich etwas Ähnliches auch bei den „feinen" Grundstoffen (tanmātra) des Sankhya, aus denen nach ihm die „groben" Grundstoffe: Luft, Wind, Feuer, Wasser und Erde entstanden sind. Die letztere kennzeichnenden Eigenschaften (Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch), welche die Empfindungen der fünf Sinne (Gehör, Tastsinn, Gesicht, Geschmack und Geruch) bilden, hypostasiert sind nämlich die fünf Tanmatra. Also auch hier hypostasierte, das heißt substantiell vorgestellte Eigenschaften.

Aus der Urmaterie ist die ganze Welt durch Evolution entstanden, nicht nach dem Willen und Plan eines absoluten Gottes, den das Sankhya ja leugnet, sondern, wie schon gesagt, durch den Einfluß der Seelen. Es entstehen so dreiundzwanzig Produkte der Urmaterie: diese mit Hinzurechnung der letzteren und der Seelen sind die fünfundzwanzig Prinzipien, tattva oder wahrhaften Dinge, des Sankhya.

Am Ende der Reihe stehen die schon oben erwähnten fünf groben Grundstoffe; diese beziehungsweise das aus ihnen Zusammengesetzte sind sinnlich wahrnehmbar. Alle vorausgehenden Glieder der Reihe aber sind transzendent: sie waren zum Teil durch altüberlieferte Vorstellungen gegeben, zum Teil Erzeugnisse einer Spekulation, deren Voraussetzungen uns willkürlich vorkommen.

Aus der Urmaterie geht die Denksubstanz, mahān der „Große" oder buddhi „Verstand" genannt, hervor, in der das Urelement „Güte" vorherrscht. Als kosmische Substanz bildet sie die ursächliche Grundlage der Welt, Ursache alles Erkennbaren, für jede einzelne Seele dagegen deren Denkorgan. An sich ist sie materiell und ohne Intelligenz, aber durch ihr Verhältnis zur Seele erhält sie den Schein eigener Intelligenz, und zwar auf folgende Weise. In ihr gehen stets Veränderungen oder Fluxionen (vṛtti) vor sich, in denen sich die Seele gewissermaßen abspiegelt wie der Mond im Wasser. Dadurch erlangen die Fluxionen der Denksubstanz den Schein der Intelligenz und werden so zu Gedanken. Diese, der verzerrte Reflex der Seele in den Fluxionen, spiegeln sich ihrerseits in der Seele ab, und so werden die Gedanken der Denksubstanz zu Gedanken der Seele, ohne aber in ihr irgendwelche Veränderung hervorzurufen — da sie ja absolut unveränderlich ist — ebensowenig wie der Spiegel durch die Gegenstände, die er abspiegelt, beeinflußt wird. Bei der Wahrnehmung zum Beispiel nimmt die Denksubstanz die Form des wahrzunehmenden Gegenstandes an, was in diesem Falle ihre Fluxion ist, die dann in der angegebenen Weise uneigentlich zu einer Vorstellung der betreffenden Seele wird. Die Denksubstanz ist zwar eine Evolution der Urmaterie unter Vorwalten der „Güte", aber die beiden anderen Guna fehlen nicht. Darum sind die Denkorgane der verschiedenen Seelen durchaus nicht alle gleich, sondern sind nach ihrer Geistes- und Charakterbeschaffenheit verschieden, je nach dem Einfluß, der diesem oder jenem Guna eingeräumt wird. Doch dies im einzelnen darzulegen, würde uns hier zu weit führen: es sei nur bemerkt, daß auch das Karma mit dem Denkorgan verbunden ist und dadurch auf das betreffende Wesen bestimmend einzuwirken vermag.

Aus der Denksubstanz entwickelt sich der ahaṃkāra. Während erstere als Denkorgan die Funktion des Erkennens und Urteilens hat, also wesentlich objektiv ist, ist letzterer das Subjektivierungsorgan, wodurch sich jedes Wesen als ein Ich empfindet und handelnd oder leidend

alles auf dies Ich bezieht. Auch der Ahamkara ist eine kosmische Substanz, an der, wie an der Denksubstanz, jede Seele, soweit sie ihrem Einfluß unterliegt, gewissermaßen persönlichen Anteil hat. Der Ahamkara besteht ebenfalls aus den drei Guna. Aus ihm entstehen einerseits, wenn nämlich in ihm die „Güte“ vorherrscht, die fünf Sinnesorgane, ferner die fünf Tätigkeitsorgane: Sprache, Hände, Füße, Entleerungs- und Zeugungsorgan. Jedoch sind diese zehn Organe nicht die ausgebildeten sichtbaren Organe, sondern man hat sie sich zu denken als die hypostasierten Fähigkeiten, die von jenen betätigt werden. Das elfte Organ ist der innere Sinn (manas), unter dessen Mitwirkung die Wahrnehmungen der fünf Sinne zustande kommen; er ist das Organ des Wünschens, Überlegens, Zweifelns und Entschließens. Anderseits gehen aus dem Ahamkara, wenn nämlich in ihm die „Finsternis“ vorherrscht, die fünf „feinen“ Grundstoffe, Tanmatra, hervor, von denen bereits oben die Rede war.

Alle bisher genannten Produkte der Urmaterie sind sozusagen aufgeteilt unter die noch im Weltleben begriffenen Seelen, so daß deren jede einen aus ihnen bestehenden „transzendenten Leib“ besitzt. Dieser besteht also aus Denkorgan, Ahamkara und innerem Sinn, welche drei zusammen das „Innerorgan“ bilden; ferner aus den je fünf Sinnes- und Tätigkeitsorganen und den fünf „feinen“ Grundstoffen. Der so zusammengesetzte transzendente Leib ist übersinnlich und vergeht nicht mit dem Tode: er ist der Träger des Karma und bleibt mit der Seele bei allen ihren Wiedergeburten verbunden, bis er sich bei ihrer Befreiung auflöst und vergeht.

Aus den „feinen“ Grundstoffen gehen die „groben“ hervor. Indem sich der Tongrundstoff aus der Urmaterie verstärkt, entsteht der „grobe“ Grundstoff Luft. Verbindet er sich mit dem Gefühlsgrundstoff, so ergibt das den Wind: seine Verbindung mit dem Farbengrundstoff bildet das Feuer und so weiter. Aus den groben Grundstoffen ist dann die ganze Welt aufgebaut, die am Ende einer Weltperiode sich zur Urmaterie zurückbildet und dann aus dieser aufs neue hervortritt. So folgen Weltperioden mit Weltzerstörung wechselnd in gleichem Rhythmus unaufhörlich aufeinander.

Abb. 88. Stehender Buddha. Kekirava, Ceylon. Angeblich zwölftes Jahrhundert nach Christus.

Nachdem wir die Evolutionstheorie des Sankhya kennengelernt haben, betrachten wir nun die Lehre von der Erlösung. Die Evolutionen der Urmaterie und ihrer Produkte gehen nur unter dem Einfluß und nur zum Zwecke der Seelen vor sich. Der höchste Zweck der Seele ist aber die Erlösung von allem Leide, die definitive Lösung der (im Grunde doch nur scheinbaren) Verbindung der Seele mit der Materie. Diese tritt ein durch die „Unterscheidung", das heißt die Erkenntnis der vollständigen Heterogenität von Seele und Materie; damit hört die Materie auf, für diese Seele zu agieren, ebenso wie die Tänzerin zu tanzen, wenn der Zuschauer sich von ihr abgewendet hat. Natürlich müssen auch andere, namentlich ethische Bedingungen erfüllt sein; aber die Hauptsache ist die richtige Erkenntnis. Erlösung durch Erkenntnis, das ist der „Weg der Erkenntnis" (jñānamārga), den die klassische Philosophie lehrt, im Gegensatz zum „Weg der Werke" (karmamārga) der Opferreligion und dem „Weg der Hingebung" (bhaktimārga), den die späteren Religionen eingeschlagen haben.

Auf manche andere Lehren des Sankhya kann ich im Rahmen dieses Abrisses der indischen Philosophie nicht eingehen. Wenn in meiner Darlegung die Grundbegriffe des Sankhya schon einen ziemlich breiten Raum einnehmen, so ist das durch die hohe Bedeutung gerechtfertigt, die sie für die religiöse Kultur Indiens haben. Denn die Sankhyaprinzipien wurden von der theologischen Spekulation bereitwillig übernommen und meist verquickt mit der Upanischadlehre von der Allseele, von der die Einzelseelen nur gleichsam wie Funken von einem Feuer sind. In den späteren Upanischaden, in der Bhagavadgita, in Manu und anderen Gesetzbüchern, in den meisten Puranen und so weiter begegnen wir ihnen in endlosen Kombinationen und Variationen.

Was verschaffte nun jenen Sankhyabegriffen ihre Anerkennung auch von seiten derer, die nicht dieser philosophischen Schule angehörten? Es war wohl dies, daß jene Begriffe nicht als willkürliche Konstruktionen, sondern als präzisere Fassung älterer geheiligter Vorstellungen erschienen. So ist die Urmaterie mit dem einen „Seienden" der Chandogya-Upanischad (siehe oben) in Parallele zu setzen, wie denn auch als eine ihrer Synonymen tatsächlich brahma überliefert ist. In dem einen „Seienden" waren noch Geist und Stoff ungeschieden; bekannte man sich zu der neuen Seelentheorie, so mußte man folgerichtig das Brahma als Urmaterie auffassen. Und wirklich haben sich die Sankhya für diese ihre Auffassung auf gewisse Upanischadaussprüche berufen. Ferner hat man mit Recht die drei Urelemente (Feuer, Wasser und das Feste der Chandogya-Upanischad) mit denen des Sankhya, den drei Guna, in Zusammenhang gesetzt. Endlich wird die so paradoxe Denksubstanz (mahān, zu ergänzen: ātmā) verständlich im Hinblick auf Yajnavalkyas Atman (das heißt Weltseele), der „durch und durch Intelligenz" ist. Letzterer wurde der neuen Seelentheorie zuliebe zu einer Materie degradiert, aber er behielt seine Intelligenz, wenn der Mahan Atma auch für nur scheinbar intelligent erklärt wurde: so wurde er zur Denksubstanz, Buddhi.

Man würde wohl schwerlich diese immerhin weitgehenden Umdeutungen des Sankhya hingenommen haben, wenn nicht das Sankhya ein erwünschtes Auskunftsmittel geboten hätte, die Upanischadlehren mit dem so gerne geglaubten neuen Dogma von der persönlichen Unsterblichkeit der Seelen in Einklang zu setzen.

Im Sankhya kommt die Erlösungslehre zu ihrem Recht, aber das Hauptinteresse ist doch auf die Metaphysik gerichtet. Das umgekehrte Verhältnis waltet im Yoga ob. Er lehrt, wie man durch die methodische, von gewissen Körperstellungen und Atemregulierung unterstützte Ausübung konzentrierter Meditation die auch im Sankhya geforderte „unterscheidende Erkenntnis" erlangt, um der Erlösung teilhaftig zu werden. Dieses Hauptthema des Yoga wird auch in dem Sutra des Patanjali richtig dargestellt sein, obgleich er hinsichtlich der Metaphysik zum

Teil auf dem Boden des Sankhya steht statt auf dem des ursprünglichen Yoga, der sich in einigen Punkten, wie uns überliefert ist, darin von jenem unterschied.

Oben schon habe ich die den Yoga kennzeichnende Lehre vom Ischvara, dem ewigen, allmächtigen Gott, berührt. Philosophisch wird sein Wesen folgendermaßen erklärt. Die Seele des Ischvara ist ewig frei, das heißt nicht gefesselt durch die Urmaterie, wie die übrigen Seelen es von Anbeginn waren; aber er eignet sich den Guna „Güte" der Denksubstanz in voller Reinheit als sein Denkorgan an, und durch es übt er seine Allmacht aus.

Abb. 89. Vischnu als Eber. Felswand zu Udayagiri. Um 400 nach Christus.

Die Yogaphilosophie hat ihren Namen von dem yoga. Darunter versteht man im philosophischen Sinne die Unterdrückung der Fluxionen des Denkorgans (citta = buddhi), was durch die schon erwähnten Meditationsübungen erreicht wird. Dieser abstruse Gegenstand, das eigentliche Thema des Yoga, ist bis ins kleinste ausgearbeitet; doch muß ich mich hier auf einige Andeutungen beschränken.

Das in das Denkorgan umgewandelte Urelement „Güte" ist in der Regel von einer geringeren Quantität der beiden anderen, „Leidenschaft" und „Finsternis", begleitet. Zwischen beiden letzteren ist dann das Verhältnis entweder so, daß sie sich das Gleichgewicht halten, wodurch weltlicher Sinn und dementsprechende Eigenschaften des Geistes und Charakters entstehen, oder daß das hemmende Element, die „Finsternis", das treibende, die „Leidenschaft", gänzlich unterdrückt und so die schlimmen Eigenschaften (Unwissenheit, Sünde, Unfähigkeit und so weiter) hervorruft. Auf diesen beiden Stufen ist wegen der Unbeständigkeit des Geistes und seiner Unfähigkeit der Yoga unmöglich. Wenn aber durch rechten Wandel, Askese und so weiter die „Finsternis" gänzlich eliminiert und nur noch eine Spur von „Leidenschaft" übrig

ist, dann treten Gerechtigkeit, Weltabgewandtheit und höhere Kräfte hervor. Auf dieser Stufe kann die Yogameditation mit Aussicht auf Erfolg begonnen werden. Indem man seinen Geist unverwandt auf einen Gegenstand mit Ausschluß aller übrigen richtet, werden alle Fluxionen des Denkorgans bis auf diejenige, die den jeweiligen Gegenstand der Meditation repräsentiert, unterdrückt und diese eine, nun längere Zeit festgehaltene so gereinigt und vervollkommnet, daß sie ihrem Gegenstand ganz adäquat wird. Je nach dem Gegenstand der Meditation stellen sich dann übernatürliche Kräfte, Beherrschung entsprechender Seiten der Natur, also Zauberkräfte ein, die den Betreffenden von seinem erhabenen Ziele abzulenken geeignet sind. Erliegt er der Versuchung, oder hat er die Yogaübungen nur zu diesem niederen Zweck getrieben, so wird er ein Yogin im gemeinen Sinne, das heißt ein Zauberer oder Fakir; fährt er aber in seinem höheren Bestreben unentwegt fort, so hat er Aussicht, daß der letzte Rest des bewegenden Urelementes „Leidenschaft“ vernichtet werde. Dann tritt fürder in seinem Denkorgan keine Fluxion mehr auf; es gleicht dann der glatten Oberfläche eines Sees bei gänzlicher Windstille und spiegelt einzig und unverzerrt die „Seele“ in sich ab. Alsdann tritt die „unterscheidende Erkenntnis“ und mit ihr die endgültige Trennung der Seele von der Urmaterie und ihren Produkten ein. Das höchste Ziel, die Befreiung, ist erreicht.

Im vorhergehenden konnte nur die Grundidee des Yoga angedeutet werden. Wie sie durch die Yogaübungen realisiert werden soll, läßt sich im engen Rahmen dieser Übersicht nicht darlegen.

Obgleich, wie oben angedeutet, Kautilya außer Sankhya und Yoga keine andere klassische Philosophie nennt, so ist doch nicht unmöglich, daß die Mimamsa, wenn auch wohl noch nicht in der uns vorliegenden Form, damals (300 vor Christus) bereits bestand. Denn die Mimamsa war ursprünglich gar keine Philosophie, sondern eine theologische Disziplin, welche die Grundsätze feststellte, nach denen aus den zerstreuten, oft unbestimmten oder einander widersprechenden Angaben vedischer Schriften über das Opfer (karma) genaue Vorschriften abgeleitet werden können. Eine derartige Erörterung — denn das bedeutet mīmāṃsā — ist natürlich so alt wie die Opfertechnik, die ohne Interpretationsregeln zur Feststellung des Opfers nicht gedacht werden kann. Die erste uns erhaltene Darstellung dieser Disziplin bietet das dem Jaimini zugeschriebene Mimamsasutra in zwölf Kapiteln, wozu wir noch einen alten Kommentar vom Śabarasvāmin (etwa viertes Jahrhundert nach Christus) besitzen. Das eigentlich Philosophische ist im ersten „Viertel“ (pāda) des ersten Kapitels enthalten und besteht in den folgenden Hypothesen, welche die Vedatheologen zur Fundierung ihrer Disziplin aufstellten: 1. die Lehre vom Karma (apūrva), worüber schon

Abb. 90. Rehe vom Felsen zu Mamallapuram. Achtes Jahrhundert nach Christus.

oben gehandelt wurde; 2. die Lehre, daß der Veda von Ewigkeit besteht und nicht von einem höchsten Gotte (der folgerichtig geleugnet wird) offenbart ist. Aus dieser Lehre ergibt sich 3., daß die Worte des Veda, weil sie von Ewigkeit da sind, und weiter alle Wörter überhaupt nicht durch das Aussprechen hervorgebracht, sondern nur zur Erscheinung gebracht werden; ferner 4., daß der Ton (Schall) ebenfalls ewig ist; vor und nach seinem In-die-Erscheinung-Treten ist er latent. Endlich 5., daß die Wörter mit ihrer Bedeutung von Ewigkeit verbunden sind und sie nicht durch eine Konvention erhalten haben. Die Verteidigung dieser zum Teil recht paradoxen Lehren verwickelte die Mimamsaka in endlose Streitigkeiten mit anderen Philosophenschulen und nötigte sie, auch zu deren Grundsätzen Stellung zu nehmen. So bildete sich mit der Zeit eine immer mehr zunehmende Anzahl neuer philosophischer Lehren aus, von denen im Sutra noch nicht gehandelt war, über die uns aber ein Bericht nach einem älteren Kommentar bei Schabarasvamin erhalten ist. Darin eben besteht die Mimamsaphilosophie, die ihre glänzendsten Vertreter in Prabhākara und Kumārilabhatta (siebentes beziehungsweise achtes Jahrhundert nach Christus) gefunden hat. Die Erörterung ihrer Lehren gehört indessen in eine spezielle Geschichte der indischen Philosophie.

Die Mimamsa, von der bisher die Rede war, heißt auch Karma-Mimamsa; ihr eigentlicher Name ist Pūrva-Mimamsa, das heißt frühere Mimamsa. Sie erhielt nämlich eine Ergänzung in der Uttara-Mimamsa, das heißt spätere Mimamsa (auch Brahma- und Śārīraka-Mīmāṃsa genannt), deren Sutrawerk dem Bādarāyaṇa zugeschrieben wird. Auch die „spätere" Mimamsa gewinnt ihre Resultate durch Interpretation des Veda. Jedoch handelt sie nicht vom Opfer, sondern ihr Ziel ist die einheitliche Deutung der Aussprüche der Upanischaden oder Vedanta, wovon diese Philosophie den Namen Vedānta bekommen hat. Denn sie will ja nur das in ein System bringen, was in den Upanischaden zerstreut und oft nur andeutungsweise „geoffenbart" ist. Sie ist wahrscheinlich durch die Opposition der Anhänger der Upanischadlehren gegen das Sankhya ins Leben getreten. Denn das Sankhya berief sich für seine Lehren auf die heilige Schrift, und etwa ein Viertel des Brahmasutra dient dem Zweck, nachzuweisen, daß diejenigen Upanischadstellen, die das Sankhya als Beweise für die Schriftgemäßheit der „Urmaterie" herangezogen hatte, sich in Wirklichkeit auf das Brahma, die intelligente Ursache des Alls, beziehen.

Abb. 91. Die Herabkunft der Ganga. Felswand zu Mamallapuram. Achtes Jahrhundert nach Christus.

Beide Mimamsa bildeten ursprünglich ein Korpus, wie denn der älteste uns genannte Erklärer zu beiden Sutren einen Kommentar geschrieben hatte. Später trennten sich beide Mi-

mamsa, wohl deshalb, weil die Auslegung des Brahmasutra Parteisache der großen sektarischen Religionen geworden war und sich jede von ihnen sozusagen verpflichtet fühlte, ihre Auffassung der Allseele (paramātman, brahma), der Einzelseelen (jīvātman) und anderer strittigen Lehren aus dem Sutra als richtig zu erweisen, wozu die oft änigmatische Kürze der Sutren ein gefügiges Mittel an die Hand gab.

Die meisten Schulen des Vedanta, mit Ausnahme derjenigen des Sankara, bekennen sich zu der von mir so benannten „neuen" Seelentheorie. Nach ihnen haben die Seelen (jiva) persönliche Unsterblichkeit; sie sind Teile (aṃśa) des Brahma und bilden wie die übrige Welt gewissermaßen dessen Leib. Ihre Erlösung besteht darin, daß sie mit dem Paramatman in ewige Gemeinschaft treten. Dies ergibt sich meines Erachtens zweifellos aus der ungezwungenen Deutung der einschlägigen Sutren; für die Richtigkeit meiner Annahme spricht ferner die Tatsache, daß die Mimamsaka ebenfalls die persönliche Unsterblichkeit der Seelen lehren. Schankara (um 800 nach Christus), dessen Kommentar zum Brahmasutra wohl eins der glänzendsten und geistvollsten Werke der philosophischen Literatur Indiens ist, tut dem Sutra Zwang an, wird dagegen umso mehr dem Sinne der Upanischaden gerecht, während das Umgekehrte von seinen Gegnern, Rāmānuja an der Spitze, gilt. Die letzteren haben die Religiösen, die meisten Verehrer Vischnus, Krischnas, Ramas und Schivas, auf ihrer Seite, wogegen der Lehre Schankaras (dem sogenannten Māyāvāda) die philosophischen Köpfe anhängen. So ist es gekommen, daß das System Schankaras, dessen Begründer ein Vorgänger von ihm, Gauḍapāda, war, als der wahre Vedanta auch bei uns angesehen wurde.

Schankara leugnet die persönliche Unsterblichkeit der Seelen und lehrt das Aufhören der Persönlichkeit im Nirvana. Er geht davon aus, daß dem empirischen Wissen die Übertragung des Wesens und der Eigenschaften des Nicht-Ichs auf das Ich zugrunde liege. Das Wesen des Ichs ist das Selbstbewußtsein „ich bin" oder „ich weiß" (saṃvid, ursprüngliche Apperzeption nach Kant). Das Ich ist eins mit dem einheitlichen wahren Sein, dem absoluten, ewig reinen, intelligenten Brahma. Daß uns aber eine Vielheit der Dinge erscheint statt der wahrhaften Einheit des Brahma, hat seinen Grund in der Avidyā, dem Urwahn (wörtlich Unwissenheit), einer Kraft (śakti) des Brahma oder Paramatman, die den reinen Intellekt fälscht oder verdunkelt, so daß sich jeder als ein Individuum, als beschränkt, handelnd, genießend und leidend vorkommt, während es in Wahrheit nur das eine, in Sein, Intelligenz und Wonne bestehende absolute Brahma gibt. Dieselbe Avidya, nach außen projiziert, erscheint uns als die empirische Welt, die also ein Trug (māyā), ein für unser bedingtes Erkennen allerdings unvermeidbarer Schein ist. So erscheint das eine Brahma an die verschiedenen Modifikationen der Avidya gebunden, wie dasselbe Antlitz in verschiedenen es abspiegelnden Dingen vielfach und immer verschieden. Die Avidya, die nicht als etwas Seiendes noch als etwas Nichtseiendes definiert werden kann, ist also gewissermaßen eine kosmische Potenz; aber ihrem Wesen nach ist sie doch ein Nichtwissen, das durch das wahre Wissen, nämlich die Erkenntnis des Brahma, soweit der betreffende Erkenner in Betracht kommt, vernichtet wird. Mit dem Schwinden des Nichtwissens tritt dann für ihn das Nirvana ein; er geht ein und auf in dem Brahma, wird eins mit ihm.

Schankara unterscheidet zwei Auffassungen des Brahma, nämlich einerseits als das absolute, attributlose Brahma, dessen Erkenntnis die Erlösung zur Folge hat, und anderseits als zwar dasselbe Brahma, aber doch so, wie es uns als an die Avidya gebunden erscheint; letzteres werde in zahllosen Schriftstellen erwähnt, aber nur als Gegenstand der Anbetung und so weiter. Durch diese Unterscheidung des höchsten attributlosen Brahma und des niederen attributhaften Brahma und demgemäß einer höheren und einer niederen Wissenschaft (wofür Deussen die

leicht mißverständlichen Ausdrücke esoterisch und exoterisch eingeführt hat), ist Schankara imstande, die verschiedensten Äußerungen der Upanischaden einheitlich in seinem Sinne zu deuten. Seine Gegner, Ramanuja und andere, erkennen diese Unterscheidung nicht an, sondern behaupten, daß der Paramatman mit unendlich vielen, den herrlichsten Attributen ausgestattet sei. Mit einem solchen Paramatman läßt sich allerdings die in der Volksreligion verehrte Gottheit, sei es nun Vischnu oder Schiva, schon eher identifizieren.

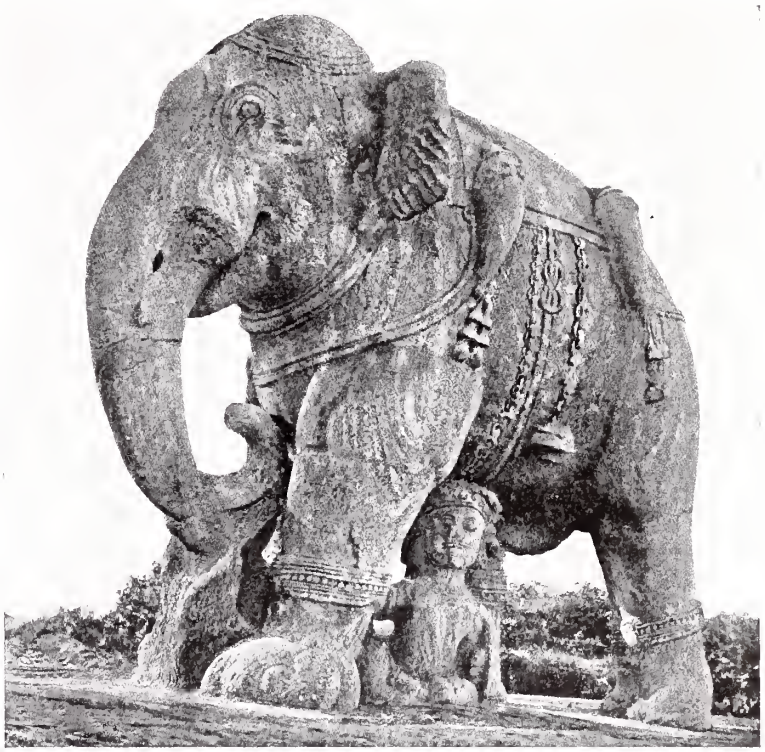


Abb. 92. Elefant. Riesenfigur beim Sonnentempel zu Konarak. Dreizehntes Jahrhundert nach Christus.

Wir werfen jetzt einen kurzen Blick auf die buddhistische Philosophie, die in alten Vorstellungen wurzelt, doch jünger als das Sankhya ist. Die Grundanschauung des Buddhismus, daß es kein permanentes Sein, sondern nur ein stetes Werden gebe, hat auch seiner Philosophie das Gepräge verliehen. Die neue Seelentheorie wird abgelehnt und statt dessen gelehrt, daß das physisch-psychische Dasein jedes beseelten Wesens durch fünf Gruppen (skandha) gebildet wird, die aber außer der Fünfzahl nichts mit den fünf Faktoren (prāṇa) der Psyche, die wir aus den Brahmana und Upanischaden kennenlernten, zu tun haben. Es sind folgende fünf Gruppen: 1. die fünf Sinne und ihre Objekte (rūpa); 2. Empfindung (vedanā); 3. Ideen (saṃjñā); 4. Anlagen und Triebe (saṃskāra); 5. Bewußtsein überhaupt (vijñāna). Diese fünf Skandha lösen sich beim Tode eines Individuums auf, und durch dessen Karma wird ihre neue Vereinigung hervorgebracht. Ist aber kein Karma mehr vorhanden, so tritt das Nirvana ein.

Die buddhistische Philosophie löst das Werden und Dasein aller Dinge in Reihen von Momentanexistenzen auf. Jedes Ding besteht nur für einen Augenblick und wird im nächsten durch ein Faksimile seiner selbst ersetzt, so daß sein Dasein, etwa wie ein Vorgang im Kinematographen, aus einer Reihe von Einzelbildern gebildet wird, aus einer Kette (saṃtāna) von Momentanexistenzen (kṣaṇa) besteht. Außer den Kschana gibt es kein Sein und keine Zeit. Die ältere buddhistische Philosophie erkannte, natürlich innerhalb des Rahmens dieser Vorstellung, die Wirklichkeit aller Dinge an. Eine weitere Entwicklung führte zum philosophischen Nihilismus (śūnyavada) des Nāgarjuna (zweites Jahrhundert nach Christus). Er leugnete, daß hinter der Erscheinung etwas Positives liege, und lehrte als einziges Prinzip das bare Nichts. Denn wenn wir unsere Begriffe analysieren, so finden wir, daß ein jeder (zum Beispiel die Bewegung) Denkunmöglichkeiten in sich schließt, woraus sich ergibt, daß ihm nichts Wahrhaftes, sondern nur ein Nichts zugrunde liegt. Dieser intransigente Skeptizismus

wurde von Āryāsangha und Vasubandhu (fünftes und sechstes Jahrhundert nach Christus) eingeschränkt durch den reinen Idealismus, wonach nur unser Denken (vijñāna) Wirklichkeit und die Welt nur in unseren Gedanken, deren Inhalt nach außen projiziert wird, Dasein hat. Leider muß ich mich hier auf diese kurzen Andeutungen beschränken. Aber sie werden genügen, um verständlich zu machen, daß diese mit größtem Scharfsinn vorgetragenen Paradoxen den Widerspruch der brahmanischen Philosophen herausfordern mußten und dadurch wie ein Ferment die Entwicklung der scholastischen Philosophie förderten.

Doch kehren wir zur brahmanischen Philosophie zurück. Deren bisher behandelte Systeme bewegen sich in einem Ideenkreise, den eine nur durch Offenbarung überbrückbare Kluft von der gemeinen Erfahrung trennt. Daher braucht es uns nicht weiter wunderzunehmen, daß nüchterne Denker dieser Art von Spekulation den Rücken wandten. Einer solchen Opposition verdankt wohl das Lokāyata, das dritte von Kautilya neben Sankhya und Yoga genannte System, seinen Ursprung. Wir besitzen von ihm keine Originalschrift, sondern kennen es bloß aus Zitaten und Kritiken seiner Gegner, die es auch Bārhaspatya und Lehre der Cārvāka nennen. Danach gibt es nur die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Wind, aus denen alle Dinge bestehen. Durch ihre Mischung entsteht im Körper der Geist wie die berauschende Kraft in einem gegorenen Getränke, und er geht mit dem Leib zugrunde; eine immaterielle Seele gibt es nicht. Die Religion ist ein Betrug der Schlauen, um auf Kosten der Dummen zu leben.

Nicht alle Naturphilosophen werden diese extreme materialistische Richtung gebilligt haben. In der Tat ist uns eine Nachricht überliefert, daß einige von ihnen außer den fünf Elementen selbständige Seelen annahmen, und ich vermute, daß Kautilya eine solche nicht antireligiöse Naturphilosophie im Auge hatte, wenn er das Lokayata mit Sankhya und Yoga auf eine Linie stellte. Aus derselben realistischen Richtung gingen, wie ich glaube, in letzter Linie das Vaiśeṣika und der ihm nahestehende Nyāya hervor. Beide sind von Grund aus realistisch; sie bringen die in der Sprache entwickelten allgemeinen Vorstellungen auf logisch festgesetzte Begriffe und verknüpfen sie in einem System, wobei das Vaischeschika mehr Physik und Metaphysik, der Nyaya die Erkenntnistheorie und Dialektik behandelt.

Abb. 93. Kapila. Felsrelief zu Anuradhapura auf Ceylon. Zwölftes (?) Jahrhundert.

Der Begründer des Vaischschika und Verfasser des Sutra ist Kaṇāda aus dem Kāśyapageschlecht. Ein alter Kommentar zum

Vaischeschikasutra hat sich nicht erhalten; statt dessen besitzen wir eine systematische Darstellung, ein Kompendium der schon weiter ausgebildeten Lehre von Prasastapāda, vielleicht aus dem vierten oder fünften Jahrhundert nach Christus. Die Grundzüge des Systems sind folgende. Die Gesamtheit dessen, was wir erkennen und benennen können, zerfällt in sechs Kategorien (padārtha): 1. Substanz, 2. Eigenschaft, 3. bewegende Kraft, 4. Gemeinsamkeit, 5. Unterschiedenheit, 6. Inhärenz. Die drei ersten Kategorien sind ohne weiteres klar. Die vierte entspricht unserem Genusbegriff, gilt aber nicht für eine Abstraktion, sondern als ein Etwas, das den Dingen anhaftet, in denen es erkannt wird. Unter Unterschiedenheit (viśeṣa) verstand man ursprünglich das, wodurch sich ein Gegenstand von einem anderen unterscheidet; im vollendeten System bezeichnet aber Vischescha das principium individuationis, das, wodurch zum Beispiel zwei absolut gleiche Atome als zwei Individuen erkannt werden. Durch Untersuchung des Gemeinsamen und Unterscheidenden wird das Wesen der Dinge erkannt; von dem vaiśeṣika dharma (differentia specifica) hat das System wahrscheinlich seinen Namen erhalten. Inhärenz endlich ist das Verhältnis, das einerseits zwischen Eigenschaften und Kräften und anderseits den Substanzen, zwischen dem Genus und den Individuen, zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht.

Ich bespreche etwas eingehender die beiden ersten Kategorien, um von dem Inhalt des Systems, den sich auch, von Einzelheiten abgesehen, der Nyaya zu eigen gemacht hat, einen ungefähren Begriff zu geben. Substanz (dravya) ist das Substrat der Eigenschaften. Es gibt neun Substanzen: 1. Erde, 2. Wasser, 3. Feuer, 4. Wind, 5. Luft, 6. Zeit, 7. Raum, 8. Seele, 9. innerer Sinn. 1 bis 4 bestehen aus Atomen, 5 bis 8 sind unendlich große, einheitliche Substanzen, und der innere Sinn ist je ein Atom für jede einzelne Seele. Die fünf ersten, die Elemente, sind die materiellen, die übrigen immaterielle Substanzen. Daß auch Raum und Zeit unter letztere gezählt werden, liegt im Substanzbegriff; denn sie sind die Substrate für die Eigenschaften nah und fern beziehungsweise jung und alt. Eigentümlich ist die Atomtheorie. Die Dinge sind nämlich nicht direkt aus Atomen zusammengesetzt, sondern zwei Atome treten zu einem Binar, zwei Binare zu einem Trinar zusammen; erst letzteres hat Größe, die beiden ersteren dagegen Kleinheit. Groß und klein gelten den Indern nicht als graduell, sondern als generell verschieden. So ist man von dem Begriff des unendlich Kleinen zur Annahme von Atomen gelangt, nicht durch physikalische Überlegungen wie die Alten. Die Elemente haben je ihre charakteristischen Eigenschaften, die schon ihren Atomen anhaften und in allen außer der Erde unveränderlich sind; in der Erde können sie durch Erhitzen oder Glühen verändert beziehungsweise neue hervorgebracht werden. Eigenschaft der Luft ist der Schall. Doch ist er immer nur an dem Punkte vorhanden, wo er entsteht, und zwar für drei Augenblicke; dann geht er zugrunde, hat aber neben sich oder rundum neue Schalle erzeugt, die sich wie eine Welle fortpflanzen und so zu unserem Ohr gelangen. Die Sinnesorgane bestehen nämlich aus demjenigen Element, dessen Eigenschaft sie wahrnehmen. So ist der Gesichtsinn eine Feuerpartikel, die in der Pupille ihren Sitz hat und mit unendlicher Geschwindigkeit zu dem wahrzunehmenden Gegenstand hineilt; durch Vermittlung des inneren Sinnes teilt sie der Seele die Wahrnehmung mit. So ist das Gehör die im Gehörgang eingeschlossene Luft und nimmt den in dieser entstehenden Schall wahr.

Die Seelen sind unendlich an Zahl, und jede füllt den unendlichen Raum aus. Eigenschaft der Seele ist Wissen, Erkennen oder Denken. Mit dieser Eigenschaft der Seele verhält es sich ähnlich wie mit dem Schall als Eigenschaft der Luft. Auch der Gedanke besteht nur für drei Momente und muß dann neu entstehen oder geht zugrunde, eventuell mit Zurücklassung eines Eindrucks, der unter gewissen Bedingungen einen Gedanken, die Erinnerung, hervorruft. Außer

Abb. 94. Tanzender Rischi. Holz. Südindien. Zeit ungewiß.

Wissen und Eindruck sind Lust und Leid, Wünschen und Hassen, Verdienst und Sünde sowie Energie Eigenschaften der Seele, die in ihr ebenso durch Vermittlung des inneren Sinnes hervorgebracht werden. Das praktische Ziel der Philosophie ist die Erlösung, die durch die richtige Erkenntnis herbeigeführt wird. Sie besteht in der endgültigen Vernichtung des Leides, welche die Vernichtung der übrigen Eigenschaften der Seele zur Voraussetzung hat, da sie direkt oder indirekt bei der Entstehung des Leides in der Seele ursächlich beteiligt sind. Die Erlösung ist aber auch nicht ein Zustand der Glückseligkeit oder höchsten Wonne: denn auch die „Lust" muß vernichtet sein, weil sie stets mit Leid Hand in Hand geht. Die befreite Seele ist also gänzlich ohne Eigenschaften, die Seele rein als Substanz! Diese Auffassung der Befreiung als eines ungeistigen Zustandes der Seele hat den Vaischeschika den Spottnamen „Halbbuddhisten" eingetragen, ebenso wie die Vedantisten von Schankaras Schule als „verkappte Buddhisten" verhöhnt werden.

Außer dem, was im vorhergehenden mitgeteilt worden ist, enthält das Sutra noch manche andere Gegenstände, deren Besprechung indessen zu weit führen würde. Hervorgehoben seien bloß die hier zuerst hervortretenden erkenntnistheoretischen Untersuchungen; die Lehre vom Schluß ist schon weit gediehen. Da aber dieser Gegenstand besonders ausführlich im Nyaya behandelt wird, so findet unser Bericht bei diesem, zu dem wir jetzt übergehen, seine passende Stelle.

Der Nyaya ist ein Zweig derjenigen Philosophenschule, aus der auch das Vaischeschika hervorgegangen war. Später als dieses, wahrscheinlich im dritten Jahrhundert nach Christus, ist er in dem Nyayasutra auf eine feste Form gebracht worden. Das Sutra wird dem Akṣapāda aus dem Gotamageschlecht zugeschrieben. Der alte Kommentar ist wahrscheinlich vor 450 nach Christus von Paksilasvāmin aus dem Vatsyayanageschlecht verfaßt. Er sowie der Verfasser des Sutra gehen gewöhnlich unter ihrem Sippennamen. Der Kommentar wurde von Dignāga, dem Aristoteles der buddhistischen Welt (etwa um oder nach 550 nach Christus), scharf kritisiert. Uddyotakara aus dem Bhāradvājageschlechte (gegen 600 nach Christus) verteidigte es gegen diese Angriffe in dem Nyāyavarttika, einem Kommentar zu jenem Kommentar. Gegen ihn trat der große buddhistische Philosoph Dharmakirti (gegen 650 nach Christus) auf, und schließlich brachte der universalste brahmanische Philosoph Vācaspatimisra (gegen 850 nach Christus) diese Entwicklung zum Abschluß. Aus diesen Angaben kann man entnehmen, welchen Einfluß die buddhistische Philosophie auf die Entwicklung des Nyaya ausgeübt hat.

Der Schwerpunkt des Nyaya liegt in der Erkenntnistheorie und Dialektik: doch gibt auch er sich als eine Erlösungslehre, wobei vorausgesetzt werden muß, daß der nach der höchsten

Wahrheit Suchende sie nur unter steter Auseinandersetzung mit andersdenkenden Gegnern erreicht. Die metaphysischen und ethischen Vorstellungen sind die des Vaischeschika, werden aber nicht systematisch im Sutra gelehrt, sondern in der Hauptsache vom dialektischen Gesichtspunkte eingehend erörtert. Der Nyaya beginnt mit der Aufstellung von sechzehn padartha, worunter aber nicht eigentliche Kategorien verstanden werden, sondern Begriffe von Gegenständen, deren richtige Erkenntnis schrittweise zum Ziele, der Erlösung, führen. Statt diese Gegenstände alle der Reihe nach zu erörtern, fasse ich nur jene zusammen, welche die Erkenntnislehre und Logik enthalten.

Der Nyaya erkennt vier Arten von Mitteln richtiger Erkenntnis an. Das erste ist die Wahrnehmung, über deren Wesen schon oben beim Vaischeschika gehandelt wurde. Das zweite ist der Schluß (anumāna). Der indische Schluß ist fünfgliedrig, nicht dreigliedrig wie der Aristotelische: er soll nämlich nur die geeignetste Form sein, in der einem andern ein selbstgemachter Schluß vorgetragen werden kann. Das Schulbeispiel wird das deutlich machen: es lautet: 1. Auf dem Berge brennt es, 2. weil dort Rauch ist; 3. wo es raucht, da brennt es wie in der Küche: 4. auf dem Berge ist es ebenso, 5. darum brennt es auf ihm. Worauf es aber beim Schluß ankommt, das ergab die Analyse der drei wichtigsten Begriffe: a) das Subjekt des Schlusses, b) der Grund, c) die Folge. Zwischen Grund und Folge muß ein natürliches Verhältnis derart bestehen, daß ersterer von letzterer stets (im logischen Sinne) begleitet ist (vyāpti): dies Verhältnis ist im Aristotelischen Obersatz ausgesprochen. Ferner muß der Grund wirklich Attribut des Subjektes des Schlusses sein: das besagt der Aristotelische Mittelsatz.

Aber der indische Schluß soll nicht nur formale, sondern auch materielle Richtigkeit haben. Daraus ergeben sich zwei weitere Forderungen, von denen die Richtigkeit des Obersatzes abhängt. Nennen wir Beispiele jener Fälle, in denen die Folge tatsächlich vorhanden ist, und Gegenbeispiele jene, wo sie fehlt, so muß der Grund in allen Beispielen vorhanden sein und in den Gegenbeispielen fehlen. Wenn eine oder mehrere der für die Richtigkeit des Grundes angeführten drei Bedingungen nicht erfüllt sind oder die Unrichtigkeit der Behauptung schon durch einen gültigen Schluß oder ein anderes Erkenntnismittel feststeht, dann ist es kein Grund, sondern ein Scheingrund (hetvābhāsa) und ergibt einen Fehlschluß, von denen es nach dem Nyaya fünf Arten gibt. Dies sind die Grundzüge der Logik, die von

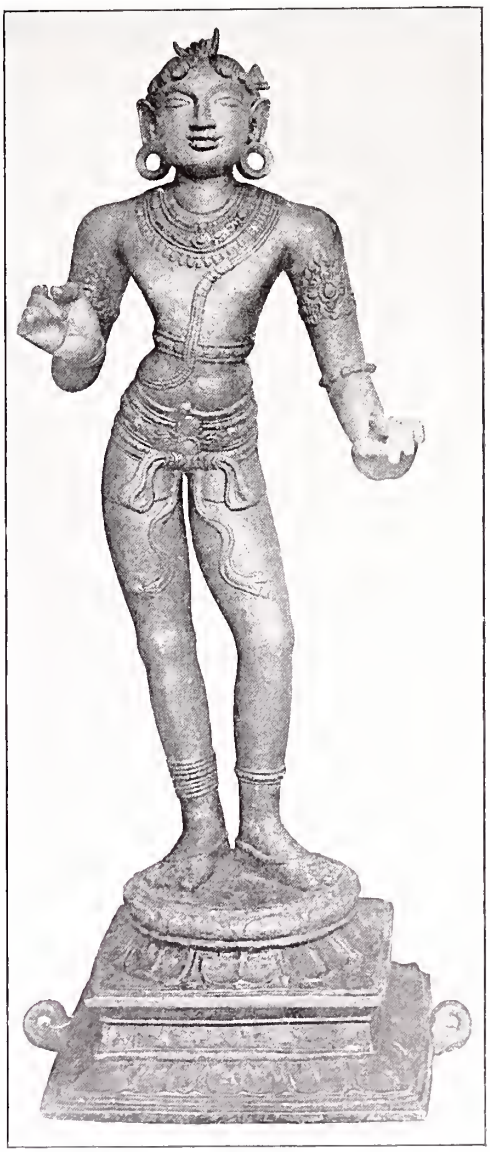


Abb. 95. Sundara-murti Svami, Apostel und Dichter des Schiva. Bronze aus Ceylon. Elftes bis dreizehntes Jahrhundert nach Christus.

den Indern der verschiedensten Schulen mit großem Scharfsinn bis in ihre letzten Konsequenzen untersucht wurden.

Das dritte Erkenntnismittel ist von ganz untergeordneter Bedeutung und kann füglich hier übergangen werden. Dagegen müssen einige Worte über das vierte, das glaubwürdige Zeugnis, gesagt werden. Damit ist in erster Linie, aber nicht ausschließlich, die Offenbarung gemeint. Da ein Zeugnis immer in Sätzen ausgesprochen wird, so schlossen sich an dieses Kapitel sprachliche Untersuchungen an über die Entstehung der Wörter, ihre Bedeutungen und deren Verhältnis zum Worte, eine philosophische Satzlehre und dergleichen, worüber sie in fortwährenden Kontroversen mit den Mimamsaka gestanden haben.

Ich muß mir versagen, auf andere im Nyaya erörterte Fragen einzugehen bis auf eine: ob es eine höchste Gottheit, Ischvara, gebe. Im Vaischeschikasutra wird der Ischvara noch nicht erwähnt, sondern dort wird nur die unendliche Vielheit der ihrer Natur nach gleichen Seelen anerkannt. Das Nyayasutra aber lehrt, daß die Welt durch den Ischvara geschaffen ist, nicht aus dem Nichts: denn die anderen Seelen, vor denen er sich durch Allwissenheit und Allmacht auszeichnet, sowie die Atome und übrigen Substanzen sind ebenso wie er ewig, ohne Anfang und Ende. Der Ischvara ist also der Lenker der Welt, aber auch des Schicksals, insofern er dem Karma der einzelnen seine Wirkungsweise bestimmt. Diese Ideen werden im Sutra angedeutet, im Kommentar knapp ausgesprochen und im Varttika weiter ausgeführt. In letzterem findet sich auch zuerst ein Beweis vom Dasein Gottes, natürlich in theistischem Sinne, der dann weiter von Vacaspatimisra schärfer formuliert worden ist und bei den späteren Theisten stereotyp wiederkehrt.

Denselben Gegenstand hat Udayana (gegen 980 nach Christus), der berühmte Nyaya- und Vaischeschikaphilosoph — denn diese beiden Systeme gingen zuweilen bis zur Verschmelzung ineinander über — in einem berühmten Werke „Die Handvoll Blumen“ behandelt, worin er die Grundsätze aller anderen Systeme widerlegt und zuletzt fünf Beweise für das Dasein Gottes aufstellt. Der letzte originelle Nyayaschriftsteller war Gangeśa (etwa zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts), der den Lehrsätzen dieser Philosophie ihren endgültigen Ausdruck gegeben hat. An sein Werk schließt sich eine umfangreiche Kommentatorenliteratur an; der Lehrstoff wurde in elementarer Form in verschiedenen Kompendien dargestellt, zu denen zahlreiche Kommentare und Hyperkommentare geschrieben wurden. Diese literarische Tätigkeit, fast ausschließlich in Sanskrit, reicht bis an die Jetztzeit.

In jüngster Zeit ist auch die abendländische Philosophie und ihre Geschichte den akademisch gebildeten Indern bekannt und näher gebracht worden, ohne daß sie dadurch bisher zum Bruch mit ihrer oder zur Entwicklung einer neuen Philosophie geführt worden wären. Immer noch bewahren die Grundgedanken der Upanischaden, des Sankhya und Yoga, die man mit den Ideen unserer großen Philosophen vergleicht oder gegen sie verteidigt, ihre jahrtausendelang behauptete Herrschaft über den indischen Geist.

Literatur: Paul Deussen, „Allgemeine Geschichte der Philosophie“, 1. Band, 2. und 3. Abteilung, Leipzig 1907, 1908. — Derselbe, „Das System des Vedanta“, ebenda 1906. — Richard Garbe, „Die Sankhya-Philosophie“, Leipzig 1917. — Derselbe, „Sankhya und Yoga“, im „Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde“, 3. Band, 4. Heft, Straßburg 1896. — H. Jacobi, „Die indische Logik“ in „Göttinger Nachrichten“ 1901. — A. Berriedale Keith, „The Karma-Mimamsa“, in „The Heritage of India Series“, London 1921. — Derselbe, „The Sankhya System“, ebenda. — Derselbe, „Indian Logic and Atomism, an exposition of the Nyaya and Vaisesika Systems“, Oxford 1921. — Surendranath Dasgupta, „The study of Patanjali“, Calcutta 1920. — Derselbe, „A History of Indian Philosophy“, Cambridge 1922. — Abhayakumar Guha, „Jivatman in the Brahma-Sutras“, Calcutta 1921.

Abb. 96. Die Höhlentempel von Ajanta. Nach einer Photographie von Frith & Co. Ltd.

Die indische Kunst

Von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart

In tropischer Fülle hat Indien wohl zu allen Zeiten große Denkmale hervorgebracht, und ein edler Trieb, zu bauen und zu verbildlichen, ist hier, man möchte meinen, wie aus einer eingeborenen Urform heraus immer aufs neue schöpferisch gewesen. Man darf die indische Kunst bis zur Eroberung des Landes durch die islamischen Herren, ja zum Teil darüber hinaus bis heute, als eine innere Einheit begreifen. Wie weit sie zurückreicht in die Tiefe der Zeiten, ist ungewiß; alle Anfänge sind verloren, da selbst auf der Höhe der Kultur dies Volk von einer Geschichtschreibung nichts wissen wollte, und die Bauwerke von Jahrhunderten, vielleicht von Jahrtausenden sind spurlos vom Erdboden verschwunden, da sie nur in vergänglichem Holz errichtet waren. Ein Grieche schildert Candraguptas Kaiserpalast (Ende des vierten Jahrhunderts vor Christus) herrlicher als die Hallen der Meder in Susa und Ekbatana. Aber erst mit seinem Enkel Aschoka (Mitte des dritten Jahrhunderts) wird indische Kunst für uns greifbar; es scheint, als habe er die ersten steinernen Male und Bauten errichtet. Bei diesen ist die Herkunft aus dem Holzbau noch deutlich, und es werden sich von hier aus fast alle späteren unendlich reichen Bildungen der indischen Baukunst durch eine Ableitung aus wenigen und ganz primitiven Grundformen wahrscheinlich erklären lassen.

Bildende Kunst ist dem Inder in erster Linie Dienerin der Religion, die Verherrlichung des Göttlichen ihre wichtigste Aufgabe, und mit einer Selbstentäußerung, die selbst die Baugesinnung

des christlichen Mittelalters übertrifft, sind hier immer wieder die ungeheuersten Bauten als Denkmäler des Glaubens emporgetürmt worden. So ist es zunächst, in den ersten Jahrhunderten unserer Kenntnis, etwa vom dritten Jahrhundert vor bis zum fünften Jahrhundert nach Christus, die Lehre Buddhas und seine Kirche, die auch die Baukunst beherrscht. An erster Stelle steht hier als einfachst gestaltete Form die hochragende Säule, die löwengekrönt als Inschriftmal des buddhistischen Herrschers in allen Bezirken seines Reichs errichtet wurde (Abb. 39). Aus dem alten Phallus und Götteridol entstanden, spielt sie auch später noch, sei es einzeln, sei es als Säulenring, in verschiedenen Kulten eine Rolle. Die zweite Urform des Bauens scheint die dörfliche Hütte, die auf Holzpfeilern ein dickes, im Kielbogen gewölbtes Strohdach trägt. Auf quadratischem Grundriß läuft es vierseitig in einem Scheitelpunkt zusammen (Grundform der Göttercella wie der Mönchszelle), oder es deckt als Satteldach eine längliche, vorne geöffnete Halle. Diese letzte ist ohne weiteres noch erkennbar in der Caitya, dem langen, apsidal geschlossenen Kultraum buddhistischer Klöster, so wie er in den Felsentempeln von Karli, Ajanta, Elura und anderen (Abb. 40, 41 und 63) vielfach erhalten ist. Im Äußern entwickelt sich hier eine reich mit Säulen und Skulpturen geschmückte Fassade, im Innern ein Raum, der an die christliche Basilika erinnert, während die Rippen des steilen Gewölbes die alte Holzkonstruktion, der Figurenschmuck und die Glockenform der Säulenkapitelle und -basen eine nahe Beziehung zu persischer Baukunst (Ruinen von Persepolis) unverkennbar verraten.

Abb. 97. Pattini, die Keuschheitsgöttin. Bronze aus Ceylon. Elftes (?) Jahrhundert.

Die dritte und wichtigste Grundform buddhistischer Bauten ist der Tumulus, das hügelähnliche, halbkugelförmige Mal, das wir allerdings in Indien nirgends als Grabmal, sondern als monumentalen Behälter heiliger Reliquien kennen: der Stupa oder Dagoba. Ein Aufbau mit vielfachem schirmförmigem Baldachin, dem alten Symbol der Herrschaft, bekrönt ihn, und seine Basis ist von einem deutlich die Holzformen noch verratenden Steinzaun umschlossen, der nach den vier Himmelsgegenden in reichen, skulpturübersponnenen Toren sich öffnet. So zeigen die Stupen von Barhut, von Santschi (Abb. 7) und Amaravati, aber auch von Pollonaruva auf Ceylon die frühe und einfache Gestaltung eines Baugedankens, der durch den Glauben an die magische Kraft der Reliquien zu immer größerer Monumentalität emporgesteigert wurde. Ihm verbanden sich die kosmologischen und symbolischen Ideen des späteren Mahayanabuddhismus, der in einem System konzentrischer Quadrate und Kreise nicht bloß die kosmische Ordnung der Erde, sondern zugleich das Gesetz der spirituellen Glaubenswelten und -kräfte zu bannen

meinte. Und auf solchen symbolisch-magischen Grundrissen entstanden dann, als der Buddhismus in Indien schon abgestorben war, an den Rändern und in den Kolonialgebieten der indischen Welt jene riesenhaft in vielen Terrassen aufgebauten und in Kuppeltürmen herrlich gipfelnden Denkmäler, die als die Tempel von Pagan (Abb. 42 und 55) oder Rangun in Birma, als die Pagoden von Siam, als der Borobudur von Java (Abb. 43 bis 46) bekannt sind. Mit wunderbarer Klarheit und Großartigkeit ist in diesen Werken der kosmische Baugedanke Form geworden; weithin eine Landschaft beherrschend, bietet sich nach allen vier Himmelsgegenden derselbe Anblick einer aufgebauten übersinnlichen Formenwelt, in der immer das Untere zum Höheren emporleitet und die kleineren umringenden Kuppeln in der obersten und größten ihren Gipfel und Mittelstern finden. Als riesenhafte Sinnbilder einer metaphysischen Weltordnung steigen diese Glaubensmale empor, und mit der höchsten Kunst sind aus einem jedesmal wieder andern Grundgefühl die Verhältnisse des Ganzen und der Glieder berechnet; mit unendlicher Feinheit ist der ganze Bau bis ins kleinste durchgebildet und überzogen mit bildhauerischem Schmuck an Ornament und Figur. Eine andere Form, Ausdruck derselben Konzeption, ist die eines nach oben sich verjüngenden zentralen Stockwerkturms. Sie ist in Indien fast nur durch den berühmten Bau von Buddhagaya (Abb. 47) noch vertreten und ist das Vorbild der chinesischen Pagode gewesen.

Abb. 98. Krischna als Knabe tanzend. Südindische Bronze. Elftes bis dreizehntes Jahrhundert nach Christus.

Die neuerstarkte und umgeformte alte Götterlehre der Brahmanen verdrängte schon um die Mitte des ersten Jahrtausends nach Christus die häretische Erlösungslehre des Buddha aus Indien. Aus den veränderten Bedürfnissen des Kultus entstanden andere Formen des Bauens, wenn diese selber nicht wie die Religion, die sie schuf, auf viel ältere Urbilder der vorbuddhistischen Zeiten zurückgehen. Die Ratha von Mamallapuram (Abb. 48), im siebenten Jahrhundert aus riesigen Einzelfelsen herausgehauen, zeigen noch immer die Formen des Holzbaues. Eine im Äußern zweigeschossige, pfeilerumschlossene Halle erinnert erstaunlich an die buddhistische Caitya, ein Stockwerkbau über quadratischem Grundriß an die Beschreibungen der vielgeschossigen Buddhaklöster (Vihara), die sich aus Säulenhallen und Einzelzellen reichgegliedert emporbauten. Der aus dem lebenden Fels herausgehauene Tempelkomplex des Kailasa von Elura (achtes

Jahrhundert, Abb. 49) zeigt den Typus der Schiva- und Vischnutempel Südindiens bereits rein ausgeprägt und mit dem größten Schmuckreichtum durchgebildet. Durch einen Torbau betritt man den von einer Pfeilergalerie umschlossenen Hof und durchschreitet, der Längsachse folgend, die Reihe der aufeinanderfolgenden Hauptgebäude: die freistehende Halle des Nandibullen, danach die große Pfeilerhalle und ihr direkt angeschlossen das Allerheiligste mit dem Kultbild in der kleinen Cella. Auch im Aufbau führen die zwei- bis dreistockigen Gebäude auf diese als auf den Kern der Anlage hin, der durch einen turmähnlichen, pyramidenförmig oben sich verjüngenden und kuppelartig bekrönten Hauptbau bezeichnet wird. Und es findet sich endlich in dem großen Schivatempel von Tandschur (vollendet 1012) dies System, das durch mehrere Tortürme (Gopuram) endlich zur Vorhalle (Mantapam) und zur hochübertürmten Cella (Sikhara) hinführt, zur Größe und Einfalt des Monumentalen geklärt. Die steile Pyramide des Hauptbaues beherrscht hier weithin den Tempelbereich.

Die technischen Grundsätze dieses Bauens und Türmens von ungeheuren Steinmassen sind für ganz Indien die gleichen. Es wird in einfacher wagrechter Schichtung Lage über Lage gelegt, und so hält durch seine eigene Schwere das ganze Gebäude sich selber. Irgend eine kompliziertere statische Konstruktion wie der abendländische Gewölbebau ist unbekannt, und es werden auch Innenräume, ja scheinbare Kuppelräume in derselben einfachen Weise überdeckt. So bleibt auch im Äußern, so hoch diese Tempeltürme ansteigen mögen, die durchwaltende Horizontale immer deutlich betont und gewahrt. Indessen besteht hier ein Unterschied zwischen dem Stil des Südens und dem des nördlichen Indien. Der Süden baut in Stockwerken und pyramidisch ansteigend seine Türme in die Höhe; im Norden aber entstand ein Stil, der mit größerer Wucht und Gewalt das Ganze zusammenreißt und mit der Kraft des Organischen wie ungeheure Schößlinge die Tempeltürme zum Himmel emportreibt. Das Land Orissa hat vom siebenten bis zum dreizehnten Jahrhundert die vollkommensten dieser Werke hervorgebracht. Zu Bhubaneschvara

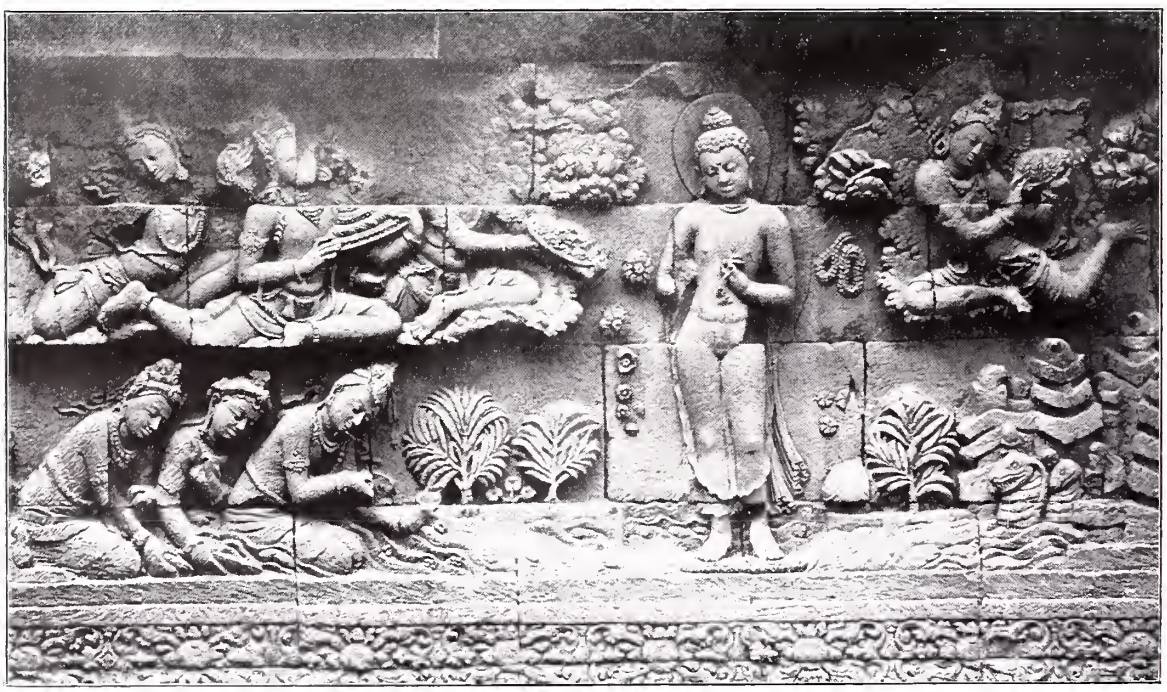


Abb. 99. Verehrung des Buddha. Relief vom Borobudur, Java. Neuntes Jahrhundert nach Christus.

zeigt der Lingarajatempel (Hauptbau neuntes Jahrhundert, Abb. 51) den mehrfach wiederholten einfachen Typus, der Rajaranitempel (zwölftes bis dreizehntes Jahrhundert, Abb. 56) die üppige, mit gedrängter Wucht schier überladene Entfaltung. Von dem wundervoll edlen Tempel des Vischnu als Sonnengott zu Konarak (dreizehntes Jahrhundert, Abb. 50) steht nur die Vorhalle (Jagamohan) noch aufrecht; das Vimana, der eigentliche Götterturm, ist zusammengefallen. Hier ist es aber wie bei manchen anderen Tempeln durch die an der Basis ausgemeißelten Räder noch deutlich, daß der ganze Bau nichts anderes als der in Stein gebannte Prunkwagen des Gottes sein soll, und vielleicht sind nach dem Vorbild der hochgetürmten Prozessionswagen der Götter diese Tempel zuerst entstanden zu denken. Der Schivatempel von Khajuraho (um 950 bis 1050, Abb. 52) zeigt endlich die größte und reinste Ausgestaltung des komplizierteren Typus. Vorhallen und Vimana sind mit immer neu ansetzender Steigerung zu einer erstaunlich überreichen Einheit zusammengeschlossen. Man erkennt hier deutlich ein Grundprinzip der ganzen indischen Baukunst, nämlich die fortgesetzte Wiederholung und Häufung der gleichen Grundelemente, das die Schwellung und Stufung des Unterbaus, die altarähnlichen Schreine der Götterbilder, die offenen Veranden, die kleinen Erkerzellen, die unendlich gestufte Horizontale des Pyramidendachs, die gekrümmten Rippen und den gewaltigen Knaufring der Türme kunstvoll verzehnfacht und verhundertfacht. Es ist dasselbe Stilmittel, das auch in der indischen Literatur immer wiederkehrt und einen merkwürdigen Eindruck von rauschhafter Fülle und tiefer Eindringlichkeit hinterläßt.

Abb. 100. Bodhisattva und Frauen am Lotusteich. Relief vom Borobudur, Java. Neuntes Jahrhundert.

Zu ihrer höchsten Entfaltung gediehen und erhalten ist diese brahmanische Baukunst wiederum nicht in Indien selber, sondern in der fernen Kolonie von Kambodscha, wo im Urwald die Tempel von Angkor eine monumentale Verbindung von Elementen des nördlichen und des südlichen Stils und zugleich die großartigste Plangestaltung auf kosmischer Grundlage, den herrlich abgestuften Aufbau schon auf weite Ferne verkünden (zehntes bis zwölftes Jahrhundert). Im Mutterlande selbst sind die sinnreichsten und durchdachtesten Anlagen von den geistig sehr hochstehenden Lenkern der Jainalehre errichtet worden. Sie haben, wie es scheint, nicht einen eigenen Stil geschaffen, sondern überall eklektisch die vorhandenen Möglichkeiten ausgebaut. Umso größer war ihr wählender und ordnender Geschmack und eine Baugesinnung, der noch mehr als sonst in Indien Bauen als das schönste und willkommenste Opfer an die Gottheit erschien. Ein kosmischer Gestirn- und Bergkult muß in ihre Lehre verflochten sein, und auf geheiligten Höhen in der Einsamkeit haben sie ganze Tempelstädte für die Geister ihrer Tirthankara und Heiligen errichtet. Ihre herrlichsten Tempel stehen im Nordwesten des Landes, auf dem Berge Abu (Abb. 53). Hier ist vor allem erstaunlich die unerhört reiche und klare Durchbildung eines Gesamtplanes für einen ganzen Baukomplex, der durch Torhallen zu einem rings mit einzelnen Kultzellen umschlossenen Hof führt, diesen selber mit Säulenhallen durchsetzt und schließlich in konsequenter Steigerung bis zum Allerheiligsten des Kultraums hinleitet. Diese Marmorhallen sind das Märchenhafteste an Schmuckreichtum und Einzeldurchbildung, was man sich denken kann; aber noch erstaunlicher ist die kristallene Klarheit der Disposition und das reine Raumgefühl, das, fast allein in Indien, hier überall durchwirkt. Es ist wahrscheinlich, daß eine Berührung mit islamischen Baugedanken und Einzelformen hier stattgefunden hat (die Haupttempel sind 1031 und 1230 vollendet); doch hat in der Endwirkung alles und jedes eine rein indische und in sich vollendete Schönheit behalten.

Abb. 101. Reliefragment vom Vischnutempel. Tjandi Prambanan, Java. Um 900 nach Christus.

Die Eroberung Indiens durch die Mohammedaner (seit 1000 nach Christus) mit ihren blutigen Kriegen und Verheerungen brachte die einheimische Kunst bis nahe zum Erlöschen. Erst seit dem sechzehnten Jahrhundert trat wieder eine gewisse Ruhe und Entfaltung ein, und es entstand am Hof der Moghulkaiser in Delhi eine Baukunst von Moscheen, Grabmälern und Schlössern, die den übernommenen persisch-islamischen Stil mit indischer gestaltender Phantasie zu wunderbar schönen und edlen Wirkungen verband. Allein wir beschränken uns hier auf das rein indische Schaffen selber. Da waren zahllose Götzentempel mit Feuer und Eisen verwüstet: das Bauen

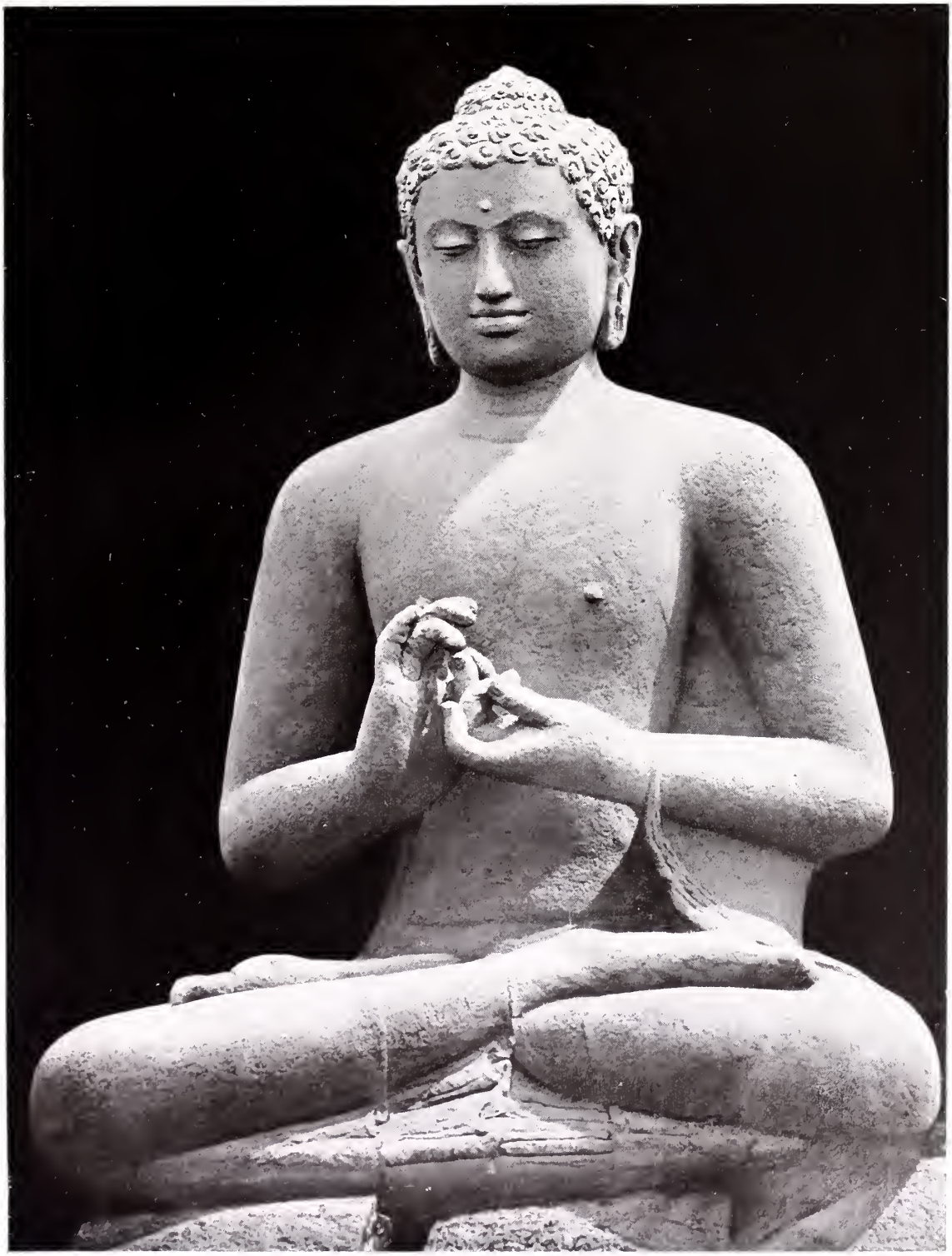


Abb. 102. Buddha von der höchsten Terrasse des Borobudur, Java. Neuntes Jahrhundert nach Christus.

ſelber hatte Jahrhunderte hindurch aufgehört, und erſt mit dem ſiebzehnten Jahrhundert entſtand beſonders im Süden wieder eine große Bautätigkeit, die die alten Schivatempel erneuerte und, an den früheren Stil anknüpfend, zu rieſenhaften Komplexen auszubauen begann. Hier wurde nun freilich die Klarheit und Einfalt der Anlage nicht mehr rein bewahrt wie in früheren Zeiten. Immer neue Tempelmauern ſchloſſen immer neue Bezirke von Gärten und heiligen Teichen (Abb. 62) um den inneren Kern; ein Urwald unendlicher Säulenhallen entwickelt ſich zum Markt, ja zum Nachtlager der Pilger. Prieſter, Diener und Tempelmädchen haben ihre Wohnungen im geheiligten Bereich, und halbwegs deutlich feſtgehalten wird nur die Mittelachſe, die durch Säulenwege, Tordurchgänge (Abb. 59), Galerien und Vorhallen zum innerſten Kultraum, zur Cella des Gottes führt. Eine dumpfe, ſinnliche Häufung baulicher Glieder iſt das Kennzeichen dieſer Räume, die freilich durch den Gegenſatz von Licht und Dunkel oft einen geheimnisvollen Zauber erhält, und im Freien entfalten ſich aus dem Zuſammenwirken von ſtreng umſchloſſenen Teichen, Marmorſtufen, Säulengängen und höher aufſteigenden Bauten oft wunderbare, man möchte ſagen faſt landſchaftliche Schönheiten. Nur die architektoniſche Unterordnung des Unweſentlichen unter die zentralen Motive iſt verloren; ſelten beherrſcht noch der innere Tempelturm die Anlage, und am ſtärkſten wirken die breitgelagerten, in der Mitte der Außenmauern aufſteigenden Tortürme (Gopuram) über Nähe und Ferne. Gerade in ihnen ſcheint alles aufgeboten und dargeſtellt, was an wilder Bauphantaſie und Geſtaltungsraſerei lebendig war. Wie ungeheure, zum Himmel ſteigende Schreine ſind ſie über und über bedeckt nicht nur mit baulicher Einzelform, ſondern mit einem Übermaß plaſtiſchen Figurenſchmucks, der hier wie in einer wilden Orgie des ſinnlichſten Barocks ſich austobt. Die Tempel von Schrirangam (Abb. 57), Tſchillambaram (Abb. 58), Rameſchvaram (Abb. 61) und der große Tempel des Nayaks Tirumulai (Abb. 60) in Madurā ſind Beiſpiele dieſer letzten überreifen Entfaltung indiſcher Kunſt. Die bauliche Phantaſie und die maleriſchen Wirkungen des europäiſchen Barocks ſind hier noch weit übertroffen.

Abb. 103. Buddha Amitabha. Tjandi Mendoet, Java. Neuntes Jahrhundert nach Chriſtus.

Die abendländische Baukunst hat in der Gestaltung großer Innenräume ihre höchsten Vorstellungen verwirklicht. Für den Inder ist der Innenraum nebensächlich und kommt erst in zweiter oder dritter Linie; er gestaltet den Tempel als Denkmal, als Monument, das nach außen sich ganz entfaltet. Die metaphysische Dimension des Raumes fehle, hat ein geistvoller Beobachter gemeint; alles Innere sei restlos gleichsam nach außen gestülpt. Hier aber entwirkt sich nun ein Rausch des Gestaltens, der wie aus tropischer Urkraft der Erde und der aufschießenden Pflanzenwälder Gebilde emportreibt, die, zugleich in ihrer Masse groß und mächtig zusammengehalten, weit in die Ferne zeugen, und in denen zugleich eine erfinderische Phantasie und Üppigkeit der Einzelform, ein beinahe systematisches Überquellen plastischer Schöpferkraft ganz unerhört sich auslebt. Es ist mehr eine ins Riesenhafte getriebene Plastik als Architektur. Und es spricht so in Bauwerken unerschöpflich eine Begeisterung des Schaffens und Formengestaltens sich aus, die gar keine Schwierigkeit und kein zu großes Opfer kennt, denn es ist ja ein ganzes Volk, dem dieses Auftürmen von Tempeln, dieses Überkleiden, maßlos, mit Ornament und Figur, heiligsten Gottesdienst, vollkommenste Selbstentäußerung, ewig bleibendes Opfer bedeutet. Und es tritt in vielen Werken ein Sinn und eine tiefe Weisheit der Leitung hinzu, die in monumentaler Einfalt und Größe der Plangestaltung sich ausspricht. Endlich ist eben das, was bei uns längst erstorben scheint, in der Anonymität des indischen Kunstschaffens bis heute erhalten geblieben: eine bildnerische Phantasie der Gestaltung, die, in alten Traditionen gebunden, doch jedes einzelne Glied des Bauwerks als ein Lebendiges organisch erfühlt und aus dem Gefühl seines Eigenlebens und seiner Bezogenheit auf ein Ganzes immer neue schwellende, wuchernde, pulsende plastische Formen erzeugt. Noch hat kein Rationalismus diese Kunst mechanisiert.

Abb. 104. Trailokya-Vijaya. Bronze aus Djokdjakarta, Java. Elftes bis dreizehntes Jahrhundert nach Christus.

Es ist nicht zu verwundern, daß Indien eine große und üppige Plastik hervorgebracht hat. Auch hier sind die Anfänge der Kunst verloren; auch hier wird ihre erste Phase vom Buddhismus beherrscht. Der Skulpturenschmuck der Denksäulen des Aschoka (Abb. 64 und 65) und der Stupatore von Barhut und Santschi (drittes bis erstes Jahrhundert vor Christus,

Abb. 66) beweist, daß dieser Steinbildnerei eine reichentwickelte Kunst der Holzschnitzer voranging. Schon hier werden einzelne Bauglieder wie die Tore ganz überzogen und aufgelöst in plastische Durchformung, und wenn die im Relief dargestellten Szenen in ihrer Häufung kleiner Figuren vielfach noch überladen und primitiv erscheinen, so überrascht in den mehr ornamentalen Teilen eine Phantasie, die unbefangen aus dem Vollen natürlicher Beobachtung schöpft, überrascht in landschaftlicher Szenerie von Bäumen und Hütten und ganz besonders in den Tieren, den Rossen und Elefanten, Löwen und Pfauen eine frische und natürliche Kraft der Gestaltung, die endlich in einzelnen Frauengestalten, wie den Yakschini von Santschi (Abb. 67), eine wundervolle Verbindung von Sinnlichkeit des Schauens, Einfalt der Formung und Schönheit ornamentaler Fügung entfaltet. In der Marmorbekleidung des Stupa von Amaravati (um 200 nach Christus, Abb. 69), der ganz mit Reliefen überspannen war, ist dies alles schon in eine Unendlichkeit zierlichster Gliederung, in ein kleingewelltes Meer flutender Leiber aufgelöst, und in Mathura (Abb. 68) erscheinen schon Nymphen von einer Weichheit der Körpermodellierung und im Zusammenhang ganz malerisch gesehener Bäume und Gewächse, daß aus solchen Resten die Spur einer großen schöpferischen Kunstentwicklung noch deutlich erkennbar herüberleuchtet.

Abb. 105. Ganescha aus Kediri, Java. 1239 nach Christus.

Diese älteste uns erkennbare Kunst hat noch keine Darstellung des Erleuchteten, des Buddha. Sie drückt das Geistige durch Symbole, das Rad und den Dreizack, den heiligen Stupa und den heiligen Baum aus und läßt ihm so durch die Scharen der Tiere, der Menschen und der Götter Verehrung darbringen. Dies entspricht der älteren Lehre des Hinayana, die den Erlöser noch nicht vergöttlicht hat. Aber schon in Amaravati begegnet die Gestalt des Buddha, und zwar genau in der Form, in der sie bald die ganze östliche Welt als das höchste Gleichnis des Göttlichen sich untertan gemacht hat: in frontaler Ruhe mit untergeschlagenen Beinen sitzend und mit der Geste der Hand die besondere Situation bezeichnend. Man hat gemeint, diese Buddhagestaltung sei eine Schöpfung griechischer Kunst. Tatsächlich ist in den Jahrhunderten nach Christus die hellenistisch-römische Provinzialplastik bis in das nordindische Grenzland Gandhara vorgedrungen und hat dort eine große Fülle von Darstellungen des Buddha und anderer Gestalten, besonders der Bodhi-

sattva angeregt (Abb. 70 und 71). Bei aller Übernahme einzelner Stand- und Bewegungsmotive, Faltenführungen, ja Kopf- und Gesichtstypen ist es aber doch sehr unwahrscheinlich, daß die Bildung des plastischen Urtypus selber nicht eine indische wäre. Denn es ist gerade der antike Kanon der Körperschönheit und Statik eben das, was auch in Gandhara im Grunde nicht verstanden wurde. Was aber als Resultat übernommen und erreicht ist, das ist ein merkwürdig intensiver Naturalismus der Auffassung und der Einzelform (vergleiche den Gautama als Büßer, Abb. 72) und eine erstaunliche Weichheit der Modellierung, deren höhere Absicht die Lebendigkeit des seelischen Ausdrucks ist. Ganz aber fehlt dieser Mischkunst die reiche und üppige Melodie der Figurenbewegung, die für die eingeborene Plastik überall bezeichnend ist. Diese ganze Gandharakunst scheint im großen indischen Zusammenhang doch nur eine provinzielle Episode und ohne nachhaltige Wirkung geblieben zu sein.

Die Gestalt des sitzenden Buddha wie die des stehenden Erlösers ist in ihrer Symbol gewordenen einfachen Klarheit eine der ganz großen und weltgeschichtlichen Konzeptionen religiöser Kunst. Sie ist eine indische Schöpfung der Jahrhunderte um Christi Geburt, wenn sie in ihren Vorbildern nicht noch wesentlich tiefer zurückführt. Ihr menschliches Urbild ist der indische Yogin, der in vollkommener Körperruhe und Sammlung sich ganz auf sein inneres Schauen konzentriert, und diesem Bilde verband sich die uralte Vorstellung vom Mahapurischa oder Cakravartin, dem Erdgebieter und Erderlöser, dessen vollkommener Körper die zweiunddreißig großen und die achtzig kleinen Merkmale seiner Bestimmung aufweist. So wurde nun der Buddha gebildet als ein höchstes Wesen von abgeglichener Menschenschönheit, zugleich aber in einer vollendeten, in sich beschlossenen Ruhe der Haltung, welche die innere Ruhe dessen, der die Welt überwunden hat, anzeigt. Die eingeschlagenen Beine bilden die breite und klare Grundlage des aufrechten Körpers, der sich im Dreieck emporbaut; die Hände sind in den verschiedenen Gesten, den Mudra, die wenige bestimmte Bedeutungen (der Versenkung, des Lehrens, der Ermutigung, der Anrufung) typisch anzeigen, lebendig bewegt, und über allem thront, vom Nimbus

Abb. 106. Vischnu auf Garuda. Museum Modjokerto, Java. Zwölftes bis dreizehntes Jahrhundert nach Christus.

Abb. 107. Galerie der Götter und der Hölle. Relief in Angkor-Vat. Zwölftes Jahrhundert.

Abb. 108. Kampf der Götter gegen die Riesen. Relief in Angkor-Vat. Zwölftes Jahrhundert.

umgeben, das regelmäßige ſtille Antlitz, das mit ſeinen geſenkten Wimpern und ſeinem leis lächelnden Munde den vollkommenſten inneren Frieden ausdrückt. Unendliche Möglichkeiten des beſonderen Gefühls und Ausdrucks, von der geſtrafftеſten Erhabenheit bis zum mildeſten Niederneigen, ſind in dieſem indiſchen Urtypus des erlöſten göttlichen Seins im Lauf der Jahrhunderte verbildlicht worden, und es hat die buddhiſtiſche Lehre ſelber, nachdem ſie dieſe Gottmenſchengeſtalt erſchaffen, gar bald ihre große Umgeſtaltung von einer individuellen und gemeindlichen Erlöſungspraxis zu einem kultiſch-religiöſen Bilder- und Götterdienſt erfahren. Und in dieſer Geſtalt, mit ihren Buddhabildern hat ſie die öſtliche Welt erobert. Gar bald auch wurde nicht mehr der hiſtoriſche Gautama Buddha allein, ſondern die Buddha aller Zeiten, ja die Buddha der ſpirituellen Welten wurden dargeſtellt: in der Aufſtellung und Verehrung ihres vertauſendfachten Bildes wurde Gewähr der Erlöſung und Segen erhofft. Neben die Buddha traten die Bodhiſattva, Heilande und Mittler der irdiſchen Welt, auch ſie dem Erlöſten ähnlich, doch in bewegterer Haltung, in reicherer Gewandung und beladen mit fürſtlichem Schmuck der Erde näher verhaftet, und hinzu trat ein ganzes Heer von Genien, Dämonen und Göttern des alten indiſchen Glaubens, nun aber dem Buddha und ſeiner Geiſteswelt untertan und eingeordnet. So entſtanden dann alle die beſonderen Typen und Abzeichen der reichen buddhiſtiſchen Ikonographie aus einem Kirchenſyſtem, das bald mehr den myſtiſch-philoſophiſchen Abſtraktionen, bald wieder einem volkstümlichen Zauber- und Wunderglauben ſich zugewandt hat.

Abb. 109. Stehender Buddha. Bronze aus Siam. Siebzehntes bis achtzehntes Jahrhundert.

Daß der plaſtiſche Urtypus des Buddhabildes abſtrakt als Sinnbild und nicht etwa naturaliſtiſch entſtanden war, ergibt am klarſten der Vergleich des Büßerbuddha von Gandhara (Abb. 72), des wirklichen Yogin und des ſitzenden Buddha von Toluvila auf Ceylon (Abb. 73). Nur der letzte hat die klare Ruhe und Einfalt des künſtleriſchen Typus. Seine Entſtehungszeit iſt nicht gewiß, doch kann er wohl gleichzeitig mit den Gandharaſkulpturen ſein. Erſt etwa vom fünften Jahrhundert ab läßt ſich dann die Entwicklung der indiſchen Plaſtik deutlicher erkennen. Als die Guptakönige einen großen Teil Indiens unter ihrer Herrſchaft vereinigten, begann ihre größte Epoche: es war die Zeit der höchſten Kultur, in der auch die Dichtung, in der Kalidaſa blühte. Damals entſtanden die ſchönſten der Felſentempel von Ajanta (Abb. 96), und es wurde eine Plaſtik (Abb. 74) geſchaffen, die im Relief wie in der Einzelfigur eine keuſche Strenge und Einfachheit der Konzeption mit der höchſten Schärfe und gefühlteſten Fein-

heit der Durchbildung verbindet. Beispiele dieser Kunst auf der höchsten Stufe eines archaischen oder auch dem ersten Anfang des großen klassischen Stils sind der stehende Buddha von Mathura (Abb. 76), der sitzende Buddha von Sarnath (Abb. 77) und, etwas reifer und später vielleicht, der Torso eines Bodhisattva (Abb. 78), der in Santschi gefunden worden ist. Die buddhistische Kunst hat in ihrem Mutterlande diesen herrlichen Gestalten nichts Ebenbürtiges mehr zur Seite gestellt und keine große Entwicklung mehr folgen lassen, denn um eben diese Zeit wurde der Glaube selbst immer mehr von dem neu sich entfaltenden Brahmanentum zurückgedrängt.

Die Weiterbildung der indischen Kunst steht im Zeichen Schivas und Vischnus. Neben den buddhistischen Felsentempeln und in ähnlicher Disposition wie sie entstanden die halbdunklen, skulpturengeschmückten Hallen der Hindugötter zu Badami, Elura (Abb. 63 und 79) und Elefanta (Abb. 81), und immer reicher mit Plastik überhäuft wuchsen ihre großen Tempeltürme empor. Hier nun konnte sich die indische Lust an vielfach und lässig bewegten, weichen und schlangenhaften Menschenleibern in schöner Fülle genugtun. Ein gewisser Adel der Einfachheit, ja des Zagenden liegt noch über den Vischnureliefen von Deogarh (um 500, Abb. 75), doch auch schon eine Fülle und eine Kühnheit, in der alles Künftige geborgen liegt. Die Skulpturen von Badami (sechstes Jahrhundert) sind noch etwas steif und gebunden. In der Ravanahöhle von Elura (sechstes bis siebentes Jahrhundert) regen sich wilder und mächtiger schon die tanzenden Götter.

Abb. 110. Naga-Buddha (?) aus Angkor, Kambodscha. Zwölftes Jahrhundert.

Aber der ganze Sinnenrausch dieses schivaitischen Pantheons, das in vielarmigen, vielköpfigen Leibern ungeheuer sich ausspricht, feiert im achten Jahrhundert seinen Triumph im Kailasatempel von Elura, wo aus nächtigem Dunkel Ravana (Abb. 82) sich heraushebt, während über ihm die herrliche Gruppe von Schiva und Parvati in mildem Dämmer voller Sanftmut unter Genien thront und an den Pfeilern Liebespaare sich stürmisch umschlingen, ein Werk von einem ganz zauberhaften Reichtum und Ausgleich unendlicher Bewegung. Und noch gewaltiger, erhabener in seiner Göttlichkeit ist das dreifache Antlitz des Schiva im Grunde der Säulenhöhle von Elefanta (achtes bis neuntes Jahrhundert, Abb. 84), von den einfach großen Gestalten der Welten- und Tempelwächter (Abb. 83) kosmisch umschirmt. Die Spannweite dieser Kunst reicht von der milden Sinnenfreude der gelagerten Mutter Krischnas (Anfang des sechsten Jahrhunderts, Abb. 86) bis zu der rasenden Schreckensbewegung des Bhairava (Abb. 85) und der Kali (um 700); aber sie kehrt auch wieder zurück in dem dreifachen Schiva bis zur vollendeten Größe zeitloser Majestät. Jedenfalls hat die indische Plastik in diesen Jahrhunderten ihre höchste Höhe erreicht.

Abb. 111. Radscha im Kreise seiner Frauen. Aus einem Fresko in Ajanta. Viertes bis fünftes Jahrhundert nach Christus.

Neben diesen Werken, die eine einheitliche und klare Entwicklung erkennen lassen, stehen in dem weiten Lande verstreut und vereinzelt manche andere, die sich weniger leicht in einen deutlichen Zusammenhang einfügen lassen. Unendlich viel ist ja verloren, und man hat über die einzelnen Lokalschulen und über die Stärke des traditionellen Elements in diesen noch viel zu wenig Kenntnis. So wurden ganze Felsenwände hier und dort mit großen religiösen Reliefen als weithin wirkende Denkmale ausgemeißelt. Die große Anbetung des Vischnu in seiner Inkarnation mit dem Eberhaupt an dem Felsen von Udayagiri (Abb. 89) ist ein frühes und mächtiges Beispiel, das um 400 angesetzt wird. Noch interessanter und lebendiger ist das riesige Relief von Mamallapuram (achtes Jahrhundert, Abb. 91) mit der Herabkunft der Ganga (oder Arjunas Buße?), wo Tiere (Abb. 90) und Dämonen und Götter in mächtigem Gewimmel rings um den einsamen Büßer den Stein überdecken, über dessen natürliche Spalte in den Regenzeiten das Wasser herabrauscht. Und es finden sich auch auf Ceylon Felsenreliefe mit so monumentalen Gestalten wie dem sagenhaften buddhistischen Heiligen Kapila (Abb. 93) bei Anuradhapura, wo uns die wilde Intensität dieser Büßergesinnung in einer ebenso freien wie großen und erhabenen Form entgegentritt. In der Datierung dieses Werks hat man zwischen Aschokas Zeit, zwischen dem fünften und dem zwölften Jahrhundert hin und her geschwankt. Und es verdienen unter den grandiosen Schöpfungen auch die Steinbilder der aufgeschirrten Zugtiere, der Elefanten und der Rosse eine Erwähnung, die den Wagentempel des Sonnengotts in Konarak gewaltig umstehen (dreizehntes Jahrhundert, Abb. 92).

Im allgemeinen ſcheint freilich, wenn wir europäiſche Maßſtäbe anlegen dürfen, mit der Wende des erſten Jahrtauſends in der indiſchen Plaſtik ein Stillſtand, ja eine rückläufige Bewegung einzuſetzen. Dies hängt auf der einen Seite mit der Macht der Tradition zuſammen. Grauen Urzeiten zugeſchrieben wurden die feſtgelegten Regeln und Zahlen für die Verhältniſſe der menſchlichen und beſonders natürlich der einzelnen göttlichen Geſtalten, ihre Kennzeichen, ihre Kleidung, ihr Schmuck, ihre Stellungen und Gebärden. Wo die Geſtaltungskraft nachließ, da mußten dieſe Schaſtra ſofort zum ſtarren Schema führen. Dazu kommt die kanoniſche Verehrung und Verewigung einer und derſelben Form des Kultbilds. Im Gegenſatz zu dem ſitzenden iſt beſonders der ſtehende Buddha ein Beiſpiel der traditionell verſteinten Wiederholung viel älterer Vorbilder, ſelbſt wo er noch immer ſo wuchtig erſcheint wie in Kekirava (Abb. 88). Die Jaina gar haben in der Darſtellung ihrer Tirthankara (Abb. 87) offenbar nichts anderes als das allgemeinſte Schema des ſtehenden nackten Mannes mit dem Verzicht auf jede individuelle Beſeelung verewigen wollen. Das hier abgebildete Beiſpiel iſt weitaus das beſte, weil altertümlichſte aller vorhandenen. Ähnlich erſtarren die Kultfiguren des Hindupantheons raſch zu immer ſteiferen Formeln. Auf der anderen Seite führte die Bildnerluſt, die ganze Tempel und Türme mit Figuren überzog, zwar nicht zu einer minder ſorgſamen Ausführung des einzelnen, aber doch zu einer Vernachläſſigung des künſtleriſchen Lebens der Einzelfigur. Die Figur wurde immer mehr aus der alten reliefmäßigen Gebundenheit zur Freifigur herausgeſtellt, und es wurde auf die Eindeutigkeit der Geſte alles Gewicht gelegt, gleichgültig ob der einſt ſo herrlich ſtrömende Zuſammenhang des Körpers verloren ging, die Glieder zu puppenhafter Steifheit und die Geſichter ſelber in einer hohlen Formelhaftigkeit erſtarrten. Eine ſolche Figurenwand kann wohl im ganzen einen verwirrenden und berauſchenden Eindruck machen: man ſpürt wohl Sinnlichkeit, ja Inbrunſt, aber die alte Beſeelung iſt ganz entflohen. Eine dem indiſchen Weſen innewohnende Gefahr: Erſtarrung des Geiſtigen zum Formalismus der Theorie,

Abb. 112. Stehender Buddha. Wandgemälde aus Ajanta. Um 350 nach Chriſtus.

Ausschweifung des Gefühls und der Hingebung zu öder Versinnlichung, beides ist der indischen Kunst zu deutlichem Verhängnis geworden.

Während aber die große Plastik schon in einem gewissen Niedergang begriffen scheint — oder ist uns nur aus dieser Zeit, nämlich aus den ersten Jahrhunderten nach 1000, nichts Großes erhalten? — sind, neben vereinzelten Holzplastiken (Abb. 94), aus Südindien und Ceylon stammend besonders eine Menge köstlich lebendiger Kleinbronzen bekannt geworden. In der Gestalt des tanzenden Krischna (Abb. 98), in der einfachen Gestalt der Keuschheitsgöttin (Abb. 97) waltet noch ganz der alte Sinn für die große und blühende Menschengestalt, in dem stehenden Affen (Abb. 6), in dem Schivaheiligen (Abb. 95) jene zarte Empfindung für den Fluß und die Modulation der Formenbewegung, jener frische Sinn für die feinen Reize des Wirklichen, der so echt indisch ist.

Die großen Werke indischer Plastik aus dieser Zeit einer offenbar letzten und höchsten Verfeinerung sind nicht im Mutterland, sondern in den Kolonialländern erhalten. Es sind die Skulpturen von Java, Kambodscha und Siam. Um die Terrassenwände und Treppenwangen des Borobudur (neuntes Jahrhundert) ziehen sich, den Aufsteigenden begleitend, fortlaufende Reliefe (Abb. 99 und 100), die in einer unendlichen Fülle von Szenen die ganze Legende vom Leben

Abb. 113. Predigt des Buddha. Fresko in Ajanta. Fünftes bis sechstes Jahrhundert.

des Buddha abschildern, so wie der Lalitavistara sie berichtet. Unbeschreiblich ist die holde, idyllische Menschlichkeit der Erzählung, der Zauber plastischer Anmut, der über die weichbewegten Figuren und Gruppen ausgegossen ist, unübertrefflich die Kunst, mit der in sprechender Abkürzung, doch vollkommener Wirkung die Landschaft ins Relief hereingezogen ist, und bei der höchsten Klarheit und Schlichtheit der Reliefführung entwickelt sich doch ein Leben in Hell und Dunkel, eine malerische Weichheit der Oberflächen, die das Ganze mit einem unsäglichen Duft von halbem Licht und halbem Schatten überhaucht. Und diese Kunst vollendet sich in den Sitzfiguren des Buddha (Abb. 102 und 103), die im Dunkel der Nischen und Stupen verborgen sind. Die in sich beschlossene Einfalt und Stille spricht hier in einer Zartheit der Flächen, der Umrisse und der leisen Bewegung, in einer mildesten Beseelung und beseeltesten Göttlichkeit sich aus, die eine geträumte Existenz ganz wirklich und gegenwärtig erscheinen läßt. Dies ist schlechthin Vollkommenheit. Der Vischnutempel von Prambanan auf Java (elftes Jahrhundert) bietet in seinen Reliefen (Abb. 101) eine Fortbildung dieser Kunst. Hier sind die

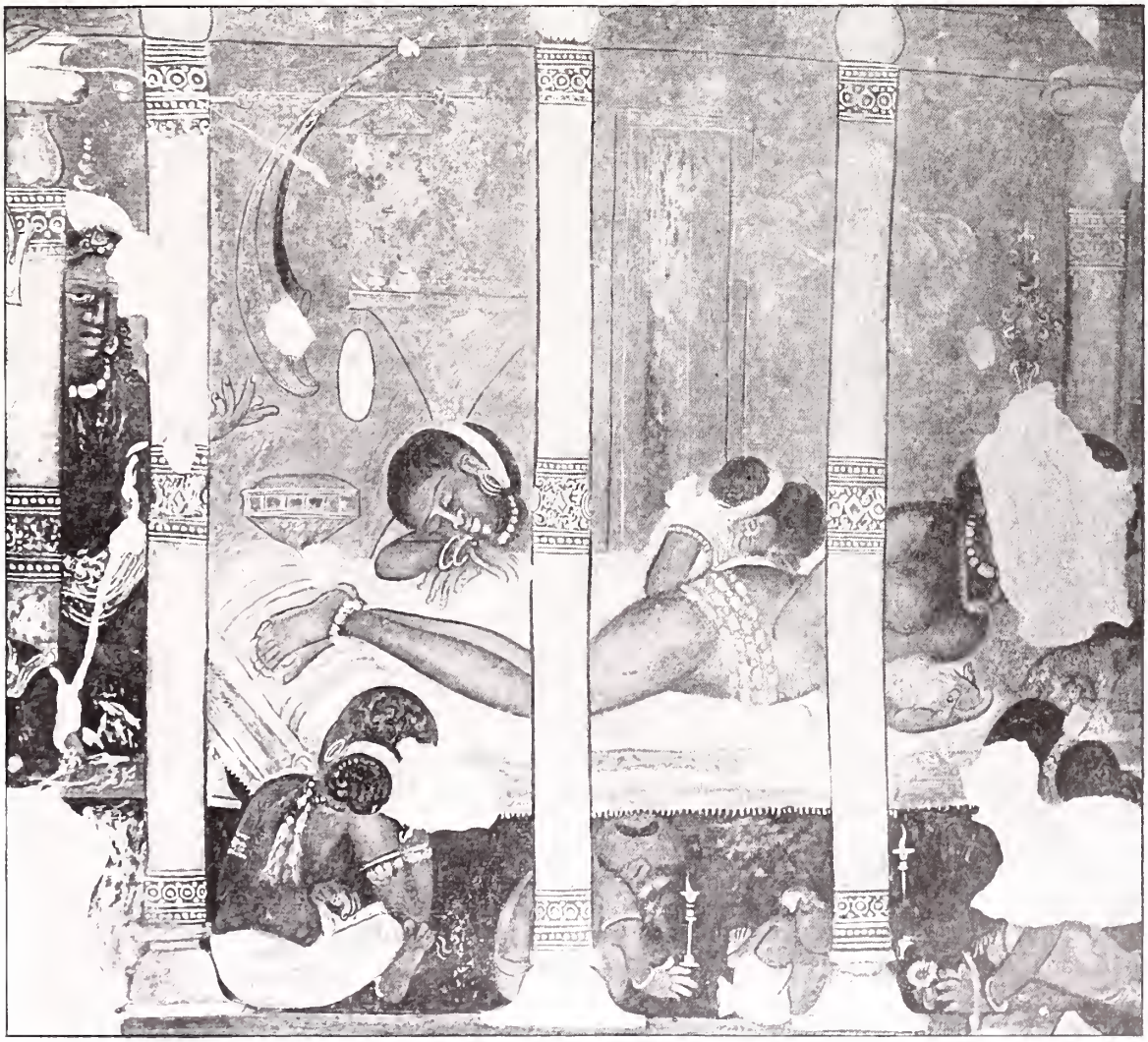


Abb. 114. Abschied des Prinzen Gautama von den Frauen. Fresko in Ajanta. Sechstes bis siebentes Jahrhundert.

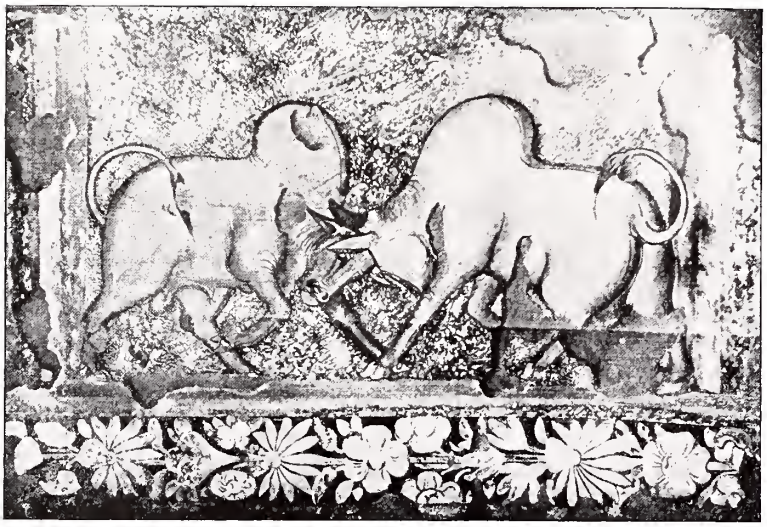


Abb. 115. Kämpfende Bullen. Fresko in Ajanta. Um 626 bis 642.

wilderen Geschichten und Abenteuer des Ramayana ausgebreitet in einem etwas bewegteren Stil, in einer etwas naturalistischeren Form, aber auch in einer etwas weniger erhabenen, mehr menschlich-derben Auffassung. Und derselbe malerisch sublimierte Stil der schmelzenden Oberflächen, der reichsten Fülle und delikatesten Durchformtheit hat sich auf Java bis ins dreizehnte Jahrhundert in buddhistischen und hinduistischen Götterbildern (Abb. 104, 105 und 106) wunderbar ausgelebt, bis auch hier Verfall und Entartung ins Barbarische eingetreten sind. Um dieselbe Zeit, besonders im zwölften Jahrhundert, blüht auch in Kambodscha eine Plastik, welche die Tempelgalerien von Angkor mit einer Unendlichkeit zarter Reliefe (Abb. 10, 107 und 108) überspinnt — in einem Stil von tropisch wimmelnder und züngelnder Beweglichkeit von Figuren und Ornament — und in buddhaähnlichen Halbfiguren und Köpfen (Abb. 110) wiederum zu einer merkwürdigen malerischen Beseelung gelangt. Ein fremdartiges, zugleich sinnliches, zugleich erhaben wissendes Lächeln verklärt diese wunderbar geheimnisvollen Häupter. Ähnlich ist auch in Siam, wo ein früher und ganz strenger Typus des stehenden Buddha (Abb. 109) durch die Jahrhunderte immer wiederholt wurde, auf diesem ein Buddhahaupt gebildet worden, das in der Spiegelung eines anderen Volkstums derselben Idee der lächelnden und wissenden Erhabenheit eine vollkommene Form gibt.

Die Malerei geht in Indien bis in das hohe Altertum zurück, und sie ist nicht von außen hereingebracht, sondern hat sich offenbar aus autochthonen Grundlagen selbständig entwickelt. Beweis dafür sind nicht bloß mancherlei Erwähnungen der Literatur, sondern vor allem das in Tibet erhaltene Citralakschana, ein Lehrbuch der Malerei, das höchst wahrscheinlich in einem der vorchristlichen Jahrhunderte in Jainakreisen entstanden ist, jedoch selber wieder auf ältere brahmanische Überlieferungen zurückgreift. Aus ihm geht hervor, daß die Darstellung des vollkommenen nackten Körpers des Cakravartin eine der Hauptaufgaben der Kunst war, und daß sich hier ein uraltes System der Proportionen und der Merkzeichen festgesetzt hatte. Die Malerei selbst wie die Skulptur erscheint als ein Wissen, von Göttern stammend und zauberkräftig, und als ihre Grundlage die Kenntnis der physiognomischen, Glück oder Unheil verheißenden Merkmale der menschlichen Leiber. Es ist also auch dieser Kunst, freilich in einer ganz anderen Weise als bei den Griechen, der Mensch das Maß aller Dinge gewesen.

Nur in ganz wenigen, zeitlich und örtlich weit verstreuten Überbleibseln sind die Werke indischer Maler erhalten geblieben: durchweg Fresken an den Wänden in den Fels gehauener Kulträume, Tempel, Klöster und Galerien. Das früheste, auf vorchristliche Zeit zurückgehende Beispiel ist noch nicht publiziert worden. Am bekanntesten und bedeutendsten sind die Wandgemälde des großen buddhistischen Höhlenbezirks von Ajanta (Abb. 96). Die ältesten, etwa

dem ersten Jahrhundert nach Christus entstammenden Beispiele erinnern noch stark an die Reliefe von Barhut und Santschi. Eine volle Entfaltung zeigt sich erst in der Zeit von der Mitte des vierten bis siebenten Jahrhunderts, hier nun allerdings in einer Fülle und Lebendigkeit der Malerei, die erstaunlich ist. Die Buddha auf den Pfeilern der Höhle X (um 350?, Abb. 112) sind groß und statuarisch gesehen wie die Steinbilder der Guptazeit; aber um sie herum regt sich schon ein spielendes und bewegtes Leben anbetender Menschen und kränzender Genien, das von ebensolcher Freiheit der Beobachtung als Beherrschung des darstellerischen Könnens zeugt. Und vollends an den späteren Wänden entwirkt sich eine Schilderung, die, von einer theoretischen Grundlegung der Malerei weit entfernt, die freieste und kühnste Fülle gegenwärtig beobachteten Lebens ausbreitet. Die Szenen aus dem Leben und der Verherrlichung des Buddha (Abb. 113, 114 und die Kunstbeilage nach Seite 112) sind ganz menschlich und natürlich gesehen und von einer Menge entzückend erfaßter Einzelfiguren und Gruppen erfüllt; daneben fehlt es durchaus nicht an weltlichen Darstellungen historischer oder idyllischer Natur (Abb. 5, 111, 115, 116 und 117), die eine große Freude an aller und jeder körperlichen Erscheinung und eine souveräne künstlerische Herrschaft bezeugen. Wohl ist die Komposition noch primitiv auf ein restloses Anfüllen der Fläche angelegt; wohl ist das Räum-

Abb. 116 und 117. Mädchen aus einem Fresko von Ajanta. Um 626 bis 642 nach Christus.

liche nur auf eine Andeutung ohne perspektivische Bezwingung beschränkt. Aber umso überraschender ist die freie Beherrschung des Körpers in jeder Stellung und Bewegung und die Meisterschaft, mit der diese im Umriß ganz groß und frei gesehenen Leiber in kräftiger und dennoch weicher Modellierung von Hell und Dunkel gegeben sind. Eine holde Sinnenlust, eine Freude am Spiel der nackten Leiber, der belebten Gesichter und sprechenden Gebärden, an Schmuck und Putz, doch auch an Blumen und Tieren atmet überall; in einer pflanzenhaft fließenden Anmut regt und bewegt sich alles, und selbst die ornamentalen Teile der Wände und Decken (Abb. 54) zeigen eine solche Üppigkeit und Phantasie blühendster Erfindung, daß man sieht, aus welchem strömenden Reichtum der Überlieferung, aus welchem Können einer vollentwickelten Kunst diese Maler mühelos geschöpft haben müssen. Bruchstücke von Frauenbildern (Abb. 118), die sich aus dem Ende des fünften Jahrhunderts auf Ceylon erhalten haben, zeugen von der fast noch mehr ins Raffinierte und Überfeinerte entwickelten Kunst einer andern örtlichen Grundlage. So unendlich vieles also verloren sein mag, so darf man aus den erhaltenen Resten doch schließen, daß die indische Malerei in denselben Jahrhunderten ihre höchste Entwicklung und Entfaltung erlebt hat wie die Plastik.

Abb. 118. Frauen. Fresko von Sigiriya, Ceylon. Ende des fünften Jahrhunderts.

Diese Malerei hat zweifellos auch die große Bilderwelt der buddhistischen Ikonographie geschaffen, und es ist nicht bloß wahrscheinlich, sondern es läßt sich aus chinesischen Quellen ziemlich sicher nachweisen, daß sie dadurch für die Kunst des ganzen östlichen Asien vom stärksten Einfluß gewesen ist. Die Bewältigung des Nackten, die Kunst der Modellierung und die erhabenen Gottesgestalten des buddhistischen Glaubens hat Indien den Chinesen und den andern Völkern des Ostens geschenkt. Das Wie und Was ist im einzelnen, da gerade aus den entscheidenden Zeiten hier und dort fast alle Monumente vernichtet sind, wohl nicht mehr abzugrenzen. Selbst in Turkestan, das die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte als ein hochinteressantes Mischbecken von antiken, persischen, indischen und chinesischen Kunstüberlieferungen gerade während der mittleren Jahrhunderte des ersten Jahrtausends erkennen lassen, ist doch die Kunst selber zu provinzial und die Trennung oft noch zu schwierig, um volle Klarheit über die Herkunft der Stile zu verschaffen. Im zweiten Jahrtausend, das heißt bis heute, zeigen Nepal und Tibet in der Erstarrung eines hieratischen Kultstils eine kunstvolle und in sich vollendete Verschmelzung indischer und chinesischer Stilelemente, bei der wenigstens das konstitutive Schema eine Schöpfung indischer Kunst zu sein scheint. Dies ist nun freilich eine abstrakte und erhabene

Abb. 119. Mohammed Fakirullah Khan: Abendliches Opfer (?). Siebzehntes Jahrhundert.

Malerei, die von der Natürlichkeit und Daseinsfreude von Ajanta durch eine Welt getrennt ist. In diesen beiden Extremen aber zeigt sich die Spannweite indischer Kunst.

Aus dem langen Zeitraum von der Mitte des siebenten bis zum sechzehnten Jahrhundert sind in Indien selber keinerlei Werke der Malerei erhalten geblieben. Nach dem, was aus den jüngsten Jahrhunderten bekannt geworden ist, läßt sich aber schließen, daß auch hier seit der Jahrtausendwende eine zunehmende Schematisierung und Verflachung eingetreten ist. Uralte Traditionen von Figurenproportion, Typen und Kompositionen sind bis heute erhalten worden, aber es fehlt durchaus die belebende Kraft eines großen und schöpferischen Gestaltungsdranges. Sodann hat sich in den Jahrhunderten der mohammedanischen Herrschaft eine gewisse Berührung, ja Verschmelzung mit den Überlieferungen der persischen Miniaturmalerei vollzogen, die selber wieder zuerst aus chinesischen und später aus europäischen Quellen vielfache Anregungen geholt hat. Das Ergebnis war schließlich am Hof der Moghulkaiser und bei den Radschputen die Blüte eines Miniaturenstils von auserlesener Feinheit des Geschmacks und der Ausführung, der aber schließlich doch nur ein eklektisches Gebilde ist. Wohl lebt noch in manchen Tierbildern (Abbild. 120) wie einst ein unendlich liebendes Versenken in rein beobachtete Natur zugleich mit einer höchsten Lebendigkeit und Schönheit der Linienbewegung. Wohl atmet in den Bildnissen eine stille Andacht und Ehrfurcht vor dem Geheimnis des einzelnen Menschen und eine hohe, klare Geistigkeit. Und es sind aus dem täglichen Leben des Volkes wie der Großen Stimmungsbilder geschaffen worden (Abb. 119) von einer bewußten Einfachheit und tiefen Beseelung, die nur aus einer religiösen, ja, ich möchte sagen theosophischen Vergeistigung und Entmaterialisierung der Menschen zu erklären ist. Eine solche Malerei der letzten Feinheit ist wohl auch nur in Indien möglich gewesen. Aber sie ist mit der blutvollen und mächtigen Kunst der alten Zeiten nicht zu vergleichen, ist nur eine späte und blasse Blüte auf einem schon abgestorbenen Stamm.

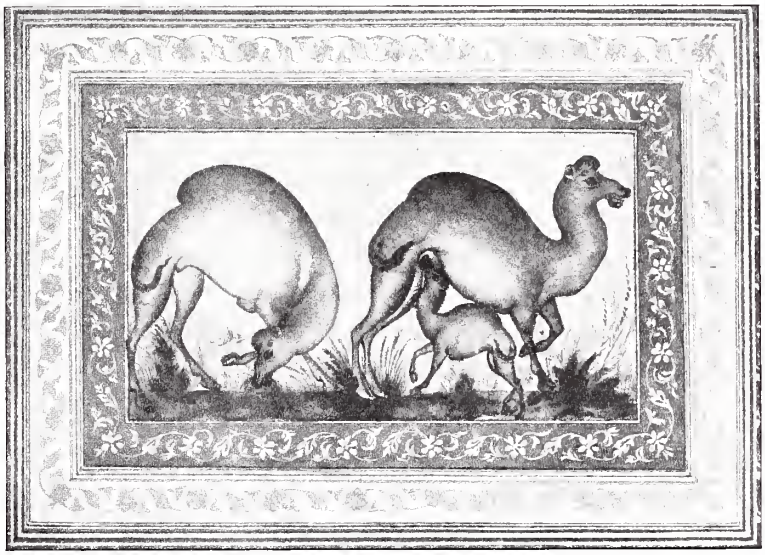


Abb. 120. Weidende Dromedare. Miniatur der Moghulschule. Siebzehntes Jahrhundert nach Christus.

Literatur: Fergusson, „History of Indian and Eastern Architecture“, London 1899. — V. A. Smith, „A history of Fine Art in India and Ceylon“, Oxford 1911. — J. Griffiths, „Buddhist Cave Temples of Ajanta“, London 1890. — A. Grünwedel, „Buddhistische Kunst in Indien“, Berlin 1900. — W. Cohn, „Indische Plastik“, Berlin 1922. — Paul Westheim, „Indische Baukunst“, Berlin 1920. — Karl With, „Java“, Hagen 1920. — Mahn, „Der Tempel von Boro Budur“, Hamburg 1921. — J. Dahlmann, „Indische Fahrten“, Freiburg 1908.

Abb. 121. Hochzeitszug am Hofe des Maharadscha von Kapurthala.

Staatliches und soziales Leben in Indien

Von Geh. Hofrat Professor Dr. Julius Jolly, Würzburg

Das Wort Radscha (rājā), die alte Bezeichnung der Fürsten und Könige in Indien, geht schon in die urindogermanische Zeit zurück und ist identisch mit lateinisch rex, altgallisch rix in Eigennamen. Doch war nach O. Schrader eine Erbmonarchie in der indogermanischen Urzeit noch nicht vorhanden und die Gewalt der Könige durch die Volksversammlung beschränkt. In der jüngeren, aber auch noch vorgeschichtlichen Zeit der speziell indisch-persischen Volksgemeinschaft, der sogenannten arischen Periode, treten die Grundzüge eines patriarchalischen Staatswesens mit besonderen Oberhäuptern, pati oder paiti genannt, für die engeren und weiteren Familien- und Stammesverbände deutlicher hervor; vielleicht hatte sich auch schon eine Zentralgewalt entwickelt. Auch auf dem Gebiet des sozialen Lebens, in bezug auf die Erteilung eines Namens an die Neugeborenen, die Umgürtung mit der heiligen Schnur im siebenten bis achten Lebensjahr, die Hochzeit, einzelne Bestattungsgebräuche und viele Opfer- und Kultusgebräuche stimmen beide Völker, teilweise allerdings alle indogermanischen Völker, so genau überein, daß diese Sitten aus ihrer gemeinsamen Urzeit ererbt sein müssen. Selbst die Anfänge einer ständischen Gliederung des Volkes in die Priester, Krieger, Ackerbauer und Handwerker, also mit geistlicher Spitze, scheinen bis in die arische Periode zurückzureichen.

Nach der Trennung der indischen Arier von ihren iranischen Stammverwandten setzen sich diese Zustände auf indischem Boden fort und finden ihren frühesten Niederschlag in den Veden. Das Volk erscheint in viele Stämme geteilt, die unter erblichen oder gewählten Radscha stehen. Das volkstümliche Element in der Staatsverfassung ist vertreten durch eine Volks- und Gemeindeversammlung (samiti und sabhā), die als Schwestern bezeichnet werden. Der Radscha ist umgeben von den Radschanya (rājanya), das heißt Königlichen, oder Kschatriya (kṣatriya), dem kriegerischen Adel, der ihn in seinen Kämpfen mit den als „schwarze Haut“ bezeichneten negerartigen Ureinwohnern und mit anderen arischen Stämmen unterstützt. Die erste Stelle im Staat beansprucht der Stand der gelehrten Brahmanen, welche die Opfer darbringen und den Verkehr mit den Göttern vermitteln. Sie sind im alleinigen Besitz des überlieferten religiösen Wissens, der Opferkünste und Anrufungen, von denen nach der allgemeinen Meinung die kriegerischen

Erfolge des Adels und die Wohlhabenheit der Ackerbauer, Viehzüchter und Handwerker abhängig sind. Ihre Ansprüche veranschaulicht das „Menschenlied“ des Rigveda, wonach der Brahmane aus dem Mund des Urmenschen entstanden ist, der Radschanya aus seinen Armen, der Vaischya (vaiśya) oder Ackerbauer aus seinen Schenkeln, der Schudra (śūdra) oder Knecht aus seinen Füßen. Die vier Stände heißen varṇa „Farbe“, weil zwischen den drei höheren Ständen, der „arischen Farbe“, das heißt den Hellfarbigen, und den schwarzen Ureinwohnern des Landes, den Schudra, eine Verschiedenheit der Hautfarbe bestand. Auch als dieser Rassenunterschied sich mehr und mehr ausgeglichen hatte, blieb doch der Kastengeist, den er hervorrief, bestehen, genährt durch die Brahmanen, die sich durch das Verbot von Zwischenheiraten und jedes engeren Verkehrs sorgfältig gegen die anderen Stände abschlossen. Doch erkannten sie auch den zweiten und dritten Stand als Zweimalgeborene (dvija) an, weil sie sich wie die Brahmanen mit der heiligen Schnur umgürten durften, und in den jüngeren Veden wird ein Zusammengehen von Adel und Priesterschaft empfohlen, das sich mit dem Bund von Staat und Kirche in Europa vergleichen läßt. Der ritterliche Adel und die Geistlichkeit erscheinen als die festesten Stützen des Thrones; doch sollen bei dieser Verbindung die Priester den Vorrang haben. Die Brahmanen werden als leibhaftige Götter bezeichnet; ja, der Brahmane erhebt sich sogar über die Götter, ähnlich wie auch später im Buddhismus der Buddha und jeder buddhistische Heilige weit über die Götter gestellt wird.

Durch die Verbindung mit den Brahmanen erhält das Königtum seine religiöse Weihe; die Thronbesteigung ist daher eine religiöse Handlung, die in den Brahmana sowie in den buddhistischen Texten eingehend geschildert wird. Vor der Krönung macht der Thronanwärter den als Königsmacher bezeichneten Hof- und Staatsbeamten und Volksvertretern, darunter dem Oberbefehlshaber des Heeres, dem Hauspriester, dem Schatzmeister, dem Gemeindevorsteher und andern, einen Besuch in ihrem Hause, wobei er ein Opfer darbringt, um ihre Gunst zu gewinnen. Dann wird unter Gebeten aus verschiedenen Gewässern Wasser zur Königsweihe geschöpft und herbeigebracht. Der König tritt auf ein ausgebreitetes Tigerfell — der Tiger gilt als der König der Tiere — wird von vier Vertretern des Volkes mit dem geweihten Wasser besprengt, legt seine königliche Kleidung und den Turban an und empfängt von einem Priester als Zeichen seiner Herrschaft einen Bogen mit drei Pfeilen. Auf dem Tigerfell muß er dreimal ausschreiten, als Zeichen seiner symbolischen Aneignung der drei Welten, nachdem vorher noch einmal ein Priester ihm unter entsprechenden Gebeten den Kopf mit Weihwasser besprengt hat. Dann besteigt er einen hölzernen Thron; es wird ihm gehuldigt, und ein Brahmane überreicht ihm feierlich ein hölzernes Opferschwert, das er an die versammelten Würdenträger weitergibt. Dies sind nur einige der wesentlichsten von den vielen Zeremonien; jedenfalls wird aber allgemein die Regierungszeit der Fürsten erst von dem Tag ihrer feierlichen Weihung ab gerechnet.

In der Zeit der großen Volksepen treten auch größere Reiche hervor, regiert von Maharadscha (mahārāja), das heißt Großkönigen, die ein selbstherrliches Regiment führen, umgeben von einem Rat von Ministern und einem Stab von Beamten, die aber ganz von ihnen abhängen und nach Belieben entlassen werden können. In besonderen Fällen tritt eine Königswahl ein. Sonst ernennt der König seinen Nachfolger selbst; der Älteste hat den Vorzug. Die Kriege sind in der Regel Grenzkriege und werden von der regierenden Adelskaste und ihren Mietlingen geführt, während das Volk nur wenig davon berührt wird. Sowohl der Adel als die Brahmanen sind steuerfrei; die Vaischya und Schudra tragen die Kosten der Staatsverwaltung, können aber dafür ungestört ihren friedlichen Beschäftigungen nachgehen. Das von den Brahmanen aufgestellte und in ihren Gesetzbüchern verzeichnete ständische System macht sich beson-

ders auf dem Gebiet des Strafrechts geltend, indem die Geld- und Körperstrafen durchaus nach dem Stande abgestuft werden. So bleibt die Beleidigung eines Schudra durch einen Brahmanen straflos, während ein Angriff eines Schudra auf einen Brahmanen mit dem Abschneiden desjenigen Körperteils bestraft werden soll, mit dem er sich vergangen hat. Brahmanen sollen von jeder Körperstrafe frei sein, und die Hinrichtung eines Brahmanen ist auch im Fall der schwersten Verbrechen unzulässig. Dagegen wird bei den anderen Ständen die Todesstrafe häufig angewendet, oft verschärft durch grausame Martern, so zum Beispiel, wenn ein Schudra sich erfrecht hat, heilige Texte aus den Veden auswendig zu lernen. Doch bildeten wahrscheinlich nur die Brahmanen und der Adel festgefügte Stände oder Kasten, während die Vaischya und Schudra als Einheit nur auf dem Papier bestanden, tatsächlich aber in viele einzelne Kasten zerfielen, zwischen denen eine durch Verschiedenheit der Rasse, des Berufs und der sozialen Stellung verursachte tiefe Kluft lag. Ein Hinweis auf diese Kasten liegt in der Erwähnung der zahlreichen Mischkasten vor, die aus sündhaften Vermischungen der vier Stände untereinander entstanden sein sollen, in Wirklichkeit aber alte Rassen- und Berufskasten von niedriger sozialer Stellung sind. Da die Verbindungen von höher stehenden Frauen mit Männern aus niedrigerem Stande für besonders schimpflich galten, so steht auf der untersten Stufe der sozialen Leiter der Candala (caṇḍāla), der angeblich aus der Ehe einer Brahmanin mit einem Schudra entsprossen sein soll. Die Candala sind eine Henkerkaste; sie sollen außerhalb der Dörfer wohnen und, durch besondere Merkmale kenntlich gemacht, mit niemand verkehren, damit man ihnen ausweichen kann.

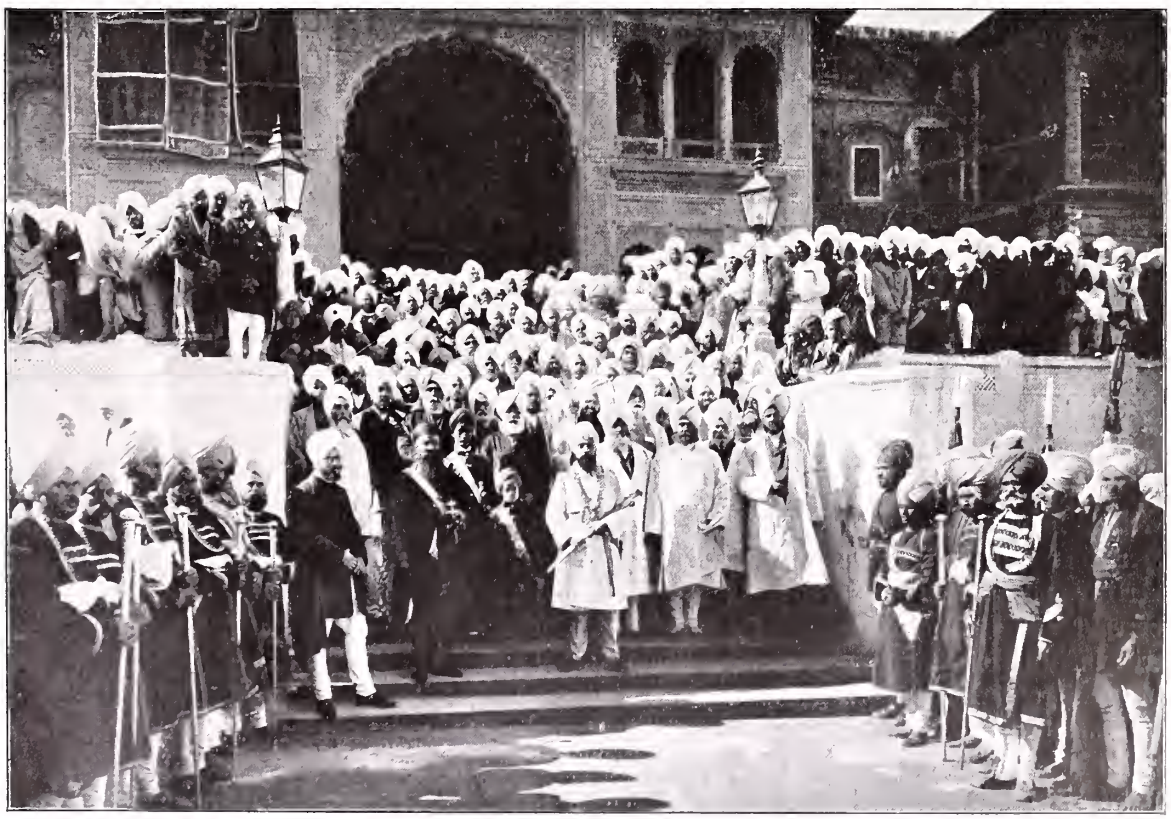


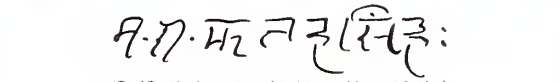
Abb. 122. Der Maharadscha Ripudaman Singh Sahib Bahadur von Nabha im Kreise seiner Großen.

Aus der Blütezeit des indischen Absolutismus hat sich in dem Kautiliya Arthaśāstra ein umfangreiches, höchst interessantes Lehrbuch der damaligen Staatsverwaltung und Politik erhalten, das früher nur aus Anführungen bei klassischen Sanskritautoren bekannt war, neuerdings aber von einem indischen Gelehrten in Südindien wieder aufgefunden, herausgegeben und übersetzt wurde; einige Auszüge daraus mögen hier Platz finden. Die Monarchie ist nach diesem Werk nicht die einzige mögliche Regierungsform; vielmehr ist auch von Republiken oder Oligarchien die Rede, die den Namen Sangha (saṅgha) führen und möglicherweise das Vorbild für die ebenfalls als Sangha bezeichnete, demokratisch organisierte Religionsgemeinde des Buddha gebildet haben. Jedenfalls gab es schon zur Zeit von Buddhas Auftreten um 500 vor Christus in Nordindien solche Republiken, mit einem Geschlechterrat an der Spitze, dessen Mitglieder alle den Titel Radscha führten, wie dies auch in dem obigen Werk von einigen dieser Republiken erwähnt wird. Die gewöhnliche Regierungsform war aber zweifellos die Monarchie, als deren Grundlagen folgende sieben Faktoren genannt werden: der König, seine Minister, sein Land, seine befestigte Hauptstadt, sein Schatz, sein Heer und seine Verbündeten. Die moralischen und intellektuellen Vorzüge, die ein tüchtiger König besitzen soll, werden ausführlich dargelegt; das Ideal des Verfassers ist aber ein Eroberer, womit ein König gemeint ist, der durch die Besiegung seiner Nachbarn seine eigene Herrschaft zu befestigen sucht. Das Reich des Eroberers bildet nach dem allgemeinen Schema den Mittelpunkt eines Umkreises von elf anderen Reichen, und zwar sind es fünf Reiche nach vorwärts, vier Reiche nach rückwärts, ein dazwischen liegendes und ein neutrales Reich. Der Nachbar des Eroberers nach vorne ist sein Feind, dessen Nachbar ist der Freund des Eroberers, dessen Nachbar ein Freund des Feindes, dessen Nachbar ein Freund des Freundes, dessen Nachbar ein Freund des Freundes des Feindes. Ebenso ist es mit den Nachbarn nach rückwärts, indem immer der nächste als Feind der übernächste als Freund zu betrachten ist. Man kann dabei etwa an das Verhältnis von Deutschland zu dem benachbarten Polen und dem jenseitigen Rußland denken. Das Verhalten des Eroberers zu seinen Nachbarn wird durch die wechselseitigen Stärkeverhältnisse bestimmt. So soll er mit einem Stärkeren Frieden schließen, mit einem Schwächeren Krieg anfangen, gegen einen gleich Starken Neutralität beobachten, im Besitz einer starken Armee in den Kampf ziehen, bei schwachen Kräften sich unter den Schutz eines mächtigen Nachbarn stellen. Die Vorzüge einer friedlichen Politik werden jedoch auch nicht verkannt, da der Krieg Verluste, Ausgaben, Verlassen der Heimat und Begehung von Sünden im Gefolge hat. Besonders ist es ein großer Fehler, einen übermächtigen Nachbar zu überfallen, da man sich dadurch in die Lage eines Fußsoldaten bringt, der einen Elefanten angreift, oder eines irdenen Gefäßes, das mit einem Stein zerschlagen wird. Auch ein Angriff auf einen gleich mächtigen Gegner ist zu widerraten; er gleicht dem Zusammenprallen eines Gefäßes von ungebranntem Ton mit einem anderen Gefäß von ungebranntem Ton, wobei beide Gefäße zugrunde gehen. Dagegen soll man unbedenklich den Krieg erklären, wenn der Gegner in bedrängter Lage ist, wenn seine Untertanen unterdrückt, ihrem Herrscher abgeneigt, in Not, energielos, unter sich gespalten oder leicht zur Abtrünnigkeit zu verleiten sind, wenn Feuers-, Wassers- oder Hungersnot oder Pestilenz im feindlichen Lande herrscht und die Verteidigungskraft des Feindes dadurch geschwächt ist. Auch dann ist der Eintritt in den Krieg zu empfehlen, wenn man in der Front und im Rücken mächtige Verbündete hat, mit tapferen, angestammten und treuen Untertanen, während die Untertanen des Feindes die entgegengesetzte Beschaffenheit aufweisen. Hat man es mit mehr als einem Feinde zu tun, so ist zuerst der stärkere Feind anzugreifen, weil nach dessen Besiegung der schwächere von selbst klein beigeben und ein Bündnis anbieten wird. Als Grundlage für die Einrichtung der äußeren Politik dienen die Berichte der auswärtigen Gesandten, die nicht nur den Verkehr

des Königs mit den auswärtigen Herrschern vermitteln, sondern auch die gesamten Verhältnisse in dem fremden Reich durch Spione auskundschaften, Beziehungen anknüpfen, das Volk aufwiegeln und den Feind mit seinen Bundesgenossen entzweien sollen. Beim Abschluß eines vorteilhaften Friedensvertrags ist besonders auf die Stellung zuverlässiger Geiseln durch den Gegner Wert zu legen, da zum Beispiel ein König, der (nach der herrschenden Sitte der Polygamie) viele Söhne hat und einen davon als Geisel gibt, dadurch nicht gehindert würde, den Frieden zu brechen. Hat der Eroberer ein feindliches Land ganz unter seine Herrschaft gebracht, so soll er den besiegten König schonend behandeln, damit dieser ihm und seinen Nachkommen Treue und Gehorsam erweist, und wenn er in der Schlacht gefallen ist, seinen Sohn zu seinem Nachfolger in der Herrschaft machen.

Diese politischen Ratschläge zeigen, daß Indien damals in viele kleine Fürstentümer zerfiel, die sich gegenseitig befehdeten, daß aber auch das mehr oder weniger erfolgreiche Bestreben bestand, diese Duodezländer zu größeren Reichen zusammenzufassen. In der inneren Politik tritt besonders die Tendenz hervor, alle wichtigen Betriebs- und Einnahmequellen des Landes in die Hand des Fürsten zu bringen. Die Bergwerke sowie die Gewinnung von Korallen, Perlen und Seesalz aus dem Meer werden in der Regel durch königliche Beamte betrieben; die Arbeit in den Bergwerken scheint Zwangsarbeit gewesen zu sein. Einen weiteren Hauptteil der Staatseinkünfte bilden die Erträgnisse der Kronländereien, ferner die Zölle, zu deren Kontrolle in der Nähe des Stadttors ein Zollhaus errichtet werden soll, bei dem sich jeder Kaufmann einzufinden hat; auch sind die Waren vor dem Verkauf abzustempeln. Viele Waren werden durch den König selbst erzeugt, in seinen Webereien, Spinnereien und sonstigen Fabriken. Zu den königlichen Monopolen gehört auch die Zucht und Dressur der Elefanten, welche die Hauptstärke des indischen Heeres bilden, ferner die Glücksspiele, die nur in den behördlich genehmigten Spielhäusern stattfinden dürfen, die Herstellung und der Verkauf berauschender Getränke, die in reich und bequem ausgestatteten Trinkhäusern, welche die Gäste anlocken, verzapft werden sollen. Selbst die Buhlerinnen stehen im Dienst des Königs und müssen daher, wenn sie mit einem Privatmann leben, dafür eine Abgabe entrichten. Übrigens bestand neben der weltlichen auch eine sakrale, also im Dienst des Kult stehende Prostitution, da für den Begriff der Bajadere schon im Sanskrit

Abb. 123. Der Maharadscha von Udaipur.



(Faksimile der eigenhändigen Unterschrift.)

Bezeichnungen sich finden. Die sehr zahlreichen Beamten empfangen feste Gehälter, die nach ihrem Rang abgestuft sind, vom Kronprinzen bis herab zum Pferdeknecht. Ihre Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit sind zweifelhaft; daher sollen sie durch Spione überwacht werden, um Unterschleife aufzudecken. So soll ein der Bestechlichkeit verdächtiger Richter dadurch überführt werden, daß ein Spion ihn veranlaßt, eine Geldsumme anzunehmen, falls er einen angeblich mit dem Spion verwandten Verbrecher begnadigt. Überhaupt bilden die Spione ein wichtiges Glied in dem Regierungsystem des indischen Politikers; es sind besondere Kundschafterämter vorgesehen, in denen die von verschiedenen Seiten stammenden Erkundigungen zusammenlaufen und geprüft werden sollen.

Die Entstehung des Königtums wird darauf zurückgeführt, daß die Menschen einstmals, da die Schwachen von den Starken unterdrückt wurden, den Urvater Manu als Herrscher einsetzten und ihm dafür ein Sechstel der Ernte und ein Zehntel der verkauften Waren als Entgelt überwiesen. Dies ist die allgemeine Theorie; doch bleibt der Verfasser des erwähnten Buches in seinen Steuerregeln bei diesem Prozentsatz nicht stehen. So soll die Höhe der Grundsteuer von der Art der Bewässerung des Bodens abhängen und eine Wassersteuer von einem Drittel bis zu einem Fünftel der Ernte erhoben, von Elfenbein und Häuten sogar die Hälfte des Wertes als Steuer verlangt werden. Zur Auffüllung eines leeren Schatzes sind die bedenklichsten Mittel erlaubt. So kann der Tempelaufseher die verschiedenen Tempelschätze des Landes vereinigen und in den königlichen Schatz überführen. Ein Spion des Königs kann sich in das Vertrauen eines reichen Kaufmanns einschleichen, und wenn ihm dieser viel Geld anvertraut hat, sich von den Leuten des Königs ausrauben lassen. Die Moral dieses indischen Machiavelli steht überhaupt auf keiner hohen Stufe; so empfiehlt er zum Beispiel ganz ungescheut den Meuchelmord, um Feinde des Königs zu beseitigen.

Abb. 124. Mädchen von Bali auf dem Wege zum Markt.

Der König selbst befindet sich in fortwährender Lebensgefahr, und es wird ausführlich erörtert, wie er den Nachstellungen der Meuchelmörder, die ihn bedrohen, am besten begegnen kann. Vor allem soll er sich vor seinen eigenen Söhnen und Frauen hüten. Unter den Abwehrmaßregeln gegen aufrührerische Söhne werden auch deren heimliche Ermordung, Gefangensetzung, Einschließung in eine Grenzfestung und Verlockung zu Ausschweifungen erwähnt. Die bewaffnete Leibgarde des Königs soll aus Frauen bestehen, seine nähere Umgebung aus zuverlässigen, schon von seinem Vater und Großvater ererbten Dienern aus guter Familie; Ausländer sind auszuschließen. Besonders muß er sich vor Vergiftung in acht nehmen: daher werden in dem Buch auch die Kennzeichen vergifteter Speisen eingehend erörtert. Der König darf keine Speise oder Arznei genießen, die nicht vorher auf das Vorhandensein von Gift darin geprüft ist; auch soll er stets von Ärzten und Giftkennern umgeben sein. Einen Wagen oder ein Reittier soll er nur besteigen, wenn sie vorher erprobt sind; bei einer Ausfahrt des Königs muß die Straße durch Wächter abgesperrt und beschützt sein. Selbst in seinem Harem darf sich der König nicht sicher fühlen, wie durch mannigfache Beispiele bewiesen wird von Königen, die durch ihre Frauen ermordet wurden, bald mit vergifteten Speisen,

bald mit einem vergifteten Spiegel oder vergifteten Edelsteinen oder mit einem in ihrem Zopf verborgenen Dolch.

Die hier empfohlenen Vorsichtsmaßregeln zeigen, daß auch in Indien der Absolutismus zu gewaltsamen Gegenmaßnahmen geführt hat, wie auch in einem bekannten altindischen Drama der tyrannische König durch eine Revolution beseitigt und von seinem Gegner getötet wird. Dauernde Beschränkungen der Königsgewalt bildeten verschiedene, schon von alters her bestehende Formen der Vergesellschaftung, von denen das Kastenwesen bereits erwähnt wurde. In den Gesetzbüchern wird dem König die Berücksichtigung der verschiedenen Kastengebräuche zur Pflicht gemacht und besondere Rücksichtnahme auf die Brahmanen sowie Befolgung ihrer Ratschläge vorgeschrieben. Den Gerichtshof soll der König in Begleitung von Brahmanen betreten; auch kann er einen Brahmanen als seinen Stellvertreter mit der Prüfung der Prozesse betrauen. Für den Unterhalt gelehrter Brahmanen hat der König Sorge zu tragen; auch sollen die Brahmanen in Notzeiten beliebige Erwerbsarten der anderen Stände ergreifen und sich dem Waffenhandwerk, dem Ackerbau, der Viehzucht und dem Handel zuwenden dürfen, eine Erlaubnis, von der häufig Gebrauch gemacht wurde. Auch andere Religionsgemeinschaften als die der Brahmanen soll der König achten und unterstützen. Aus der indischen Geschichte läßt sich dieser Grundsatz durch viele Beispiele belegen: so war der mächtige König Aschoka ein Freund und Gönner der Buddhisten und trat selbst in den buddhistischen Mönchsorden ein (drittes Jahrhundert vor Christus).

Abb. 125. Junger Mann von Bali.

Die Gliederung des indischen Volkes in Stände und Kasten wird durchkreuzt von örtlichen Gruppierungen, wobei die Dorfgemeinden besonders hervortreten, da die Hauptmenge der Bevölkerung von Ackerbau und Viehzucht lebte. An der Spitze der Dorfgemeinde steht ein vom König ernannter oder erblicher Vorsteher, der die Kriminalpolizei ausübt und die Steuern eintreibt, die er nach Abzug seines Anteils seinen Vorgesetzten übermittelt. Über dem Dorfvorsteher steht nach den Gesetzbüchern der Vorsteher von zehn Dörfern, weiterhin die Vorsteher von zwanzig, hundert und tausend Dörfern. Bezüglich der inneren Verwaltung sind aber die Dörfer unabhängig und können sich gegen das Eindringen Fremder durch das Bestehen eines Vorkaufsrechts der einzelnen Grundbesitzer wehren, das bei einem Verkauf von Liegenschaften in die Erscheinung tritt. Gegen die Nachbardörfer ist das Dorf durch sichtbare Grenzzeichen oder durch an der Scheidelinie in der Erde vergrabene Gegenstände, wie Steine, Knochen, Scherben und dergleichen, sorgfältig abgegrenzt. Zur Entscheidung von Grenzstreitigkeiten sollen Schiedsrichter gewählt werden; als höchster Richter hat der König die strittige Grenze zu bestimmen. Im weiten Umkreis um das Dorf dehnt sich das Weideland aus, das gemeinsam benutzt wird. Für die häufigen Viehdiebstähle ist die Dorfgemeinde verantwortlich, wenn die Spur des gestohlenen Viehs in ihre Niederlassung führt und sich nicht weiter verfolgen läßt.

Eine Dorfgemeinde soll aus hundert bis fünfhundert Familien (kula), das heißt Großfamilien, bestehen, welche die kleinste Einheit im Staate bilden, vertreten und geleitet von einem Familienhaupt oder Patriarchen, der über seine Familie herrscht wie ein König über seine Untertanen,

Abb. 126. Lehensfürsten aus der Landschaft Orissa, Bengalen.

ein Lehrer über seine Schüler. Seine Frauen und Diener sind ihm nach den Gesetzbüchern unbedingten Gehorsam schuldig; selbst nach erreichter Mündigkeit bleiben seine Söhne noch durchaus abhängig von ihm, solange er lebt, außer wenn er altersschwach oder krank wird. Die indische Gesamtfamilie beruht auf Gemeinsamkeit der Wohnung, der Mahlzeiten, des Gottesdienstes und des Eigentums. Bei der Sitte sehr früher Heiraten konnte der Familienvater noch in verhältnismäßig jungen Jahren zum Großvater und Urgroßvater vorrücken, so daß, da zu den verheirateten Nachkommen auch noch uneheliche, Adoptivsöhne und Seitenverwandte hinzukamen, der Umfang der Gesamtfamilie oft sehr bedeutend war.

Das Familienrecht der Brahmanen, das durch ihren Einfluß sich auch zu anderen Ständen verbreitete, enthält manche unsympathische Züge. Am auffallendsten ist die frauenfeindliche Tendenz der indischen Gesetzgeber. So gilt der allgemeine Grundsatz, daß die Frau nie selbständig sein und in der Kindheit von ihren Eltern, nach der Verheiratung von ihrem Mann, nach dessen Tod von ihren Söhnen behütet werden soll. Die indischen Dichter bezeichnen es als ein Unglück, der Vater einer Tochter zu sein, und in einer allerdings etwas dunkeln Stelle der Veden ist sogar von einer Beiseitelegung oder Aussetzung der Töchter sogleich nach der Geburt die Rede; auch soll eine Frau, die nur Töchter zur Welt gebracht hat, deshalb von ihrem Mann verstoßen werden dürfen. Der Vater hat die schwere Pflicht, möglichst früh für eine standesgemäße Verheiratung seiner Tochter zu sorgen, da Ehelosigkeit nur dem Mönch und der Nonne gestattet ist und ein erwachsenes Mädchen, das unverheiratet im Elternhaus weilt, einen Makel für die ganze Familie bildet. Die Fortpflanzung der Familie erscheint den indischen Gesetzgebern auch aus religiösen Gründen als die wesentlichste oder einzige Aufgabe der Frau, da nur der verheiratete Mann, der einen legitimen Sohn zur Vollziehung der Totenopfer hinterläßt, in den Himmel der Seligen gelangen kann. So erklärt sich die alte Sitte der Kinderhochzeiten, die auch auswärtigen Beobachtern der indischen Gebräuche schon frühe auffiel und noch heute fortbesteht. Erziehungsrücksichten konnten dabei kein Hindernis bilden, da die Frauen ja vom Studium der Veden ausgeschlossen waren; von einem Selbstbestimmungsrecht der Be-

teiligten war ebensowenig die Rede. Auch in der Ehe war die Stellung der Frau sehr gedrückt, konnte sie doch ohne zureichenden Grund hinter eine andere zurückgesetzt, ja ganz verstoßen werden. Besonders aber mußte sich die Witwe den schwersten Kasteiungen und Entbehrungen unterziehen. Sie durfte nicht nur nicht wieder heiraten, sondern es galt für höchst verdienstlich, wenn sie als tugendhafte Ehefrau (sati) sich alsbald mit der Leiche ihres verstorbenen Gatten verbrennen ließ, um mit ihm im Paradies wiedervereinigt zu werden. Viele noch vorhandene Gedenksteine zeugen von der häufigen Ausübung dieses grausamen Brauchs, der von den Engländern als Suttee bezeichnet wurde.

Für die religiöse Seite des Familienlebens sind besonders wichtig die sechzehn Sakramente (saṃskāra), religiöse Begehungen bei den hauptsächlichsten Lebensabschnitten, die den Inder und die Inderin von der Wiege bis zur Bahre und darüber hinaus begleiten und den Brahmanen Gelegenheit geben, ihren Einfluß geltend zu machen, da bei allen solchen Familienfesten Brahmanen beizuziehen und zu beschenken sind. Nähere Auskunft über diese Sakramente geben die merkwürdigen „Hausregeln“ (gṛhyasūtra) und andere alte Sanskrittexte. Die Geringschätzung des weiblichen Geschlechts zeigt sich auch hier, indem für die weiblichen Familienmitglieder diese Feiern ohne die üblichen Gebete vollzogen werden sollen, auch mindestens eine von ihnen, die wichtige „Einführung beim geistlichen Lehrer“, der Natur der Sache nach nur für die männlichen Familienmitglieder in Betracht kommt, da für die Frauen die religiöse Erziehung wegfällt. Nur die Hochzeit, das wichtigste Ereignis im Leben der Frau, soll auch für sie mit heiligen Sprüchen aus dem Veda ausgestattet werden, weshalb sie als die Einführung der Frauen bezeichnet wird.

Schon bei der Geburt finden gewisse Gebräuche statt, die als Geburtszeremonien (jātakarma) zusammengefaßt werden. Die „Belebung“ und „Verstandgebung“ besteht darin, daß der Vater

Abb. 127. Häuptlinge der Jumpta.

dreimal über dem neugeborenen Kinde ein- und ausatmet, ihm mit einem goldenen Löffel oder einem anderen goldenen Gegenstand eine Honigspeise einflößt und ihm einen gewissen Spruch in das Ohr flüstert. Hierauf wird unter weiteren Sprüchen das Kind gebadet und ihm zum erstenmal die Mutterbrust gereicht. Nach zehn Tagen folgt der Brauch der feierlichen Namengebung (nāmakaraṇa), wobei das Kind außer seinem gewöhnlichen Namen noch einen geheimen erhält, der nur den Eltern bekannt ist und als Schutz gegen Verzauberung dienen soll. Der Name soll je nach dem Stand der Eltern verschieden gebildet sein. Einige Monate später erfolgt der erste Ausgang des Kindes (niṣkramaṇa), wobei an einem Abend das Kind im Mondschein ausgetragen und der Mond verehrt wird. Im vierten Monat kommt hierauf das Zeigen der Sonne (ādityadarśana), indem der Vater sein Kind die Sonne anblicken läßt. Die erste Speisung mit fester Nahrung (annaprāśana) geschieht im sechsten Monat. Im dritten Lebensjahr findet die Feierlichkeit des ersten Haarscherens (cūḍākaraṇa) durch einen Barbier statt, worauf später im sechzehnten Lebensjahr noch einmal eine ähnliche Zeremonie, das erste Bartscheren (godāna), folgt. Nicht so allgemein wird die Sitte des Durchbohrens der Ohren (karṇavedha) im dritten bis fünften Jahr beobachtet. Dagegen knüpft sich ein ganzer Kreis von religiösen Gebräuchen an die Einführung (upanayana) bei dem geistlichen Lehrer, die wahrscheinlich auf die über die ganze Erde verbreitete Sitte der Jünglingsweihe mit geistiger Wiedergeburt des Knaben zurückgeht, in Indien aber die geistliche Bedeutung erlangt hat, daß nur der so Eingeführte das Recht besitzt, die Veden zu studieren und das tägliche Gebet der Brahmanen, die an den Sonnengott gerichtete Savitri (savitri), herzusagen. Dieser Brauch soll bei den Brahmanen im achten bis sechzehnten Lebensjahr, bei den anderen Ständen etwas später stattfinden. Als äußere Zeichen seines neuen Standes erhält der Novize einen Stab, ein Untergewand, ein Fell als Mantel, einen Gürtel und eine heilige Schnur, die über der einen Schulter und unter dem anderen Arm getragen wird und das Hauptkennzeichen der Wiedergeborenen (dvija) bildet. Als seine Mutter bei dieser Wiedergeburt gilt das Savitrigebet, als sein Vater der geistliche Lehrer, weshalb die Belehrung über die Savitri auch als ein besonderes Sakrament gerechnet wird. Nun beginnt im Hause des Lehrers, dem der Schüler den strengsten Gehorsam schuldig ist, das Studium der Veden, das zwölf Jahre währen soll oder doch so lange, bis der Schüler seinen Veda begriffen hat. Am Schluß dieser Studienzeit folgt ein neues Sakrament, die Heimkehr (samāvartana), bei der die Lebensweise des Studenten durch ein Bad sinnbildlich abgewaschen wird.

Damit ist für den jungen Mann oder für seine Eltern die Zeit herangekommen, eine passende Braut aus gleicher Kaste ausfindig zu machen, die zwar jünger als der Bräutigam, aber nach der ursprünglichen Sitte kein Kind mehr sein muß, da die älteste Zeit die Kinderhochzeiten noch nicht kennt. Die mannigfachen Gebräuche, aus denen das Sakrament der Hochzeit oder Heimführung (vivāha) besteht, sind größtenteils uralt; sie gehören eigentlich noch mehr in das Gebiet des primitiven Zaubers als in das der Religion und haben ein sinnbildliches Gepräge. So liegt dem Brautbad am Hochzeitsmorgen und den Besprengungen des Brautpaars als Bestandteil der Trauungsgebräuche der Gedanke zugrunde, daß alles, was etwa Gefährliches in der Braut und in dem Bräutigam liegt, durch das Wasser weggespült werden muß. Die Wassergüsse bei der feierlichen Übergabe der Braut an den Bräutigam sind dagegen ein Sinnbild der Schenkung, das auch bei sonstigen Schenkungen oft angewendet wird. Wenn der Bräutigam die Hand der Braut ergreift, so bringt er sie dadurch in seine Gewalt und vereinigt sich mit ihr. In gewissen Fällen muß dabei die Braut einen Pfeil in die Hand nehmen, was ein Kennzeichen des kriegerischen Adels ist. Die gemeinsamen sieben Schritte des Brautpaars bilden ein Zeichen künftiger Lebensgemeinschaft, ebenso auch das Zusammenspeisen. Der

Stein, auf den die Braut treten muß, soll ihr Festigkeit und Kraft zur Überwindung von Schwierigkeiten verleihen; einen ähnlichen Zweck verfolgt die abendliche Verehrung des Polarsterns, der als ein Muster der Festigkeit gilt, und eines anderen Sternes. Nach der feierlichen Überführung in das Haus ihres künftigen Gatten wird die Braut auf ein rotes Stierfell gesetzt, was nach uralter Anschauung künftigen Wohlstand bedeuten soll; auch setzt man ihr einen Knaben auf den Schoß, damit sie Knaben gebäre (wie ja auch bei den Hochzeiten slawischer Völker der „Schoßknabe“ zum gleichen Zweck häufig vorkommt), und bestreut sie mit Reiskörnern als Zeichen ihrer erhofften Fruchtbarkeit. Der uralten Verehrung des Feuergottes Agni entspricht die vorgeschriebene dreimalige Umherführung der Braut um das Hochzeitsfeuer, in dem dann unter Gebeten Opfer dargebracht werden, wie dieses frisch angezündete Feuer das Brautpaar auch durch das ganze Leben begleiten soll und daher auch in das neue Heim der Braut mitgenommen wird. In dem vorgeschriebenen Weinen der Braut beim Abschied vom Elternhause hat sich vielleicht eine Erinnerung an die einstige gewaltsame Entführung der Braut erhalten, da der Frauenraub auch in Indien wohlbekannt ist und für den kriegerischen Adel sogar eine gesetzmäßige Heiratsform bildet. Die Geschenke von seiten des Bräutigams an die Familie der Braut können auf der alten Sitte der Zahlung eines Brautpreises beruhen.

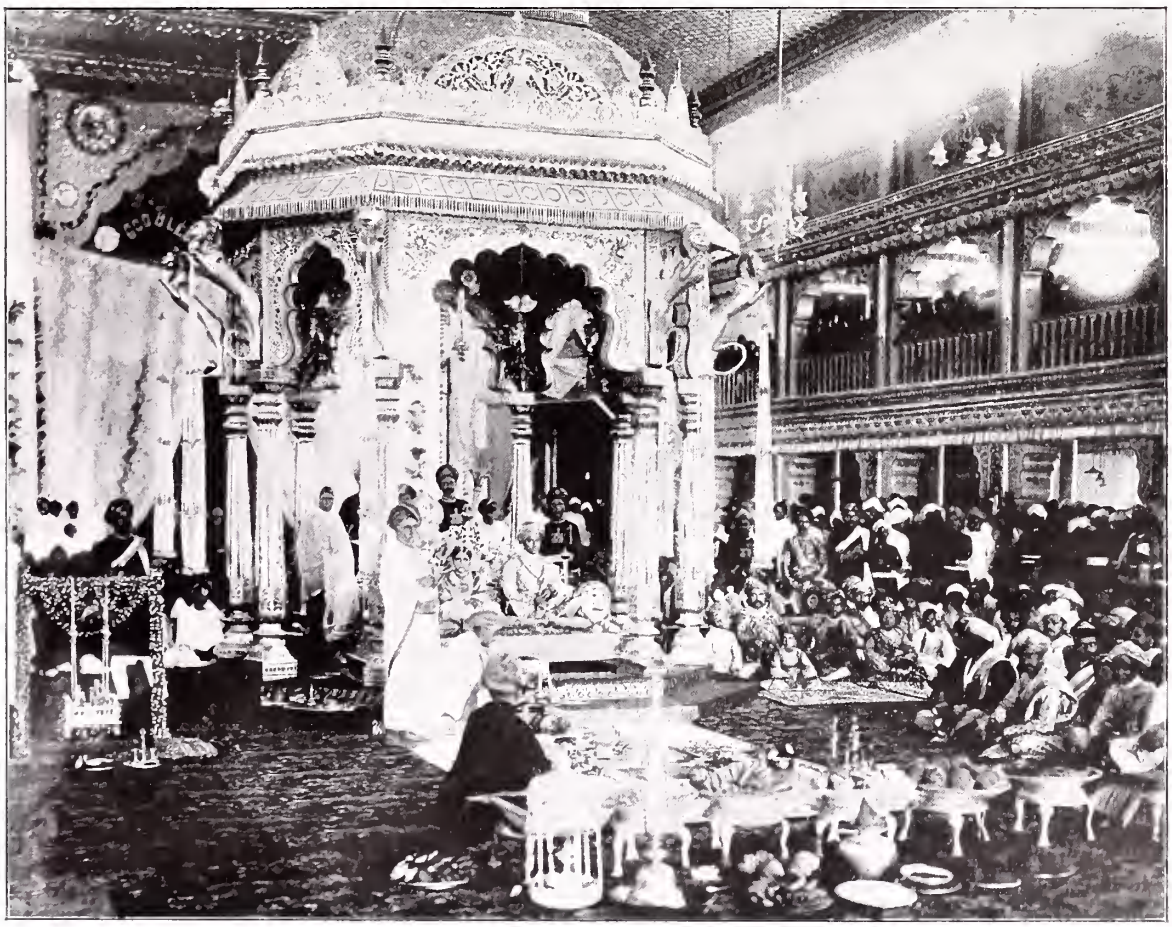


Abb. 128. Hochzeitsfeier des Maharadscha von Maissur. Der Bräutigam war achtzehn, die Braut zehn Jahre alt. Nach einer Photographie von Otto Haeckel in Berlin.

Abb. 129. Kapubrautleute aus dem Telugugebiet. Sie tragen bereits das Tali, das Eheabzeichen. Nach einer Photographie von E. Thurston.

Einige weitere Sakramente haben Bezug auf das durch die Hochzeitsfeier eingeleitete eheliche Leben des jungen Paares, so die Befruchtungszeremonie (garbhādhāna) beim Beginn des ehelichen Verkehrs, der Ritus im dritten Monat der Schwangerschaft zur Bewirkung einer männlichen Geburt (puṃsavana), wobei der Gatte der Schwangeren ein pflanzliches Pulver in das rechte Nasenloch steckt, der Ritus des vierten Monats zur Verhütung einer Fehlgeburt (anavalobhana, garbharakṣaṇa), wobei der Leib der Schwangeren bestrichen wird, und endlich der Gebrauch der Scheitelziehung bei der schwangeren Frau im siebenten Monat (simantonnayana). Man kann aus diesen Gebräuchen entnehmen, wie eingehend sich die Fürsorge der Religion für das Familienleben schon auf das keimende Leben erstreckte. Fehlte es an männlicher Nachkommenschaft, so wurde gewöhnlich zur Adoption eines Sohnes geschritten, mit Opfern und anderen religiösen Zeremonien, die das Adoptivkind zu einem vollen Ersatz für einen leiblichen Sohn machten.

Die letzte aller Weihen ist die Totenbestattung und Leichenfeier, antyeṣṭi „das letzte Opfer“ oder svargārohaṇa „Himmelfahrt“ genannt, weil der Eintritt des Verstorbenen in den Himmel das Ziel der Totengebräuche ist. Dies Ziel kann nur durch die Verbrennung des Körpers erreicht werden, die als ein dem Feuergott Agni dargebrachtes Opfer anzusehen ist. Das Begraben der Leichen soll nur bei Kindern bis zu zwei Jahren und bei Asketen zulässig sein. Zunächst sind dem Sterbenden Gebete in die Ohren zu flüstern. Zugleich soll er für sein Seelenheil den Brahmanen Geschenke machen, unter denen die „zehn Gaben“ und eine milchende Kuh besonders hervortreten; letztere soll ihn nach seinem Hinscheiden über den gefürchteten Fluß Vaitaraṇi in das Jenseits bringen. Ist der Kranke verschieden, so soll er gewaschen, geschoren, gesalbt und bekränzt werden. Der nächste Verwandte schreitet als Leiter (kartā) der ganzen Feier dem Trauerzug voran, der die Leiche und zugleich die Opferfeuer und Opfergeräte des Verstorbenen sowie eine Kuh oder Ziege als Opfertier auf den Verbrennungsplatz bringt. Dort ist der Scheiterhaufen aufgeschichtet, den zunächst der Karta von rechts nach links umwandelt. Auf den Holzstoß wird ein Antilopenfell und darauf der Leichnam gebracht, dem einige Goldstückchen auf das Gesicht gelegt werden sollen. Auch die Opfergeräte werden mit dem Toten verbrannt, um ihn in die jenseitige Welt zu begleiten, ebenso die besonderen Abzeichen seines Standes, so bei einem Krieger sein Bogen, bei einem Brahmanen sein Stab. Dagegen muß sich seine Witwe zwar neben die Leiche legen, darf aber sofort wieder aufstehen; auch das Opfertier kann freigelassen werden, wenn man es nicht schlachten soll. Der brennende Holzstoß wird ringsum mit Wasser aus einem Krug begossen, wohl um dadurch das gefürch-

tete Totengespenst von den Hinterbliebenen fernzuhalten, da es das Wasser nicht zu überschreiten vermag. Nach der Verbrennung nimmt der ganze Trauerzug ein Reinigungsbad in einem Teich, wechselt die Kleider, läßt sich, auf einem Rasenplatz sitzend, erbauliche Sprüche vorsagen und kehrt dann abends, ohne sich unterwegs umzusehen, nach Hause zurück, wo die Leidtragenden nach weiteren Zeremonien in ihre Behausung eintreten.

Durch das Reinigungsbad ist jedoch die den Angehörigen des Toten anhaftende Befleckung noch nicht aufgehoben; vielmehr haben sie sich während der zehntägigen Unreinheits- oder Trauerzeit den größten Entbehrungen in Speise und Trank zu unterziehen. Sie müssen einzeln auf dem Boden schlafen, dürfen nicht betteln oder studieren und mit niemand verkehren, um ihn nicht zu verunreinigen und so weiter. Für das Totengespenst, den Preta, muß ein Gefäß mit Milch und Wasser im Hause an einem Strick aufgehängt oder im Freien hingesetzt werden. Auch muß man dem Preta täglich eine Wasserspende und einen Mehlkloß (pinḍa) opfern. Einige Zeit, spätestens zehn Tage nach der Verbrennung, werden auf dem Scheiterhaufen nach Besprengung des Platzes mit Wasser und Milch die noch vorhandenen Überreste der Leiche an Knochen und Asche gesammelt. Man vergräbt sie in einer Urne und errichtet später ein Grabmal darüber oder wirft sie in ein heiliges Wasser, denn wenn die Gebeine im Ganges ruhen, kommt der Tote in das Paradies. Dies ist der Ritus der Knochensammlung (asthisaṃcayana).

Nun erst können die verschiedenen Manenopfer, die Schraddha (śrāddha), ihren Anfang nehmen. Sie gehören zu den großartigsten Veranstaltungen des indischen Religionslebens und haben schon frühe eine weitschichtige Literatur hervorgerufen, da der Anspruch auf die Einladung zu einer solchen Opfermahlzeit ein ängstlich gehütetes Vorrecht der Brahmanen bildet. Welche materiellen oder geistigen Güter und Vorteile der Opferer durch seine Darbringungen erlangen kann, welche Brahmanen würdig oder unwürdig sind, dazu eingeladen zu werden, welche Zeiten und welche Plätze sich besonders dafür eignen, welche Speisen eine mehr oder weniger ausgiebige „Sättigung der Ahnen“ herbeiführen, das sind hochwichtige Fragen, die mit der größten Ausführlichkeit erörtert werden. In der Gestalt der bei der Feier anwesenden Brahmanen glaubt man die Ahnen selbst zu bewirten und zu beschenken. Zunächst findet nach Ablauf der Unreinheitsperiode das ekoddiṣṭa, das heißt das für eine einzelne Person, nämlich den Verstorbenen, bestimmte Schraddha statt, das sich durch gewisse besondere Gebräuche und Anrufungen von den

Abb. 130. Kinderhochzeit in Indien.

sonstigen Manenopfern unterscheidet und allmonatlich am Sterbetag wiederholt wird. Dann folgt spätestens ein Jahr nachher das sapiṇḍikaraṇa, das heißt die Aufnahme des Toten in die Gemeinschaft der Manen insgesamt, was sinnbildlich dadurch angedeutet wird, daß man vier Klöße (piṇḍa) für den Toten und seine drei Vorgänger bis zum Urgroßvater macht und ebenso auch vier Wasserkrüge mit Wasser füllt, worauf dann der Kloß des Toten und das Wasser für diesen auf die drei anderen Klöße und Krüge verteilt werden. Der Verstorbene erhält von da ab keine besonderen Opfer mehr, nimmt aber dafür teil an den für die Manen im allgemeinen stattfindenden Schraddha, die regelmäßig am Neumondstag und an bestimmten anderen Tagen dargebracht werden. Als Vertreter der Vorfahren sollen dabei mindestens je drei Brahmanen für jeden von ihnen eingeladen werden; je größer die Zahl solcher Gäste, desto bedeutender ist das religiöse Verdienst des Einladenden. Auch bei gewissen freudigen Anlässen, wie bei einer Hochzeit in der Familie oder der Geburt eines Sohnes, sollen besondere Schraddha stattfinden, indem man die Ahnen als Familiengeister an allen Familienereignissen beteiligen will. Endlich gibt es Schraddha zur Erreichung bestimmter Wünsche, zur Sühne eines religiösen Vergehens und noch andere Arten; man muß die Erfindungsgabe der Brahmanen im Aufsuchen von Gründen für ein Manenopfer geradezu bewundern. Seiner Bedeutung für das religiöse Leben nach und in vielen Einzelheiten erinnert übrigens der indische Ahnenkult vielfach an die Totenverehrung der alten Römer.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Zustände der Gegenwart, so sind die Maharadscha (Abb. 122 und 123) und Radscha von heutzutage trotz des oft von ihnen entfalteten Pomps und Reichtums nur noch Schattengrößen, da der englische Resident oder Agent der wahre Herrscher in ihrem Lande ist und sie selbst nicht nur keine auswärtige Politik treiben dürfen, sondern auch in ihrer inneren Politik von der britischen Regierung mittelbar oder unmittelbar überwacht werden. Dagegen unterliegen sie allerdings nicht einer Beschränkung ihrer Befugnisse durch ein gewähltes Parlament, setzen also insofern den alten Absolutismus fort. Dazu kommt, daß zwei Drittel des ganzen Landes unmittelbar unter englischer Herrschaft stehen; nur in dem letzten, zum Teil dünn bevölkerten und wenig fruchtbaren Drittel herrschen noch einheimische Fürsten (Abb. 126 und 127). Deren Anzahl beträgt gegen siebenhundert, von dem Nizam von Haidarabad im Dekhan, dessen Reich fast die Größe von ganz Großbritannien aufweist, bis herab zu den armseligen Thakur, die nur ein paar Dörfer ihr eigen nennen. Man sieht also, daß die alte Kleinstaaterei wesentlich unverändert geblieben ist. Was aber die Fortdauer eines echt orientalischen Despotismus betrifft, so kann dafür als Beispiel ein launenhafter Beherrscher von Baroda in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kande Rao, dienen, der als großer Freund von Tier- und Gladiatorenkämpfen, ähnlich wie einst Nero, selbst als Gladiator in die Arena trat und mitunter seinen Gegner auf grausame Art töten ließ, wenn dieser nicht seinem Wunsch gemäß gehörig auf ihn losschlug. Einmal ließ dieser Fürst gegen sechzigtausend Tauben in seinem Lande aufkaufen, um mit ihnen zu spielen; ein anderes Mal sammelte er indische Nachtigallen und ließ sie gegeneinander losfliegen, wobei viele getötet wurden. Der nämliche Fürst liebte es, sich mit Hofnarren zu umgeben, die über alle Anwesenden ihre derben Späße machen mußten, ohne daß die Betroffenen es übelnehmen durften.

Unter englischer Herrschaft konnte sich auch das altertümliche Kastenwesen (Abb. 132) ungeschwächt behaupten, mit den Brahmanen an der Spitze. Sie malen sich noch immer ihre Kastenzeichen auf und tragen als Abzeichen ihrer Würde die heilige Schnur über der Schulter, wenn sie auch nicht mehr alle höheren Beamtenstellen beanspruchen, wie dies noch in den fanatisch brahmanistischen Mahrattenstaaten des achtzehnten Jahrhunderts der Fall war, sondern wie

jeder andere Hindu nur nach Bestehung der vorgeschriebenen Prüfungen ein Amt erlangen können. Es entstehen sogar fortwährend noch neue Kasten, indem das Aufkommen einer neuen Industrie, einer neuen Mode, ein Religionswechsel oder auch bloß eine Veränderung des Wohnsitzes und andere zufällige Umstände zu einer Spaltung und zur Bildung einer neuen Unterkaste führen, die dann nur unter sich heiratet, Tischgemeinschaft und sonstigen Verkehr pflegt, also tatsächlich eine neue Kaste darstellt, obwohl sie an ihrem alten Namen festhält. So zerfällt die große, nach Millionen zählende Brahmanenkaste jetzt in eine Menge Unterabteilungen, und nur noch höchstens ein Fünftel der Brahmanen übt den herkömmlichen geistlichen Beruf aus, während die übrigen, ohne dadurch ihren Vorrang zu verlieren, die verschiedensten weltlichen Gewerbe treiben, zum Beispiel oft zur Armee gehen. Die Baidya in Bengalen waren von Haus aus Ärzte; aber heutzutage versteht kaum ein Sechstel von ihnen noch irgend etwas von Medizin. Ganz ähnlich steht es mit der alten Schreiberkaste der Kāyastha und mancher anderen. Der soziale Zusammenhalt und die soziale Stellung haben die ursprüngliche Beschäftigung überdauert.

Abb. 131. Hindutänzerin.

Eine für den herrschenden Kastengeist besonders bezeichnende Erscheinung bilden die Unberührbaren (aspṛśya), so genannt, weil ihre Berührung, ja schon ihr Anblick religiöse Befleckung verursacht, die nur durch Wechseln der Kleider oder durch ein Bad wieder aufgehoben werden kann. Sehr strenge Vorschriften bestehen hierüber in Südindien, wo auch die sprüchwörtlich gewordenen Paria zu Hause sind, während im Norden die Befleckung nur bei unmittelbarer Berührung eintritt und auch dann keine so große Beachtung findet. Doch müssen in Kaschmir die Megh, Dom und andere niedrige Kasten noch überall außerhalb der Dörfer wohnen. Sie haben ihre besonderen Brunnen und Zisternen und müssen den vornehmen Hindu ein Zeichen machen, wenn sie zufällig in ihre Nähe kommen, oder ganz vermeiden, ihnen zu begegnen.

Die Bestrebungen der sozialen Reformer, die auf eine gänzliche Aufhebung der Kastenunterschiede hinzielen, haben bisher nur geringe Erfolge erreichen können. Überall gelten gewisse Gewerbe als entehrend, ähnlich wie die „unehrlichen“ Gewerbe im europäischen Mittelalter, so das des Gerbers, der mit den Fellen geschlachteter Rinder zu tun hat und dadurch gegen das

Abb. 132. Hindu malen sich Kastenzeichen auf.

religiöse Gebot der Schonung des heiligen Rindes verstößt. Schon in der Sanskritliteratur tritt das Verbot auf, von einem Gerber ein Almosen anzunehmen. Auch die Rassenunterschiede sind noch nicht ganz ausgeglichen. So heben sich nicht selten die höheren Kasten durch ihre hellere Hautfarbe von der übrigen Bevölkerung ab, und in dem unzivilisierten Assam gibt es fast nur Rassenkasten. Auch aus religiösen Sekten sind nachweisbar manche noch bestehende Kasten hervorgegangen. Wie stark die Neigung zur Kastenbildung ist, kann das Beispiel der kleinen Provinz Berar mit ihren zweidreiviertel Millionen Einwohnern zeigen, die in über vierhundert Kasten zerfallen; Berar zieht nämlich durch seine zentrale Lage Einwanderer aus allen Teilen Indiens an sich, die dann neue Abzweigungen ihrer heimatlichen Kaste bilden.

Auch der enge Zusammenhalt der Dorfgemeinden (Abb. 133) blieb bestehen, wie Indien überhaupt noch immer ein wesentlich ackerbautreibendes Land ist. Nach der letzten Statistik leben einundsiebzig Prozent der Bevölkerung von Ackerbau und Viehzucht, wenn auch die primitive Hausindustrie der Dörfer immer mehr zurücktritt und durch die Großindustrie verdrängt wird. In verhältnismäßig zurückgebliebenen Provinzen, wie Radschputana und den Zentralprovinzen, kommen noch jetzt die alten Dorfrepubliken vor, wo jedes Dorf seine besonderen Handwerker hat, die mit festen Anteilen an der Gesamternte des Dorfes für ihre Leistungen bezahlt werden: den Zimmermann und den Schmied, den Töpfer und den Weber, den Wäscher und den Wasserträger, den Schneider und den Barbier, den Schuhmacher und den Wächter, den Gerber und den Straßenkehrer. Zu diesen Handwerkern kommen hinzu: als Finanzbeamter ein Registrator und für die religiösen Verrichtungen der Bauern ein Dorfpriester, der mit seiner Frau auch die im Dorfe stattfindenden Heiraten den bestehenden Kastengebräuchen gemäß vermittelt und dadurch oft sehr einflußreich ist. An der Spitze einer solchen Dorfrepublik steht ein gewählter Vorsteher, der die Steuern einzieht und an die Regierung abliefert, die ganze Polizeigewalt ausübt und Streitigkeiten unter den Bauern schlichtet. Ihm zur Seite steht ein Dorfrat, der in seinem sehr bescheidenen Rathaus oder unter einem hohen Baum in der Mitte des Dorfes seine regelmäßigen Sitzungen abhält.

Wie die Dorfgemeinde, so hat auch die Großfamilie oder Hausgemeinschaft alle Stürme überdauert und bildet noch jetzt den Grundpfeiler des indischen Familienrechts. Sie wird geleitet von dem Patriarchen, dessen alte Bezeichnungen als kutumbī (Familienvater, Hausherr) und kartā (Verwalter) sich auch in den lebenden Sprachen Indiens noch erhalten haben und häufig vorkommen. Da die Söhne auch nach ihrer Verheiratung im Elternhause wohnen bleiben und die Gesamtfamilie für alle Kinder zu sorgen hat, die ihnen geboren werden, so stehen einer sehr frühzeitigen Eheschließung weniger wirtschaftliche Bedenken als im Abendland entgegen. Daher konnten sich auch die indischen Kinderehen, befürwortet durch die Brahmanen, trotz mancher Anfechtungen behaupten. Der vielgenannte Bengale Rabindranath Tagore hat in einem interessanten Aufsatz über Frauenlos im Osten und Westen das indische Familiensystem verteidigt und die zahlreichen Kinderwitwen mit den nicht minder zahlreichen alten Jungfern Englands verglichen,

wobei der Vergleich zugunsten der ersteren ausfällt. Die indische Kinderwitwe bleibt nach dem frühzeitigen Tode ihres angetrauten Gatten im Familienhause wohnen und macht sich im Haushalt und bei der Kindererziehung überall sehr nützlich, während die alte Jungfer Englands für sich lebt und eine große Egoistin wird. Ein anderer Bengale fällt dagegen ein durchaus ungünstiges Urteil über jene Sitte. „Ein Volk, das in einem tropischen Klima lebt, in unreifem Alter heiratet, durch die Sitte gezwungen wird zu heiraten, selbst im Fall von unheilbarer Krankheit, Verkrüppelung oder Schwachsinn, das seine Frauen in Frauenhäuser einsperrt: ein solches Volk muß so schwächlich, mutlos und ohne Rückgrat werden, wie es die Inder heutzutage sind.“ Die abhängige Stellung der im kindlichen Alter verheirateten Frau ihrem Mann gegenüber veranschaulicht der seinerzeit vielbesprochene Prozeß der Rukhmabay, die als kleines Kind an einen Mann verheiratet worden war, der sich später so übel entwickelte, daß sie nicht mit ihm leben wollte und bei ihrem Vater blieb. Nach dessen Tode klagte ihr Ehemann auf Herstellung der ehelichen Gemeinschaft, und obwohl das erste Gericht der Beklagten recht gab, weil die Ehe ohne ihre Zustimmung geschlossen sei, wurde sie in höherer Instanz dem indischen Gewohnheitsrecht gemäß zum Zusammenleben mit ihrem Ehemann verurteilt (1887). Auch der alljährlich zusammentretende indische Nationalkongreß hat die Abschaffung der Kinderheiraten in sein Reformprogramm aufgenommen, und der fortschrittliche Fürst von Baroda erließ ein „Gesetz zur Verhinderung der Kinderheiraten“, durch das allen Mädchen unter neun Jahren das Heiraten ganz verboten, den Mädchen unter zwölf und Knaben unter sechzehn Jahren nur auf Grund einer gerichtlichen Erlaubnis gestattet wird. Schon früher hatte auch die englische Regierung eingegriffen, indem sie den ehelichen Verkehr mit jungen Frauen unter zwölf Jahren strafbar machte (1891). Auch sonst haben die Engländer wenigstens die schlimmsten Auswüchse der frauenfeindlichen Richtung der einheimischen Gesetzgebung zu beseitigen gesucht, indem sie 1856 die Wiederverheiratung der Witwen allgemein gestatteten und schon 1829 den grausamen Brauch der Witwenverbrennung verboten.

Doch sind jedenfalls die Schulkenntnisse der indischen Frauen auch unter englischer Herrschaft gering geblieben, und das Analphabetentum ist erschreckend verbreitet. Bei einer Gesamtbevölkerung von 325 Millionen nach der letzten Zählung kann nur eineinviertel Million von

Abb. 133. Wache vom Eingangstor eines Nagadorfes. Nach einer Photographie von W. H. Furneß.

den über fünfzehn Jahre alten Frauen, das heißt ein einziges Prozent des weiblichen Geschlechts, lesen und schreiben, während es elfmal soviel Männer verstehen. Man sieht hieraus, daß die hochzivilisierten Engländer für Volksbildung in Indien (Abb. 19) wenig getan haben, weniger als die einheimischen Buddhisten in der Provinz Birma, die nach altem Herkommen in ihren Klöstern das Volk umsonst unterrichten und mit einundsechzig des Lesens und Schreibens kundigen Frauen unter tausend alle anderen Provinzen des indischen Reichs an Verbreitung der Schulbildung übertreffen. Entschuldigt wird von den Engländern die Unwissenheit der Eingeborenen und das Zurückbleiben des Schulunterrichts mit dessen völligem Fehlen in der ganzen vorenglischen Zeit, da die gelehrten Berufe das Vorrecht weniger Kasten, besonders der Brahmanen, bildeten und die Übermittlung von Wissen an die Schudra verboten war, während unter den Frauen noch am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts nur die Bajaderen (Tänzerinnen) der Tempel (Abb. 131) und andere übel berüchtigte Personen des Lesens und Schreibens kundig waren, ehrbare Frauen dagegen es für eine Schande gehalten hätten, mit diesen Künsten bekannt zu sein. Beiläufig bemerkt, ist die Prostitution noch jetzt in Indien stark verbreitet, auch in der Form der sakralen Prostitution der Bajaderen, denn es ist ein Grundsatz der englischen Politik, sich in die religiösen und sozialen Verhältnisse der Eingeborenen nicht einzumischen. Die weltliche Prostitution ergänzt sich besonders aus dem Witwenstande, wahrscheinlich infolge der schlechten Behandlung und Ernährung, die den Witwen noch immer der Sitte nach zuteil wird, wenn sie auch nicht mehr dem grausamen Verbrennungstod ausgesetzt sind.

Mit der Zurücksetzung des weiblichen Geschlechts im allgemeinen, die den humanen Bestrebungen der Reformpartei nur langsam etwas zu weichen beginnt, hängt wahrscheinlich eine andere auffallende soziale Erscheinung zusammen, die Überzahl der Männer, indem nach der letzten Volkszählung auf 1000 Männer nur 954 Frauen trafen, während zum Beispiel in England 1068, in Belgien 1013, in Irland 1003 Frauen auf 1000 Männer kommen. Noch bis in die neueste Zeit herein hatte sich trotz englischer Verbote die früher erwähnte barbarische Sitte anscheinend aus dem Altertum erhalten, die Mädchen gleich nach ihrer Geburt wieder aus der Welt zu schaffen. Bei verschiedenen Stämmen und Kasten wurden vielfach die kleinen Mädchen entweder erstickt oder ertränkt, mit Opium vergiftet oder im Dschungel ausgesetzt, oder man ließ sie Hungers sterben. Die großen Kosten, die mit der durch die Sitte geforderten Erlangung eines möglichst vornehmen Bräutigams für die Tochter, für den oft ein Bräutigampreis zu bezahlen war, und mit den üblichen prunkhaften Hochzeiten verbunden waren, werden als besonderer Grund für dieses Verfahren angeführt. Noch heutzutage werden in vielen Familien die Mädchen schlechter besorgt und ernährt, schlechter gekleidet und bei Erkrankungen schlechter gepflegt als die Knaben, auf denen die ganze Hoffnung der Familie beruht, und die auch nach dem Ableben der Eltern durch Darbringung der Totenopfer für ihr Seelenheil im Jenseits sorgen. Auch im erwachsenen Alter ist die Frau größeren Schädlichkeiten ausgesetzt als der Mann.

Das Fortwirken des Brahmanismus ergibt sich aus der Betrachtung der religiösen Seite des modernen Familienlebens, wobei besonders wieder die alten Sakramente (saṃskāra) hervortreten, die ihre Bedeutung auch in der Gegenwart wesentlich behauptet haben, obwohl von manchen alten Gebräuchen nur noch sinnbildliche Überreste bestehen. Ein solches Überbleibsel zeigt sich zum Beispiel bei dem alten Brauch der Einführung bei einem geistlichen Lehrer und Umgürtung mit der heiligen Schnur (upanayana), der mit dem Abkommen des geistlichen Unterrichts meistenteils zu einer bloßen Zeremonie herabgesunken ist, indem der junge Brahmane sich als Brahmanenschüler verkleidet, ein Antilopenfell und die heilige Schnur umlegt und bei

Abb. 134. Fürstlicher Leichenzug auf dem Wege zum Verbrennungsplatz. Insel Bali.

seiner Mutter wie ein Schüler Almosen heischt, aber schon kurz nachher den alten Brauch der feierlichen „Heimkehr vom Lehrer“ begeht, wobei er Miene macht, eine Pilgerfahrt nach der heiligen Stadt Benares anzutreten, sich aber durch Zureden dazu bewegen läßt, wieder umzukehren. Manchmal wird mit der „Heimkehr vom Lehrer“ auch die Hochzeit verbunden, indem der Vater der Braut dem angeblich auf einer Pilgerfahrt nach Benares begriffenen Brahmanenknaben wie zufällig begegnet, ihn bittet, sein Vorhaben aufzugeben, und ihm vorschlägt, seine Tochter zu heiraten. Die Einführungszeremonie ist aber, wenigstens bei Brahmanen, nebst der Hochzeit das wichtigste ihrer alten Sakramente geblieben, und es wird in ganz Indien kaum einen jungen Brahmanen geben, der sie nicht durchgemacht hat, wobei sich auch die einzelnen Gebräuche meistens gut erhalten haben.

Noch allgemeiner als dieser Brauch herrscht die Sitte großartiger, mehrtägiger Hochzeitsfeiern (Abb. 121 und 128), denen oft eine Verlobung vorausgeht, wobei Geschenke zwischen den beiderseitigen Familien ausgetauscht werden. Bei einer vornehmen Hochzeit, die vor nicht langer Zeit in der Gegend von Trivandrum auf dem Lande in Südindien stattfand und vier Tage dauerte, wurden zunächst für das Brautpaar und die zahlreichen Hochzeitsgäste drei große Festhallen aus Holz erbaut. Dann wurden die Brahmanen reich bewirtet und beschenkt, Gebete und Beschwörungen an die neun Planeten gerichtet, die Braut mit Weihwasser besprengt. Ein Festzug brachte mit Musik und Trommelbegleitung schöne Blumen und ein frisch gewaschenes Tuch in das Haus der Braut, der dazu gemietete Sängerinnen am Abend religiöse Lieder sangen. Tags darauf erfolgte, und zwar auf einem Elefanten, der bei keiner besseren Hochzeit fehlen darf, der feierliche Einzug des jugendlichen Bräutigams, der reichen Goldschmuck trug und ein Schwert in der Hand hielt, in das Haus der Braut. Hier wurde er von deren Bruder empfangen, der ihm die Füße wusch, worauf Geschenke zwischen Braut und Bräutigam ausgetauscht wurden. Die Braut mußte als Abzeichen der Kriegerkaste einen pfeilförmig zugespitzten Bambusstock und einen Spiegel in die Hand nehmen. Der Bräutigam legte ihr nunmehr die goldene Halskette (tāli) um, die das Kennzeichen der Ehefrau ist. Dann hielten der Bräutigam, die Braut und ihr Bruder die Hände übereinander und ließen Wasser darüberlaufen als Zeichen der Übergabe der Braut samt Mitgift an den Bräutigam, denn jede Besitzübergabe wird nach altem Rechtsbrauch durch ausgegossenes Wasser versinnbildlicht. Der Bräutigam ergriff nun die Hand der Braut als Zeichen seiner Herrschaft über sie. Hierauf faßte der Bruder das rechte Bein der Braut an und ließ sie mit dem Bräutigam zusammen sieben Schritte machen als Zeichen ihrer künftigen Lebensgemeinschaft. Dann wurde ein heiliges Opferfeuer angezündet; sie faßten sich noch einmal an und umwandelten feierlich das Feuer zur Bezeugung ihres Bundes, worauf die Braut auf eine Granitplatte treten mußte als Sinnbild der Festigkeit des geschlossenen Bundes. Der Opferpriester wurde reich beschenkt und das Opfer abends noch einmal wiederholt, worauf das Hochzeitspaar hinausging, um die zwei Hochzeitsterne am Himmel zu betrachten. Weitere Opfergebräuche folgten am zweiten und dritten Tag. Am vierten befestigte der Onkel der Braut an ihrem Gürtel ein Schwert, das dann der Bräutigam ihr abnahm als Zeichen des Übergangs der Gewalt über sie von dem Onkel an den Bräutigam. Nun wurde das Schwert von dem Onkel gegen die Braut gezückt, aber der Bräutigam beschützte sie. Braut und Bräutigam speisten zusammen von einem Platanenblatt als Zeichen ihrer nunmehrigen innigen Vertrautheit. Mit einem großen Fackelzug am Abend des fünften Tages schloß die Feier, deren zahlreiche Berührungspunkte mit den früher besprochenen Trauungszeremonien der alten Zeit in die Augen springen. Bei ärmeren Familien sind die Hochzeitsgebräuche begreiflicherweise weit einfacher und bestehen oft nur im Umbinden der bereits erwähnten Halskette (Abb. 129), des Tali.

Bei den in kindlichem Alter getrauten Bräuten (Abb. 130) findet später bei Eintritt der Pubertät und vor Beginn des ehelichen Verkehrs noch einmal eine Feier statt, der alten „Befruchtungszeremonie“ entsprechend, wobei in den Schoß der Braut Früchte gelegt werden zum Zeichen ihrer erhofften Fruchtbarkeit. Tritt die Schwangerschaft ein, so stopft der junge Ehemann dem alten Brauch gemäß ein gewisses Pflanzenpulver unter Hersagung eines Sanskritspruchs in das rechte Nasenloch seiner Frau, in dem Glauben, dadurch den Embryo in ein Kind männlichen Geschlechts zu verwandeln, gemäß dem besonderen religiösen Wert, der dem Besitz eines Sohnes beigelegt wird. Einige Monate später wird die weitere alte Sitte der Scheitelschlichtung an der Schwangeren vollzogen. Ist das Kind zur Welt gebracht, so folgen die Geburtsgebräuche, bei denen das Einflößen von Honig und zerlassener Butter mit einem goldenen Löffel oder einem goldenen Ring besonders hervortritt wie in dem alten Zeremoniell. Auch der Gebrauch, wonach der Vater dem Kind unmittelbar nach der Geburt in das Gesicht sehen muß, um dadurch Befreiung von seiner Schuld an die Manen zu erlangen, beruht offenbar auf einem alten Sanskritspruch, wonach der Vater seiner Schuld an die Manen ledig wird, sobald er das Gesicht eines lebendigen Sohnes erblickt. Am elften Tag nach der Geburt folgt die feierliche Namengebung, woran sich manchmal noch ein Brauch des In-die-Wiege-Legens anschließt. Auch der erste Ausgang des Kindes und seine erstmalige Speisung mit fester Nahrung sowie die Durchbohrung der Ohren zur Befestigung von Ohrringen bieten noch immer bei manchen Kasten den Anlaß zu besonderen Feiern, namentlich aber die erste Scherung von Haar und Bart, die teils vor, teils nach der Umgürtung mit der heiligen Schnur stattfindet, welch letztere als die geistliche Wiedergeburt des Knaben, wie

Abb. 135. Leichenverbrennungsplatz der Hindu am Ganges. Nach einer Photographie von Georg Haeckel in Berlin.

erwähnt, überall besonders hochgehalten wird. Die feierlichen Adoptionen kommen besonders in vornehmen und fürstlichen Familien häufig vor und dienen zur Regelung der Thronfolge, wo leibliche Erben fehlen.

Wir kommen zu den Bestattungsgebräuchen und Totenfeiern, die noch jetzt im ganzen Lande mit der größten Feierlichkeit und ohne Rücksicht auf die Kosten begangen werden und einen Hauptteil der Religion bilden. Gewöhnlich werden die Leichen verbrannt; doch ist auch bei den rein brahmanistischen Kasten und Sekten wie früher das Begraben üblich im Fall von Asketen und von kleinen Kindern. Auf die Verbrennung folgt die Aufhebung der Befleckung der Leidtragenden durch Waschungen und Bäder, die Sammlung der Knochen, Asche und sonstigen Überreste der Leiche, um sie zu beseitigen, das Totenopfer des zehnten Tages, endlich die Darbringung von Reisklößen (piṇḍa) bei späteren Gelegenheiten. Liegt ein frommer Hindu auf dem Totenbett, so wird er oft an das Gangesufer gebracht. Allgemein werden ihm nicht nur Gebete in das Ohr geflüstert, sondern dies ist auch der geeignete Augenblick, um ihn zu Gaben an Geld, Kleidern, Kühen und Einrichtungsgegenständen an die Brahmanen zu veranlassen, damit sie ihm den Übergang über den heißen Höllenfluß Vaitaraṇi erleichtern. Nach eingetretenem Tod werden solche Schenkungen von den Angehörigen gemacht; sie heißen Wegzehrung. Der Tote wird gewaschen und mit Blumen geschmückt, dann auf eine Bahre gelegt und von vier Männern, meist nahen Verwandten, auf den Schultern nach dem Verbrennungsplatz getragen, der sich möglichst in der Nähe eines heiligen Stromes, besonders des Ganges (Abb. 135) oder seiner Nebenflüsse, befindet. Geführt wird der Trauerzug von dem nächsten Verwandten und Erben des Toten, der wie früher der Veranstalter (kartā) der Trauerfeier genannt wird und vor allem für die Verbrennung der Leiche zu sorgen hat. Dazu bringt er entweder das Feuer in einem Topf von Hause mit, oder er kauft es unterwegs und setzt mit einer langen Fackel den Mund der Leiche und den darunter in einer Grube aufgeschichteten Holzstoß in Brand. Durch den Leichenbrand glaubt man alle dem Menschen anhaftenden Unreinheiten zu beseitigen. Gewöhnlich wird so lange gewartet, bis die Hitze den Schädel gesprengt hat; der ganze Vorgang, den fromme Sprüche begleiten, dauert etwa zwei Stunden. Der häßliche Geruch wird oft durch Verwendung von Pech und Sandelholz bei der Aufrichtung des Scheiterhaufens gemildert; auch legt man unter diesen eine kleine Münze. Der Karta muß den Scheiterhaufen mehrmals umwandeln und ihm dabei seine linke Seite zukehren. Entweder hierbei oder erst am nächsten Tag findet manchmal der Brauch mit dem „Lebensstein“ statt; das ist ein spitzer Stein, mit dem ein Verwandter in einen Wasserkrug, den der Karta auf der Schulter trägt, Löcher macht, so daß das Wasser allmählich ausfließt. Dem Lebensstein wird dann zehn Tage lang je ein Reiskloß geopfert, um dadurch den Verstorbenen zu ehren. Das Feuer wird schließlich mit Wassergüssen ausgelöscht; dann nehmen die Leidtragenden ein Bad und kehren nach Hause zurück, wo sie oft nach altem Brauch an bitteren Nimblättern kauen und sich Trostsprüche vorsagen lassen.

Durch die Verbrennung der Leiche ist zwar der grobe Körper (sthūlaśarira) des Verstorbenen vernichtet, aber seine Seele mit dem feinen Körper (liṅgaśarira) schwebt noch in der Nähe seines früheren Aufenthaltes als Totengespenst (preta) herum und beunruhigt seine Angehörigen, wenn sie den Preta nicht durch die üblichen Totengebräuche und Darbringungen besänftigen. Allerdings gibt es jetzt, wie ein gelehrter Hindu feststellte, lange nicht mehr so viele Totengespenster wie einstmals in Indien, weil durch die modernen Verkehrseinrichtungen jeder auswärtige Todesfall den Angehörigen rasch gemeldet wird, so daß alsbald die Totengebräuche vollzogen werden können. Zunächst findet in den ersten Tagen nach der Verbrennung die „Knochensammlung“ statt, das heißt es werden die Überreste der Leiche an Knochen, Asche

und so weiter gesammelt und in ein fließendes Wasser geworfen; auch etwas Milch wird auf dem Verbrennungsplatz ausgegossen. Dann folgt bis zum zehnten Tag die Darbringung der Reisklöße, sei es, daß sie in der schon erwähnten Weise dem Lebensstein gewidmet werden oder in anderer Weise dem Toten zugute kommen. Man glaubt, daß dadurch der Preta allmählich wieder seine einzelnen Glieder, Arme und Beine, Hände und Füße und zuletzt den Kopf erlangt und zu einem göttlichen Wesen wird, dem nun die Manenopfer, die Schraddha, dargebracht werden können. Die Reisklöße werden den in Indien so häufigen Krähen zum Fraß überlassen, und man wartet oft ab, ob sie auch davon fressen, da sonst zu befürchten wäre, daß die Seele des Verstorbenen in der Hölle festgehalten wird. Auch der alte Brauch des Aufhängens eines Milch- oder Wassergefäßes für den Preta im Hause kommt bisweilen noch vor; man glaubt, daß er an dem Faden sich herabläßt, um zu trinken. Das Sterbehaus gilt bis zum zehnten Tag für unrein und muß in einigen Gegenden frisch getüncht werden. Namentlich aber müssen sich dessen Bewohner während dieser Zeit der Verunreinigung wegen und als Zeichen ihrer Trauer strenge Kasteiungen auferlegen; sie dürfen nicht kochen, nicht Zucker, Milch oder Fleisch genießen, keinen Tabak oder Betel kauen, sich Haar und Bart nicht schneiden lassen, keine Salben gebrauchen, müssen einzeln auf dem Boden schlafen und dergleichen. Einzelne dieser Kasteiungen werden manchmal ein ganzes Jahr lang fortgesetzt; anderseits tritt zum Beispiel bei einer streng gläubigen Bauernkaste im westlichen Indien die Reinigung nach zehn Tagen einfach dadurch ein, daß alle etwas Wasser genießen, in das ein Brahmane seine Zehen eingetaucht hat. Man sieht hieraus, welche Wundermacht den Brah-

Abb. 136. Verbrennungsärge in Stierform. Insel Bali.

manen noch jetzt zugeschrieben wird. — Gewöhnlich erreicht die Zeit der Unreinheit ihren Abschluß durch das Manenopfer (śraddha) des zehnten Tages, das mit besonderem Glanz gefeiert wird. So soll bei einem Mitglied der angesehenen Brahmanenfamilie der Tagore in Kalkutta, der auch der Dichter Rabindranath Tagore angehört, dessen Schraddha zweihunderttausend Rupien gekostet haben. Die Brahmanen werden reich beschenkt, und aus der ganzen Provinz strömen die Bettler zusammen, um sich bewirten zu lassen und Almosen zu empfangen. Bei den Bauern in Bihar ist es üblich, daß bei solchen Gelegenheiten, wenn ein Mann gestorben ist, ein Brahmane mit allem beschenkt wird, was zur Ausrüstung eines Mannes gehört, wie Kleider, ein Bett, Schuhe, ein Schirm, ein Fächer, Schüsseln und ein Becher, während nach dem Tode einer Frau weibliche Ausrüstungsgegenstände geschenkt werden. Für besonders wirksam gelten die Schraddha, die an gewissen heiligen Plätzen und Wallfahrtsorten dargebracht werden. In dem malerisch am Phalgufluß südlich von Patna gelegenen Gaya wird die vorschriftsmäßige Darbringung der üblichen Mehlklöße von einer besonderen Körperschaft von Brahmanen, den Gaywal, besorgt, die daraus große Summen beziehen; so empfingen sie zum Beispiel von einem orthodoxen Radscha von Kaschmir, der nach Gaya wallfahrtete, über fünfzehntausend Rupien. Freilich hat ein Manenopfer in Gaya auch die Wirkung, daß der Verstorbene ohne Aufenthalt in den Himmel des Gottes Vischnu gelangt. Am Gangesufer in Benares sah der englische Sanskritist M. Williams einen einfachen Mann ein Manenopfer des zehnten Tages vollziehen, bei dem der eingeladene Brahmane die ihm gespendeten Leckerbissen mit solchem Heißhunger verschlang, daß er für diese Festmahlzeit schon lange gehungert zu haben schien. Auf die Feier des zehnten Tages folgt der Brauch der Zusammenknetung des Mehlkloßes des Verstorbenen mit den Klößen seiner Vorfahren, wodurch er in die Gemeinschaft seiner Ahnen aufgenommen wird; dann kommen die monatlichen Feiern und zuletzt die Jahresfeier, die noch öfters wiederholt wird.

So ist es den Brahmanen gelungen, das gesamte Familienleben ihrer Landsleute mit einem dichten Netz religiöser Pflichten zu überziehen, wodurch sie sich ihre Herrschaft über die Gemüter dauernd gesichert und zugleich eine reiche Einnahmequelle geschaffen haben. Doch darf man auch nicht übersehen, daß sie wie in Staatskunst und Kirche, so auch in Dichtkunst und Wissenschaft als die geistigen Führer ihres Volkes aufgetreten sind und uns die reichen Schätze der Sanskritliteratur hinterlassen haben.

Auch in den von Indien her kolonisierten Nachbarländern, wie Tibet und Nepal im Norden, Hinterindien im Osten, dem Indischen Archipel im Südosten, haben sich manche Überreste der alten politischen und sozialen Einrichtungen Indiens bis auf die Gegenwart behauptet, zum Teil sogar noch besser als im Mutterlande. So gibt es in diesen Ländern alte Übersetzungen und Bearbeitungen indischer Sanskrittexte über Recht und Politik; besonders das indische Familien- und Erbrecht ist früh aufgezeichnet worden. In Nepal hat sich noch 1877 die Witwe des Maharadscha Jang Bahadur nach indischer Sitte mit seiner Leiche verbrannt, und so beruht oder beruhte auch das nepalesische Gerichtsverfahren ganz auf indischen Mustern. In dem fernen Siam haben sich von den indischen Sakramenten besonders die Hochzeitsgebräuche und der Brauch der ersten Haarschur eingebürgert. Auf der kleinen Insel Bali (Abb. 124, 125 und Titelbild) östlich von Java blieb eine brahmanistische Oase fast unberührt erhalten. Die Fürsten führen dort noch jetzt ein autokratisches Regiment, können aber, wenn sie ihre Gewalt mißbrauchen, abgesetzt werden, worauf eine Neuwahl stattfindet. Der Adel, der etwa ein Zwanzigstel der Gesamtbevölkerung ausmacht, heißt trivaṃśa, das heißt die drei Stämme, und entspricht den drei höheren Ständen der Brahmanen, Kschatriya und Vaischya in Indien; die Priester genießen besonderes Ansehen. Wie in Indien besitzt die Dorfgemeinde große Selbständigkeit.

Sie verfügt über gemeinsames Eigentum und hält monatlich Ratsversammlungen ab; auch dürfen Fremde sich nur mit besonderer Bewilligung der Dorfgemeinde im Ort niederlassen. Unter den religiösen Gebräuchen tritt die Leichenverbrennung (Abb. 134, 136 und 137) in Leichentürmen oder Verbrennungsfärgen in Stierform hervor, die wahrscheinlich aus Indien stammt. Wie dort herrscht der Glaube, daß die Seele erst dann vom Körper vollständig befreit wird, wenn alle Fleischteile durch Feuer vernichtet sind. Solange das nicht der Fall ist, irrt sie auf der Erde als Dämon umher, in Gesellschaft anderer körperlos fortlebender Geister, und droht den Lebenden Unheil zu bringen wie das Totengespenst (Preta) nach dem indischen Glauben. Opfergaben jeder Art werden häufig dargebracht, und man läßt keine Gelegenheit vorübergehen, um in den zahlreichen Dorf- und Privattempeln Feste zu feiern.

Literatur: Jolly, „The Code of Manu, Original Sanskrit Text", London 1887. — Derselbe, „Recht und Sitte" (einschließlich der einheimischen Literatur) im „Grundriß der indo-arischen Philologie" von G. Bühler, Straßburg 1896. — Derselbe, „Indische Volkszählungsberichte" in „Deutsche Rundschau" 1904. — Derselbe, „Ein altindisches Lehrbuch der Politik" in „Verhandlungen der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft", Berlin 1912. — Derselbe, „Indische Verhältnisse der Gegenwart" in „Österreichische Monatsschrift für den Orient", Wien 1915. — Caland, „Altindische Toten- und Bestattungsgebräuche", Amsterdam 1896. — Hillebrandt, „Ritualliteratur" im „Grundriß der indo-arischen Philologie", Straßburg 1897. — Hoernle und Stark, „A History of India", Cattak 1905. — With, „Die Insel Bali", Hagen 1920. — E. v. Hesse-Wartegg, „Indien und seine Fürstenhöfe", Stuttgart 1906.

Abb. 137. Leichenschmaus. Insel Bali.

Abb. 138. Die sieben Schreine der Sapta Mata oder sieben Mütter, von denen jede einzelne auf irgendeine epidemische Krankheit von Einfluß ist und bei Überhandnehmen einer solchen versöhnt wird. Die gefürchtetste von ihnen ist Schitala, die Göttin der Blattern. Nach einer Photographie von W. Crooke.

Medizin und Naturwissenschaften in Indien

Von Geh. Hofrat Professor Dr. Julius Jolly, Würzburg

Wie die altindische Medizin mit dem Buddhismus zu anderen Völkern des indischen Kulturkreises gewandert ist, so steht sie ihrerseits auf den Schultern älterer Kulturen und knüpft zunächst an die arische Periode an, als die Inder und Perser noch in gemeinsamen Wohnsitzen, etwa in Afghanistan, hausten und eine Art primitiver Medizin entwickelt hatten, aus der die gleichlautenden Bezeichnungen der Ärzte, Arzneien und Zaubersprüche, die meisten Körperteil- und einige Krankheitsnamen im Sanskrit und Avestischen herstammen, wie diese beiden Sprachen überhaupt außerordentlich miteinander übereinstimmen. Auch zu der Medizin der alten Griechen lassen sich viele Beziehungen erkennen. Doch steht die Nationalmedizin der Inder an wissenschaftlichem Wert weit hinter der griechischen zurück; ja, es wird ihr von berufener medizinischer Seite der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, des rein Empirischen gemacht, weil ihr die anatomische und physiologische Grundlage fehlt.

Aus religiösen Gründen war es verboten, sich mit Leichen zu beschäftigen; jede Berührung eines toten Körpers galt für sündhaft. Allerdings gab es eine Art von Leichenöffnung, indem der Chirurg, der sich für seine Eingriffe eine genaue Kenntnis des menschlichen Körpers zu verschaffen wünschte, ähnlich wie die europäischen Ärzte des Mittelalters eine Leiche sieben Tage lang im Wasser liegen ließ, bis sie „mazeriert“ war und die äußeren Teile mit einer Bürste abgeschabt werden konnten, so daß die inneren Organe freigelegt wurden. Doch waren

gründliche anatomische Kenntnisse auf solche Art natürlich nicht zu erreichen, weshalb die Beschreibungen des Körpers voll von öder Phantastik sind. Die Osteologie ist verhältnismäßig noch am besten entwickelt, während die Nerven, Gefäße und so weiter zusammengeworfen und nur summarisch beschrieben werden, mit stark übertriebenen Zahlenangaben. So werden siebenhundert Adern (sirā) gezählt, die außer dem Blut auch Luft, Galle und Schleim führen und aus dem Nabel entspringen, der als Hauptsitz des Lebens gilt. Sie befeuchten den Körper, wie ein Garten durch Wassergräben bewässert wird. Die Verdauung wird als ein Feuer aufgefaßt, das seinen Sitz im Leib oberhalb des Nabels hat, wo es die unverdaute Nahrung aufnimmt, um sie in verdautem Zustand dann wieder herauszugeben. Ist das Verdauungsfeuer entweder zu stark oder zu schwach, so stirbt man daran. An Sehnen und Nerven werden neunhundert, an Muskeln fünfhundert gezählt. Besonders wichtig für die ärztliche Praxis sind die hundertundsieben Marman, das heißt gefährliche oder lebenswichtige Stellen im Körper, deren Verletzung den Tod oder wenigstens starken Blutverlust und heftige Schmerzen herbeiführt; vor allem gehört dazu das Herz, der Sitz des Blutes und der geistigen Tätigkeit. Eine andere Aufzählung nennt Kopf, Hals, Herz, Nabel, After, Blase, Lebenskraft, Same, Blut und Fleisch als die zehn Hauptsitze des Lebens. Die Haut besteht aus sieben Schichten, in denen die mehr oder weniger tief sitzenden Hautkrankheiten, wie Rose, Beulen, Abszesse, Lepra und andere, entstehen.

Die Physiologie beruht auf der Lehre von den drei Grundsäften: Wind, Galle und Schleim, die den ganzen Körper durchfließen und in normalem Zustand die Lebenstätigkeit in Gang halten, dagegen bei jeder Störung ihres Gleichgewichts Krankheiten hervorrufen. Moderne indische Ärzte behaupten allerdings, daß die Namen der drei Grundsäfte nicht wörtlich zu verstehen seien und mit dem Wind die Nervenkraft, mit der Galle die Körperwärme, mit dem Schleim die Kraft der Osmose gemeint sei. Der Wind befindet sich hauptsächlich unterhalb des Nabels, die Galle zwischen Herz und Nabel, der Schleim oberhalb des Herzens; doch zerfällt jeder der drei Grundsäfte in fünf Unterarten, denen verschiedene Sitze zugeschrieben werden. So hat der Wind als udāna seinen Sitz im Hals, wo er das Sprechen und Singen bewirkt und bei Störungen die Hals- und Kopfleiden hervorruft. Als prāṇa wohnt er im Herzen, tritt in den Mund, erhält das Leben, bringt die Speisen in den Mund und bewirkt bei Störungen Schlucken, Asthma und ähnliche Beschwerden. Als samana sitzt er im Magen und Darm bei dem Verdauungsfeuer, kocht die Speisen und zerlegt sie dann in ihre Elemente; bei Störungen bewirkt er Verstopfung, Durchfall und Leibesanschwellung. Als apāna befindet er sich im Darm, treibt, wenn die Zeit gekommen ist, die Exkremente, den Urin, das Menstrualblut und den Fötus nach unten heraus und bewirkt bei Störungen gefährliche Leiden der Blase und des Afters, Samenkrankheiten und Harnruhr. Als vyāna endlich führt er den Chylus (Nahrungssaft) im ganzen Körper herum, macht Schweiß und Blut fließen und bewirkt das Gehen, Heben, Augenöffnen, Augenschließen und andere Bewegungen, bei Störungen die Erkrankungen des ganzen Körpers. Im Kindesalter sowie am Anfang des Tages, der Nacht und der Verdauung herrscht der Schleim vor, im mittleren Lebensalter sowie in der Mitte des Tages, der Nacht und der Verdauung die Galle, im Greisenalter sowie am Ende des Tages, der Nacht und der Verdauung der Wind. Es gibt auch eine Theorie, die das Blut als vierten Grundsaft nennt, wodurch sich diese ganze Lehre sehr den vier Humores (Säften) der griechischen Humoralpathologie nähert, zumal da das Auftreten des Schleims im Kopfe an den „Katarrh" der alten Hippokratiker erinnert, der im Herabfließen des Schleims aus dem Gehirn besteht.

Seine Hauptstelle hat das Blut unter den sieben Grundbestandteilen (dhātu) des Körpers, welche heißen: Chylus, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Same. Der Chylus ist ein

Abb. 139. Zahnziehen durch einen Elefanten. Relief aus Barhut.

durchsichtiger Extrakt von äußerster Feinheit, der aus gehörig verdauter Nahrung entsteht, im Herzen seinen Sitz hat und von dort aus durch den ganzen Körper strömt, wo er sich binnen einem Monat nacheinander in die sechs anderen Grundstoffe verwandelt, zuletzt in Samen, der seinen Hauptsitz bei der Blase hat, aber auch im ganzen Körper verteilt ist. Die Quintessenz aller sieben Elemente wird als die Lebenskraft (ojas) gedacht, die ebenfalls durch den ganzen Körper verbreitet ist und alle Organe ihre Tätigkeit erfüllen läßt.

Auf diesen physiologischen Vorstellungen beruht die allgemeine Pathologie und Therapie, indem die Krankheiten einfach nach dem Gesichtspunkt eingeteilt werden, ob sie von gestörtem, das heißt übermäßig vermehrtem oder vermindertem Wind, Galle oder Schleim herrühren, während schlimmere Krankheitsformen auf die Störung von zwei, die schlimmsten auf die Störung aller drei Grundsäfte zurückgeführt werden. Die krankhafte Zunahme der Grundsäfte beruht besonders auf der Ernährung. So vermehren saure Nahrungsmittel die Galle, süße den Schleim, scharfe den Wind; doch wirken auch andere Umstände darauf ein. So kann der Wind noch gestört werden durch Fasten, Unterdrückung der natürlichen Bedürfnisse, übermäßige körperliche oder geistige Anstrengung, geschlechtliche Ausschweifungen und anderes, die Galle durch Fasten, starke Gemütsbewegungen, Hitze, besonders am Mittag und im Sommer, und dergleichen, der Schleim durch zu vieles Schlafen am Tage, Mangel an Bewegung, Übermaß im Essen und so weiter.

Durch solche störende Einwirkungen in Wallung gebracht, verbreiten sich die Grundsäfte überall im Körper und rufen Krankheiten hervor, weshalb es die Aufgabe des Arztes ist, an den Anzeichen zu erkennen, welcher der drei Grundsäfte gestört ist, und danach sein Heilverfahren einzurichten. So erkennt man die Windkrankheiten an Kopf- und Gliederschmerzen, Steifheit der Arme und Beine, Lähmungen, Verstopfung, Schlaflosigkeit, die Gallenkrankheiten an Hitze, Fieber, Durst, Gelbsucht, Trockenheit des Mundes, Schwindel, Aufgeregtheit, die Schleimkrankheiten an Schwere in den Gliedern, Schwäche des Verdauungsfeuers, Erbrechen, Schnupfen und Husten, Schläfrigkeit, Abspannung und dergleichen mehr. Die Beruhigung der gestörten Grundsäfte, die als das Hauptziel der Therapie erscheint, ist bei dem Wind besonders durch ölige Klistiere, Übergießungen und stärkende Eingießungen zu erreichen sowie durch den Genuß von Reis und Fleischbrühe, bei der Galle durch den Genuß von Weintrauben, Butter, Milch, Zucker, Melasse und verschiedenen Purgiermitteln sowie durch Aderlässe, beim Schleim durch Fasten, Erbrechen, Nasenmittel, Mundausspülungen und Genuß von Gerstenspeisen und warmem Wasser. Als die fünf hauptsächlichsten Kurmittel bei allen Krankheiten gelten Brechmittel, Purgiermittel, Klistiere, ölige Klistiere und Niesmittel. Noch vorher sind Fette und Schwitzmittel anzuwenden, wie überhaupt die Schwitzkuren sehr reich entwickelt sind und besondere Schwitzkammern erwähnt werden. Auch Einreibungen, Inhalationen, Bähungen, Räucherungen, Einträufelungen, Arzneizäpfchen, Bäder, Massage, Einölung, Pflaster, Blutentziehung und andere äußerliche Anwendungen werden häufig empfohlen. Namentlich aber lieferte das tropische Klima Indiens einen ungeheuer reichen Schatz an

Heilkräutern. So nennt der berühmte Caraka fünfhundert pflanzliche Arzneistoffe, die er nach ihren Wirkungen einteilt. Nach ihrem Geschmack sind die Arzneien süß, sauer, salzig, bitter oder zusammenziehend, nach ihrer „Kraft“ warm oder kalt. Auch tierische Stoffe waren hochgeschätzt, darunter manche aus der „Dreckapotheke“, wie Kuhurin und Kuhmist, ferner Mineralien, darunter besonders das Quecksilber, das durch das Kalzinieren und andere metallurgische Prozesse in einen Arzneistoff verwandelt wurde. Die Rezepte enthalten oft eine große Menge von Stoffen und sind schon in der alten Bowerhandschrift mit hochtönenden Titeln geschmückt, wie die „Zitronenpillen der beiden Götterärzte“, das „Elixir von zerlassener Butter“, die „Ambrosia von zerlassener Butter“ und dergleichen. Die häufige Erwähnung der Liebesmittel, die einen der acht Hauptteile der Medizin bilden, erklärt sich durch die polygamen Sitten der Inder. Was die Form der Arzneien betrifft, so gab es Tinkturen, Latwergen, Mixturen mit Zucker und Salz, Mehlbrühen, Salben, Teige oder Pasten, Pulver, Pillen oder Kugeln und anderes. Die Diätetik und Hygiene, die zugleich Sache der Religion war, ist streng geregelt, wobei auch dem Wechsel der Jahreszeiten und dem Klima Rechnung getragen wird.

Von den einzelnen Krankheiten, die beschrieben werden, sind hervorzuheben: die noch jetzt in Indien so häufigen Fieber, worunter den angegebenen Anzeichen zufolge hauptsächlich das Malariafieber zu verstehen ist; der Durchfall und die Dysenterie, wobei das Wasserelement im Körper, von gestörtem Wind nach unten getrieben, das Verdauungsfeuer auslöscht; die Cholera, deren Bezeichnung als viṣūcikā auf die Ausleerungen nach oben und unten geht; die Zuckerkrankheit, deren Hauptanzeichen, der süße Geschmack des Urins, von den indischen Ärzten schon frühe erkannt wurde; die Blutarmut, deren schlimmste Form durch das noch jetzt in Indien bei Hungersnöten häufig vorkommende, oft tödlich wirkende Essen von Erde entsteht; die Gelbsucht, durch die stark gelbe Färbung der Haut, der Augen, Nägel und Abgänge gekennzeichnet; die Schwindsucht und Auszehrung, die wegen ihrer Gefährlichkeit als der König der Krankheiten bezeichnet wird; der Starrkrampf, der Bogenkrampf genannt wird, weil der Körper sich dabei wie ein Bogen krümmt; die Ischias, bei der die Hüften und Schenkel steif, kalt und sehr schmerzhaft werden; Brennen in den Füßen, wahrscheinlich eine Form des Ergotismus; Schlaganfall der einen Körperhälfte, also Hemiplegie, und andere. Unter den zahlreichen Hautkrankheiten nimmt die Lepra, der Aussatz, die erste Stelle ein; in seinen schlimmeren Formen geht er einher mit Lähmung der Hände und Füße, Abfall einzelner Körperteile, besonders der Nase, Rötung der Augen, Verfall der Stimme, Bildung von Würmern in den Geschwüren und so fort. Eine leichtere Form ist der weiße oder anästhetische Aussatz, mit

Abb. 140. Schlangenkönig, vom Garuda umkrallt. Metallarbeit aus Tibet. Museum für Völkerkunde in München.

weißen und grauen Flecken in der Haut. Die Elefantiasis (Elefantenfuß), die bekannten unförmlichen Schwellungen hervorbringend, soll besonders in Sumpfgegenden häufig gewesen sein, wie dies noch jetzt der Fall ist. Die Pocken kommen in den ältesten Werken noch nicht vor; dann erscheinen sie zunächst unter dem Namen der Linsenkrankheit (nach der Gestalt der Pusteln) als eines der leichteren Übel neben den Masern und werden erst später als ein gefährliches Leiden erkannt. Eine große Rolle spielen die Würmer als Krankheitserreger; so gibt es Augen-, Zahn-, Ohr-, Kopf-, Herz- und andere Würmer, ähnliche schon in der vedischen Medizin. Unter den Geschlechtskrankheiten befinden sich nicht weniger als achtzehn Erkrankungen des männlichen Gliedes, die durch den Gebrauch von Reizmitteln hervorgerufen werden. Die Syphilis wird angeblich durch geschlechtlichen Verkehr mit einem Franken (Europäer) oder einer Fränkin verursacht und kommt als streng umrissene Krankheit erst in Schriften des sechzehnten Jahrhunderts vor; ihre Ausscheidung als besondere Krankheitsform kam also wohl durch europäischen Einfluß zustande. Seuchen entstehen nach dem indischen Glauben nicht nur durch Mißwachs und Hungersnot, sondern auch durch die Einwirkung der Götter und der Gestirne, gehören daher in das weite Gebiet der übernatürlichen Einflüsse, worauf nachher zurückzukommen ist. Auch Vererbung, Ansteckung, ungünstige Witterung, äußerliche Verletzungen durch eine Waffe oder durch Tiere werden als Krankheitsursachen anerkannt.

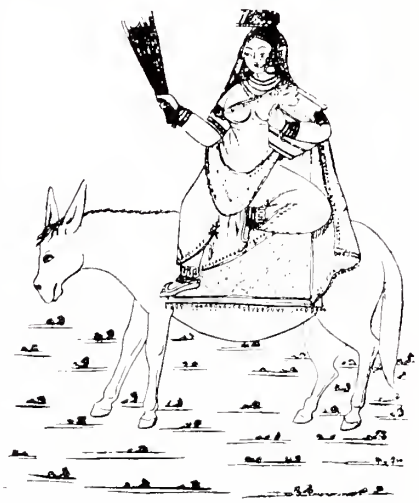


Abb. 141. Schitala. Aus W. J. Wilkins, „Hindu Mythology".

Ihren Höhepunkt erreichte die ärztliche Kunst der Inder in der Chirurgie. So hat die indische Rhinoplastik, also die Bildung einer künstlichen Nase aus der Wange oder Stirnhaut, auf die plastische Chirurgie des neunzehnten Jahrhunderts in Europa anregend eingewirkt. In Indien war dieses Verfahren wohl ein Ergebnis der Notwendigkeit, da das Nasenabschneiden als Strafe häufig vorkam. Auch für verstümmelte Ohren und Lippen wurde ein ähnlicher Ersatz geschaffen. Andere kühne Operationen der indischen Chirurgen waren die Laparotomie (Bauchschnitt) und Darmnaht und der Steinschnitt. In der sehr reich entwickelten Augenheilkunde begegnet uns eine ausführliche Beschreibung der Staroperation, in der Geburtshilfe der Kaiserschnitt, der aber nur bei einer schon Verstorbenen ausgeführt werden soll. Sehr vollständig ist das Instrumentarium, das bei Suschruta hundertein stumpfe und zwanzig scharfe Instrumente umfaßt. Zu ersteren gehören vor allem die Zangen, mit seltsamen Namen, die von ihrer Ähnlichkeit mit Raubtierschnauzen und Vogelschnäbeln hergenommen sind. Eine wohlerhaltene, humoristische alte Skulptur (Abb. 139) zeigt einen Zahnkranken mit einer riesigen Zange im Munde, die ein Elefant an einem Strick herauszieht, während der Kranke von Affen betreut und gestreichelt wird. Zum Herausziehen von Fremdkörpern wird ein Magnet, aber auch ein elastischer Baumzweig verwendet. Auffallend ist es, daß die alte einheimische Chirurgie jetzt ausgestorben und nach U. C. Dutt kein Vertreter derselben mehr in Hindostan anzutreffen ist, während die alten Rezepte und Arzneien, wie überhaupt die innere Medizin, sich erhalten konnten und die nach den alten Lehren arbeitenden Ärzte großen Zulauf finden.

Auch in der alten Sanskritliteratur tritt die Chirurgie hinter der inneren Medizin zurück und wird bei Agniveścha-Caraka, dem ältesten Autor, gar nicht dargestellt; die zwei Stellen, an denen er von chirurgischen Operationen spricht, sind nach den Untersuchungen R. Hoernles

spätere Beifügungen. So sind auch die verhältnismäßig guten Kenntnisse, die Suschruta, der älteste chirurgische Autor, von der Osteologie (Knochenkunde) besaß, bei seinen Nachfolgern anscheinend wieder verlorengegangen; anderseits ist seine berühmte Darstellung des Starstichs nicht in seinem ursprünglichen Werk enthalten, sondern nur in einem späteren Nachtrag dazu, da er nach Hoernle den Starstich und überhaupt die chirurgische Behandlung der Augenleiden noch nicht kannte. Auch der chinesische Reisende I-tsching, dem wir eine wertvolle Beschreibung des Zustands der indischen Medizin im siebenten Jahrhundert nach Christus verdanken, erwähnt darin von Chirurgie so gut wie nichts. Die älteste buddhistische Medizin enthält allerdings auch schon manche Angaben über Chirurgie und Wundbehandlung, erwähnt Dhanvantari, den sagenhaften Wundarzt der Götter und Begründer der Chirurgie, und unterscheidet die Chirurgen von den Internisten; doch sind die Erzählungen von den wunderbaren Kuren des Hofarztes Jivaka, eines angeblichen Zeitgenossen des Buddha (um 500 vor Christus), kaum ganz ernst zu nehmen. So heilte Jivaka einmal einen reichen Kaufmann, der an einem alten Kopfleiden darniederlag und von den anderen Ärzten schon aufgegeben war, indem er den Kranken auf seinem Bett festband, einen tiefen Einschnitt in seine Kopfhaut machte und aus der Wunde zwei Würmer hervorzog, worauf er die Haut wieder zunähte und mit Salben einrieb. Nach einer Liegekur von dreimal sieben Tagen war der Kranke vollkommen genesen.

Abb. 142. Schaschthi. Aus W. J. Wilkins, „Hindu Mythology".

Die Toxikologie (Giftkunde) erscheint als einer der acht Hauptteile der Medizin, und es war eine besondere Aufgabe der Hofärzte, durch Überwachung der Hofküche und Prüfung der für ihren Fürsten bestimmten Speisen durch den Tierversuch ihre Unschädlichkeit festzustellen. Auch über die Behandlung des in Indien so häufigen und gefährlichen Schlangenbisses und der durch den Stich oder Biß von Skorpionen, Stechfliegen, giftigen Spinnen oder anderen giftigen Tieren eintretenden Folgen wird ausführlich gehandelt. Die Tierheilkunde folgt den Grundsätzen der menschlichen; über Elefanten- und Pferdemedizin gibt es umfangreiche Lehrbücher.

Wegen weiterer Einzelheiten kann ich auf meine Darstellung der altindischen Medizin im „Grundriß der indischen Philologie" verweisen und möchte dafür hier, dem Plan des gegenwärtigen Werkes gemäß, noch etwas auf die Beziehungen der Medizin zu den religiösen und philosophischen Anschauungen der Inder eingehen. Einen durchaus religiösen Einschlag hat die älteste Medizin, wie sie im Atharvaveda vorliegt, zu dem die spätere Medizin, der Ayurveda, das heißt die heilige Lehre von der Langlebigkeit oder Gesundheit, nach der Überlieferung einen Anhang bildet, wie darin auch häufig auf den Atharvaveda Bezug genommen wird, besonders wenn es sich um Beschwörungen und Zaubersprüche handelt. Der Atharvaveda, dessen Entstehung etwa um 1000 vor Christus gesetzt werden kann, während die darin niedergelegten Anschauungen weit älter sein müssen, steht noch ganz auf dem Standpunkt der Zauberei und Beschwörung, hinter der die rationelle Therapie zurücktritt, wenn auch die heilende Wirkung der angewendeten pflanzlichen und sonstigen Mittel nicht verkannt wird. Die krankhaften Erscheinungen werden, wie in der babylonischen Medizin, zu der vielleicht auch historische Beziehungen bestehen, der Einwirkung böser Geister zugeschrieben, die entweder von außen

den Körper angreifen oder in ihn hineindringen, weshalb sie bald mit schmeichelnden Worten beschwichtigt, bald mit Drohungen fortgescheucht werden. So heißt es in einem an Takman, den Dämon des Fiebers, gerichteten Spruch: „Wenn du, kalt und wieder heiß gleich — Wenn vereint mit Husten, Takman — Du den Kranken schüttelst, schrecklich — Sind dann deine Pfeile; schon' uns! — Mit dem Husten, deinem Bruder — Mit der Schwindsucht, deiner Schwester — Mit dem Vetter Aussatz, Takman — Geh' hinweg zu fremden Leuten!" Die Fieberanzeichen werden hier anschaulich geschildert. Der freundliche Wunsch, daß die Krankheit sich anderswohin begeben, also andere Leute heimsuchen möge, kehrt ständig in all diesen Besprechungen wieder; man denke etwa an den deutschen Spruch: „Heiliger Sankt Florian, schüß' unser Haus, zünd' andre an!"

An Heilkräutern und Arzneien, die der Arzt bei sich zu führen pflegte, fehlte es nicht; sie werden aber ebenso wie die Krankheiten personifiziert und aufgefordert, den bösen Krankheitsgeist zu vertreiben. Amulette werden ebenfalls angewendet: so ist von einem besonders heilkräftigen Amulett die Rede, zu dem die Splitter von zehn heiligen Bäumen gebraucht werden. Die Homöopathie, der Glaube an die Heilbarkeit der Krankheiten durch ähnliche Dinge, tritt in mannigfacher Weise hervor. So gilt die Wassersucht als eine Heimsuchung des Varuna, des Gottes der Gewässer und zugleich auch der sittlichen Weltordnung, der die Übeltäter in Fesseln schlägt; sie soll daher durch über den Kopf und Körper gegossenes Wasser heilbar sein. Die Gelbsucht soll durch gelbe Vögel geheilt werden, die man unter dem Bett des Kranken festbindet, indem die gelbe Krankheit auf die gelben Tiere übergeht. Ebenso läßt man das kalte Fieber in den kalten Frosch wandern, indem man unter Hersagung eines entsprechenden Segens einen Frosch mit einem blauen und roten Faden an das Bett des Patienten bindet, ähnlich wie noch jetzt in Böhmen der Brauch vorkommt, einem Fieberkranken einen grünen Frosch umzuhängen, der in einem Sack steckt. Die stechenden Kolikschmerzen, die der Speer des Gottes Rudra hervorruft, sollen durch ein Speeramulett nebst Beschwörung vertrieben werden. Auch Wunden und Verrenkungen werden gerade wie Krankheiten durch Besprechungen geheilt; so werden in einem Spruch zur Blutstillung die Adern als rotgekleidete Mädchen angeredet und gebeten, stille zu stehen. Die Krankheits- und Pflanzennamen sind meistens schon die gleichen wie in der späteren Medizin.

Abb. 143. Schrein der Pockengöttin Schitala. Aus E. O. Martin, „The Gods of India".

Die altbrahmanistische Medizin, über die man wenig Sicheres weiß, knüpfte nicht nur an den Atharvaveda, sondern auch an den schwarzen Yajurveda an, denn die alten medizinischen Autoritäten Atreya, Bharadvaja und Caraka waren zugleich Schulhäupter der Brahmanenschulen, die den schwarzen Yajurveda studierten. Nach der medizinischen Überlieferung war Atreya der älteste Lehrer des ursprünglich von Brahman her-

rührenden Ayurveda und teilte ihn seinen Schülern mit, an der Spitze Agniveścha, der ein von Atreya gebilligtes Lehrbuch der Medizin verfaßte, das dann von Caraka durchgesehen wurde.

An die altbrahmanistische Medizin schloß sich die altbuddhistische an, auf die schon bei der Chirurgie hingewiesen wurde. Der Hofarzt Jivaka, Buddhas Zeitgenosse, dessen Wunderkuren auch bereits erwähnt wurden, war nach der buddhistischen Überlieferung ein weiterer Schüler des Atreya. Buddha selbst soll schon über Medizin gepredigt haben und gab Verordnungen über die Heilung kranker Mitglieder seiner Gemeinde, wie er auch einen von einer Schlange gebissenen Mönch durch einen Zauber heilte. Im dritten Jahrhundert vor Christus errichtete der buddhistische König Aschoka überall in seinem großen Reiche Arzneiverteilungsstellen für Menschen und Tiere. Im zweiten Jahrhundert nach Christus wurde das chirurgische Lehrbuch des Suschruta neu bearbeitet und ergänzt durch den berühmten buddhistischen Lehrer Nagarjuna. Gleichzeitig fand vielleicht auch eine neue Bearbeitung des alten Lehrbuchs der Medizin von Agniveścha, durchgesehen von Caraka, statt, wieder durch einen Caraka, den nur aus chinesischen Quellen bekannten Hofarzt des buddhistischen Königs Kanischka, der dann allerdings ein Caraka II sein müßte. Im fünften Jahrhundert nach Christus scheinen, nach der Schriftart zu schließen, die zentralasiatischen Sanskrithandschriften über Medizin entstanden zu sein, die ebenfalls buddhistisch sind. Noch einige Jahrhunderte später verfaßten der ältere und jüngere Vagbhata zwei noch jetzt in Indien hochgeschätzte Lehrbücher der ganzen Heilkunde, einschließlich der Chirurgie, die buddhistische Anklänge enthalten.

Die menschenfreundliche Lehre des Buddha hat also die tiefsten Spuren in der Entwicklung der indischen Heilkunde zurückgelassen; die weit überwiegende Menge der erhaltenen Sanskrittexte über Medizin hat aber doch brahmanistischen Charakter und gehört der neubrahmanistischen Entwicklungstufe der Medizin an. So besitzen wir ganz bestimmte Nachrichten über eine abermalige Überarbeitung des alten Lehrbuchs von Caraka durch Dṛḍhabala aus Kaschmir, der nicht nur am Schluß eine Anzahl Kapitel, etwa ein Drittel des ganzen Werks, beifügte mit Benutzung anderer Werke, sondern auch die vorausgehenden Teile des alten Werkes berichtigte; er lebte nach Hoernle um 800 nach Christus und war wahrscheinlich ein Brahmane. Nur in dieser veränderten Gestalt, nicht in seiner Grundform, hat sich das wichtige Lehrbuch des Caraka erhalten, und auch betreffs des ebenfalls brahmanistischen Suschruta besteht die Vermutung, daß er um 600 nach Christus nochmals von dem älteren Vagbhata umgearbeitet wurde und uns nur in dieser Form vorliegt. Eine weitere, jedoch nicht maßgebende Revision scheint nach Hoernle um 1000 nach Christus stattgefunden zu haben. Die sonstigen erhaltenen, sehr zahlreichen Werke sind teils ebenfalls vollständige Lehrbücher, meistens aber

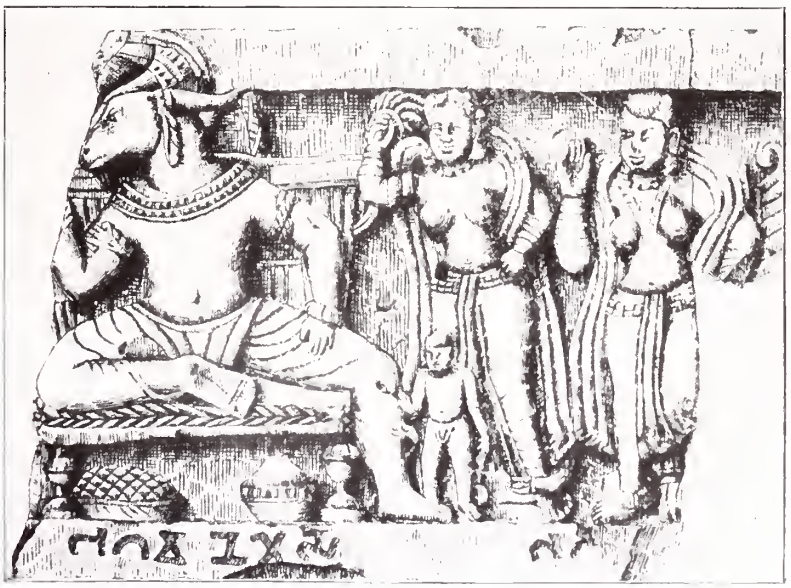


Abb. 144. Naigameścha. Aus V. A. Smith, „The Jain Stupa of Mathura".

monographische Abhandlungen über einzelne Teile des alten Systems der Medizin aus der Zeit des späteren Brahmanismus.

Obwohl die indische Heilkunde, wenigstens in der buddhistischen Zeit, den Glauben an die Autorität der Veda abgestreift hatte, vermochte sie doch ihren Ursprung aus der Dämonologie des Atharvaveda nie zu verleugnen. Vor allem werden in den Lehrbüchern die Geisteskrankheiten auf Besessenheit zurückgeführt, woraus sich die Einteilung solcher Störungen je nach den sie verursachenden Geistern des Volksglaubens ergibt. So ist in einen Besessenen, der boshaft, zornmütig, hochmütig ist, berauschende Getränke und Fleisch liebt, ein Daitya (Hochmutsteufel) gefahren. Wenn der Besessene singt und tanzt, sich schmückt, badet und salbt, so steckt ein Gandharva (Genius der Musik) in ihm. Ein Schlangendämon wohnt in einem Kranken, der einen krummen und schwankenden Gang hat, sich die Mundwinkel leckt und Milch, Honig und Süßigkeiten liebt. Der von einem Pischaca (Kobold) Besessene ist unruhig, gefräßig, unreinlich, vergeßlich, geht nackt umher und reißt sich mit den Nägeln das Fleisch auf. Auch die Kinderheilkunde, die ebenso wie die Besessenheit einen der acht Hauptteile des Ayurveda bildet, ist voll von dämonischen Einwirkungen, wahrscheinlich weil man das hilflose Kindesalter solchen Einflüssen für besonders ausgesetzt hielt und den plötzlichen Wechsel zwischen völliger Gesundheit und schwerem Kranksein bei Kindern sich nicht anders zu erklären wußte. So gilt es als Zeichen dämonischer Ergriffenheit, wenn das Kind zuerst fiebert und weint, dann plötzlich erschrickt und zusammenfährt, nach oben blickt, mit den Zähnen sich selbst und seine Amme beißt, stöhnt, gähnt, die Augenbrauen verzieht, Schaum ausspeit, abmagert, in der Nacht wacht, geschwollene Augen hat und anderes. Es gibt auch besondere Kinderdämonen, wie Naigameścha, den Gott mit dem Ziegen- oder Bockskopf, der die Kinder schon im Mutterleib vertauscht, sie später krank macht und als Sohn und Gefährte des Kriegsgottes Skanda erscheint, der gleichfalls den Kindern gefährlich ist. Naigameścha findet sich auch auf alten Skulpturen (Abb. 144) abgebildet. Nach den medizinischen Werken verraten sich die von ihm ergriffenen Kinder besonders durch Zuckungen der Hände, Füße und des Mundes, durch Schaum vor dem Munde, Ballen der Fäuste, heftiges Phantasieren, Fieber und ähnliche Kennzeichen. Die teils männlichen, teils weiblichen Graha, das heißt Ergreifer, fahren in ungezogene Kinder aus gottlosen Familien hinein und ängstigen sie im Schlaf oder selbst im Wachen mit allerhand Spukgestalten. Als ein Kinderdämon ist wohl auch die erst in jüngeren Schriften erwähnte Pockengottheit Schitala, die „Kalte“ (Abb. 138, 141 und 143), zu betrachten, insofern als die Pocken besonders bei Kindern auftreten; sie sind noch jetzt die verbreitetste Kinderkrankheit Indiens. Die kalte Behandlung der Pocken, der die Göttin Schitala ihren Namen verdankt, beruht jedenfalls auf dem gleich zu Anfang der Erkrankung auftretenden Fieber. In einem Hymnus an Schitala wird sie als die auf einem Esel reitende, einen Besen und ein irdenes Gefäß in der Hand haltende Gottheit angerufen und gesagt, daß der Kranke durch bloßes Aussprechen ihres Namens die schrecklichen Pusteln vertreiben kann. Außer dem Hersagen dieses Hymnus besteht die Behandlung der Pocken besonders im Verbringen der Kranken an einen kühlen Platz und Darreichung von Wasser; auch sollen Nimblätter im Hause angebracht werden. Noch jetzt ist der Kultus der Schitala in Nordindien sehr verbreitet, besonders bei Kindern und Frauen. Sie hat noch immer den Esel als Reittier und wohnt im Nimbaum; auch wird den Kranken mit Nimblättern gefächelt und eine Statuette der Gottheit in frisches Wasser getaucht. Überhaupt soll die Behandlung der von einem Dämon ergriffenen Kinder und Erwachsenen weniger in Arzneien als in Gottesdienst, Bußen, Gebeten, frommen Handlungen, Stiftungen, Ehrungen der Brahmanen und dergleichen bestehen. Auch Seuchen sollen durch gottesdienstliche Handlungen bekämpft werden, durch Sühnezeremonien, Bußen, Gebete, Opfer, Stiftungen und

anderes. Noch jetzt sucht man beim Ausbruch einer Epidemie sofort die Götter durch Opfer zu versöhnen.

Besonders in der Zeit kurz nach ihrer Geburt sind die Kinder den Angriffen der Dämonen ausgesetzt. Daher soll ein Brahmane zehn Tage lang Sühngebräuche und Gebete verrichten; auch soll man gewisse, die Dämonen tötende Zweige und Kräuter an der Türschwelle bei dem Kind aufhängen und dergleichen. Schon in der vedischen Medizin kommt ein „Wöchnerinfeuer" vor, das nahe bei der Tür der für die Wöchnerin errichteten Hütte angezündet werden soll, und in das man Opfergaben von Senfsamen und Reisspreu hineinwirft, auch zehn Tage lang nach der Geburt, um die bösen Geister zu verscheuchen. Noch jetzt ist es Sitte, ein solches Feuer zu unterhalten, selbst beim heißesten Wetter. Besonders wichtig sind die Bräuche der sechsten Nacht nach der Geburt, wie auch noch heutzutage eine Göttin der sechsten Nacht (Ṣaṣṭhī, Abb. 142) verehrt wird, was auf dem oft zu dieser Zeit auftretenden tödlichen Starrkrampf der Kinder infolge ungeschickter Trennung der Nabelschnur beruht.

Abb. 145. Buddhistisches Lebensrad.

Der Glaube an Schlangendämonen (Nāga, Abb. 140), die ein menschliches Gesicht, aber einen Schlangenschweif haben, tritt in den alten Schlangenzaubern zur Beseitigung der Folgen eines Schlangenbisses hervor, an denen auch schon die vedische Medizin reich ist. Die zentralasiatische Bowerhandschrift (fünftes Jahrhundert nach Christus) enthält einen langen Spruch dieser Art, den einst Buddha zur Heilung eines von einer Brillenschlange gebissenen Mönchs empfohlen haben soll; er enthält die Namen von nicht weniger als achtundvierzig solchen Dämonen, die zum Teil auch sonst aus der Sanskritliteratur bekannt sind. Bei der Behandlung von Geschwüren wird zwar ebenfalls eine rationelle Therapie durch Ätzmittel, Verbände und so weiter angeraten; zugleich aber soll der Kranke eine Waffe zur Bekämpfung der bösen Geister neben sich liegen haben. Ähnlich ist es bei Kolikschmerzen (śūla), wo neben der Behandlung mit Brechmitteln und dergleichen auch eine religiöse Zeremonie erwähnt wird, mit Beschenkung eines Opferpriesters mit einem Speer (śūla) von Silber und Gold, der die Kolik beseitigen soll. Aus dem Gebiet der Geburtshilfe ist der putriya vidhi zu nennen, eine durch einen Opferpriester zu vollziehende, etwas schmutzige Handlung, die der ehelichen Beiwohnung vorausgehen und die Erzielung

männlicher Nachkommenschaft bewirken soll. Wahrscheinlich stammt aus diesem Glauben die Nachricht des Megasthenes, wonach die indischen Ärzte es verstanden hätten, durch Arzneien die Erzeugung von Knaben oder Mädchen zu bewirken.

Abb. 146. Badagottheiten aus Ton, die vor Antritt eines Fischzuges oder bei einer Krankheit angebetet werden, sowie Holzbilder von Vorfahren. Nach einer Photographie von E. Thurston.

Voll von uraltem Aberglauben, der vermutlich aus der von den Brahmanen ausgebildeten Lehre von den Vorzeichen und der Divination herrührt, ist die Prognostik. So ist es von übler Bedeutung, wenn der zu dem Arzt geschickte Bote auf einem Esel, Kamel oder Büffel reitet, ein verbliche-nes oder schmutziges Gewand trägt, um Mitternacht oder Mittag bei dem Arzt eintrifft, unterwegs gewissen Tieren oder Vögeln oder einer Leiche oder einem Feinde begegnet. Nicht weniger kommt es auf die zufälligen Begegnungen an, die der Arzt auf dem Weg zu seinem Kranken hat. Aus Gründen des guten ärztlichen Rufes war es für den Arzt geboten, eine möglichst richtige Voraussage zu stellen, da er die Behandlung unheilbarer Fälle ablehnen konnte.

Aus der religiös gefärbten Volksphilosophie der altbrahmanischen Zeit ist der Seelenwanderungs- und Wiedervergeltungsglaube (saṃsāra, karman; vergleiche Abb. 145) herzuleiten, der auffallende Gebrechen und Krankheiten auf die in einem früheren Dasein begangenen Sünden und Verfehlungen zurückführt. Auch in den altindischen Rechtsbüchern herrscht die nämliche Vorstellung. So werden nach dem Gesetzbuch des Vischnu die Sünder, nachdem sie die Qualen der verschiedenen Höllen durchgemacht haben und durch verachtete Tierleiber in verschiedenen Wiedergeburten gegangen sind, als kranke und gebrechliche Menschen wiedergeboren. Die ärgsten Sünder werden Aussätzige. Wer in einer früheren Geburt Nahrungsmittel gestohlen hat, leidet an Dyspepsie, ein Verleumder an stinkendem Atem, ein Pferdedieb an Lahmheit. Wer eine Lampe gestohlen hat, wird blind; wer sie nur ausgelöscht hat, wird es auf dem einen Auge. So werden mit spielender Systematik alle besonders hervortretenden Leiden und Gebrechen aus einstmaligen Vergehungen erklärt; bei Blinden, Lahmen, Tauben, Stummen, Buckligen und Zwergen glaubt man diese Folgen besonders deutlich wahrnehmen zu können. In der medizinischen Literatur wird der Ableitung der Krankheiten aus solchen Ursachen neben den drei Grundsäften je nach den besonderen Anschauungen des Autors ein mehr oder weniger weiter Spielraum eingeräumt. So werden in dem mittelalterlichen Werk Cikitsākalikā die meisten schweren Leiden, wie Lepra, Schwindsucht, Hemiplegie, Epilepsie, Tollheit, Starrkrampf, Lahmheit, Menstrualblutungen, Star, Nachtblindheit, Elefantiasis, skrofulöse Geschwüre, Rotlauf, Beben am ganzen Körper und anderes, auf in einer früheren Geburt begangene schwere Sünden, wie Raub, Ehebruch, Ermordung eines Brahmanen und dergleichen, geschoben. Solche Leiden können nur durch gute Werke, durch Buße und Kasteiung, Murmeln von Gebeten, Anbetung der Brahmanen, Götter und heiligen Kühe zur Heilung gelangen. In einem anderen Werk werden alle jene Leiden, die einer entsprechenden ärztlichen Behandlung Widerstand leisten, als die Folge früherer Sünden bezeichnet. Wo aus geringen Störungen schwere Krankheiten entstehen, oder wo die Kranken trotz geeigneter ärztlicher Behandlung nur schwer genesen, da liegt nach der

herrschenden Auffassung ein Zusammenwirken einer Störung der Grundflüssigkeiten mit Verfehlungen in einem früheren Dasein vor. Den Aussätzigen waren diesen Anschauungen gemäß gewisse Bußübungen vorgeschrieben; ja, es kam früher nicht selten vor, daß sie sich in die heiligen Fluten des Ganges stürzten, um durch den Tod ihre vermeinten Sünden in einer früheren Geburt abzuwaschen, oder daß sie von ihren eigenen Angehörigen lebendig begraben wurden.

Wie die schweren Leiden, so wird auch die Entstehung des Fötus im Mutterleib mit dem Karman, den Handlungen in einem früheren Dasein, in Verbindung gebracht: das geht aus der Darstellung der Embryologie in den medizinischen Systemen klar hervor. Der Fötus entsteht nämlich dadurch, daß zu den fünf Elementen, die bei der Zeugung im Samen des Mannes und Menstrualblut der Frau enthalten sind (Wasser, Feuer, Erde, Luft und Wind), als sechstes Element die von ihren Handlungen in einer früheren Geburt (das ist Karman) angetriebene geistesschnelle Seele (jīva, sattva) hinzukommt, die ein Ausfluß der Weltseele ist. Wie bei der Neuschöpfung der untergegangenen Welt die schöpferische Weltseele (Brahman) zuerst die Luft schafft, dann der Reihe nach die vier anderen Elemente, so verfährt sie auch bei ihrer Verkörperung im Menschen, indem sie zuerst die Luft, dann die übrigen Elemente in sich aufnimmt. Dieser ganze Vorgang verläuft aber in unendlich kurzer Zeit und ist unsichtbar. Die Embryologie verfolgt dann die Entwicklung des Fötus weiter von Monat zu Monat und läßt im vierten den Zustand der Zweiherzigkeit eintreten, indem das Herz des Fötus zur Ausbildung gelangt: damit werden auch die Schwangerschaftsgelüste erklärt, da das neue Herz nach allem Verlangen empfindet, was es einmal in einem früheren Dasein gekostet hat. Diese Anschauungen über Embryologie sind auch ein Gemeingut der Sanskritliteratur, nur daß nach den nichtmedizinischen Werken die Erinnerung des Fötus an seine früheren Daseinsformen erst im neunten Monat der Schwangerschaft eintritt. Sie liegen auch den buddhistischen Legenden von der wunderbaren Geburt des vom Himmel herabgestiegenen Buddha zugrunde. Durch das in seinen früheren Existenzen erworbene moralische Verdienst tritt er unter Ausschließung des Zeugungsaktes als ein entwickeltes Seelenwesen, das mit der ihm auch nach

Abb. 147. Figuren gegen den bösen Blick. Nach einer Photographie von E. Thurston.

der Geburt verbleibenden Erinnerung an seine früheren Geburten ausgestattet ist, in den Leib seiner Mutter ein, indem er dann während der zehn Monate der Schwangerschaft in einem durchsichtigen Schrein sitzen bleibt, der ihn vor jeder Berührung mit menschlicher Unreinigkeit bewahrt.

Manche in der Embryologie und Anatomie vorgetragene Lehren führen noch unmittelbarer in die Philosophie hinein und scheinen geradezu auf einem der sechs philosophischen Systeme der Brahmanen zu beruhen. So ist nach Suschruta das Unentfaltete (avyaktam, das heißt die Materie) die Entstehungsursache der Welt, indem daraus zuerst der Große (mahān), aus diesem der Ichmacher (ahaṃkāra) entsteht. Aus der ersten Form des „Ichmachers" gehen die elf Sinne hervor, die nach gewöhnlicher Auffassung unterschieden werden in fünf Wahrnehmungssinne (Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch), fünf Tatsinne (Reden, Greifen, Zeugen, Entleeren und Gehen) und den inneren Sinn oder Geist (manas). Aus der dritten Form des Ichmachers entstehen die fünf Tanmātra, das heißt die Grundstoffe des Tons, des Gefühls, der Farbe, des Geschmacks und des Geruchs, aus diesen aber die fünf groben Elemente: Luft, Wind, Feuer, Wasser und Erde. Dies sind die vierundzwanzig vernunftlosen Wesenheiten, denen als vernünftiges Prinzip die Seele gegenübersteht. Diese aber zerfällt wieder in eine Vielheit von Einzelseelen, die alle mit Vernunft begabt und wie die Materie ewig und allgegenwärtig sind. Dies alles ist reine Sankhyaphilosophie. Bei anderen Autoren gründen sich die kosmologischen und psychologischen Lehren auch auf das Vaischeschika- und andere philosophische Systeme.

So zeigt sich der Ayurveda in wichtigen Fragen durch religiöse Vorstellungen und philosophische Lehren bestimmt und läßt infolge dieser dogmatischen Gebundenheit Kritik und Selbständigkeit vermissen, wofür uns auch der systematische Aufbau der Medizin, der reiche Arzneischatz, die treffende Schilderung der Krankheitsanzeichen, die hochstehende Chirurgie, Diätetik und Hygiene keinen genügenden Ersatz bieten können. Damit soll jedoch keiner Unterschätzung der medizinischen Leistungen der alten Inder das Wort geredet werden. Vor allem möchte ich nicht der Ansicht derjenigen Forscher beitreten, die im Ayurveda einen bloßen Abklatsch der angeblich erst im Mittelalter durch die Araber nach Indien verpflanzten altgriechischen Medizin sehen möchten. Zwar konnte bei der oben erwähnten wiederholten Umarbeitung der maßgebenden Lehrbücher leicht auch schon frühe mancher griechische Einschlag in sie gelangt sein, etwa gleichzeitig mit der Aufnahme der griechischen Astronomie und Astrologie in Indien, die zuerst in der Sanskritliteratur des sechsten Jahrhunderts nach Christus sich geltend macht, oder schon einige Jahrhunderte früher, als die griechische bildende Kunst nach Indien verpflanzt wurde. Aber bereits in der altbrahmanistischen und der daran anknüpfenden altbuddhistischen Zeit muß ein Grundstock von medizinischen Lehren und Kenntnissen bestanden haben, der dem berühmten Corpus Hippocraticum der Griechen vorausliegt. Die vielen Ähnlichkeiten der indischen mit griechischen Lehren, die ich früher zusammengestellt habe („Grundriß der indischen Philologie", III, 10, 18), besonders auf dem Gebiet der Humoralpathologie, der Fieber, der Prognostik, mancher chirurgischen Operationen und Instrumente, der Embryologie und Geburtshilfe, der Ätzungen und anderes mehr, könnten zum Teil auch auf der Benutzung einer gemeinsamen Quelle seitens der Griechen und Inder beruhen, wofür besonders die alte Medizin Mesopotamiens und Ägyptens in Betracht kommt. So erinnern die Tinkturen, Schnupfpulver, Inhalationen, Salben, Pflaster, Umschläge, Einspritzungen, Arzneizäpfchen, Klistiere und Räucherungen der Inder auch an ägyptische und babylonische Medizin, ebenso der Gebrauch von Operationsmessern und -zangen, von Amuletten und Tonbildern (Abb. 146 und 147) der Krankheitsdämonen, von Gebeten und Beschwörungen (Abb. 148 und 149) neben den ärztlichen Maßnahmen, aus dem Bereich der theoretischen Anschauungen die Berücksichtigung der Kon-

stellationen, die Verlegung der geistigen Tätigkeit in das Herz, das Ausgehen der Adern vom Nabel, die Würmer als Krankheitserreger und so weiter.

Die indische Medizin hat dann ihrerseits wieder eine große Ausdehnungskraft bewiesen, indem sie mit dem Buddhismus nach Tibet, Birma, Siam und Java, in Ausläufern bis nach China und Japan gelangte. In Arabien bestand das Verhältnis einer wechselseitigen Beeinflussung, wie auch das Griechentum sich nicht ausschließlich gebend, sondern zugleich empfangend verhielt und schon frühe einzelne Heilmittel, wie Pfeffer, Ingwer, Kardamomen, Zimt, Narde und anderes, sowie ganze Rezepte aus Indien entlehnte.

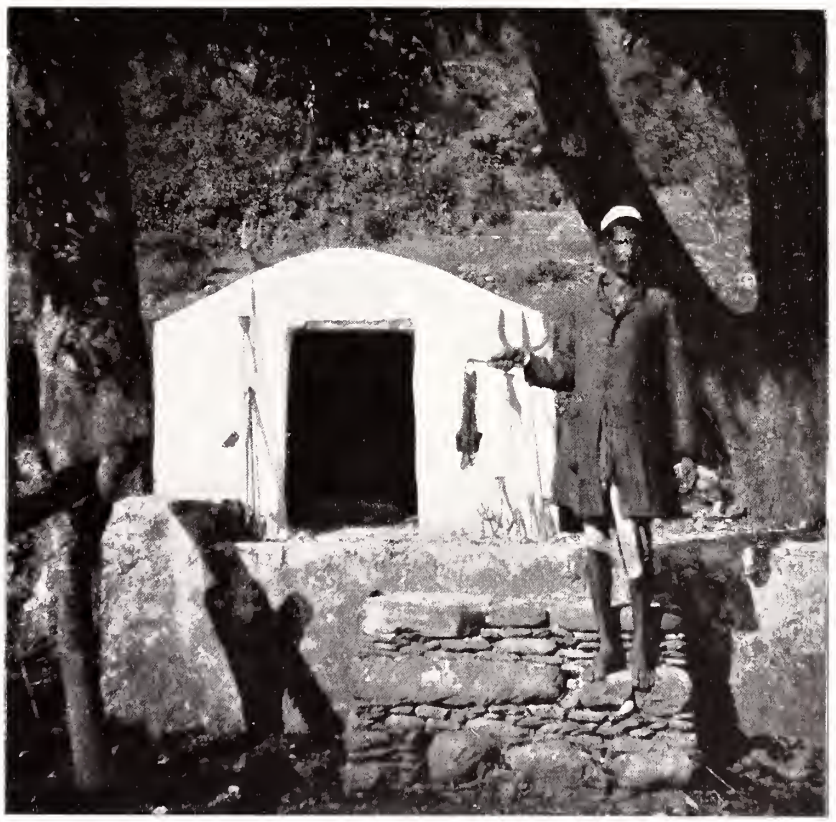


Abb. 148. Ein Davischrein. Sein Wärter hält eine Fuchtel aus eisernen Ringen, mit der an Krankheiten, wie Hysterie, Epilepsie, Leidende geschlagen werden, um die bösen Geister zu vertreiben. Nach einer Photographie von W. Crooke.

Mit der Medizin ging in Indien auch die Entwicklung der Naturwissenschaften Hand in Hand, insbesondere der Botanik und Mineralogie, der Pharmazie und Chemie. Die schon erwähnten Zusammenstellungen der Arzneistoffe in den Systemen der Medizin sowie in besonderen Lehrbüchern enthalten ein reiches botanisches und mineralogisches Material und geben bei jedem Stoff auch seine Wirkungen an, als Brech- und Abführmittel, adstringierend, appetitreizend, austrocknend, diuretisch, kräftigend, Liebesmittel und so weiter. Die Edelsteinkunde, das heißt die heilende Kraft der Edelsteine, wird in besonderen Werken abgehandelt. In der Pharmazie kann man zwischen einer älteren, hauptsächlich mit pflanzlichen Mitteln, und einer jüngeren, mehr mit mineralischen und metallischen Stoffen arbeitenden Richtung unterscheiden. Letztere kam erst im Mittelalter auf und steht offenbar in enger Verbindung mit der Alchimie, die wahrscheinlich aus Arabien stammt und als dem wundersüchtigen Geist der Hindu entsprechend in Indien warme Aufnahme fand. Wie im Abendland, so entstanden offenbar auch in Indien überall chemische Laboratorien, in denen die Verwandlung der unedeln Metalle in Gold und die Herstellung von Lebenselixiren betrieben wurde, wobei die Legierungen mit Quecksilber eine Hauptrolle spielten. Dem Quecksilber wurden die verschiedensten, auf seine wunderbaren Kräfte bezüglichen Namen beigelegt: das Magneteisen wird als „römisch“ bezeichnet, wodurch sein Ursprung aus dem Abendland bewiesen ist. Die Königschronik von Kaschmir erzählt von einem alten König dieses Landes,

der in den Besitz eines Elixirs gelangte, das zehn Millionen an unedlem Metall in Gold zu verwandeln imstande war, so daß er mit dem von ihm freigebig verschenkten Gold das Weltei auszufüllen vermocht hätte. Indem man Silber, Kupfer, Blei, Zink und Quecksilber zu einem Amalgam verschmolz und noch Rauschgelb beimischte, erlangte man eine wie Gold aussehende Legierung. Mit der Metallverwandlung zugleich glaubte man durch das Elixir eine Gewichtsvermehrung des verwandelten Metalls bewirken zu können, wofür ungeheure Zahlen genannt werden. Wie das Silber und Kupfer in Gold, so wurde das Kupfer oder Eisen in Silber verwandelt. Den Elixiren schrieb man dann auch dem menschlichen Körper gegenüber die gleiche Wunderkraft wie bei den unedlen Metallen zu und glaubte, daß ihr Genuß ewiges Leben, die Fähigkeit, durch die Luft zu fliegen, Unverwundbarkeit, Unsichtbarkeit und dergleichen übernatürliche Kräfte mehr verleihen könne.

Der Aufschwung, der durch die Einführung der europäischen Medizin an den indischen Hospitälern und Universitäten unter englischer Herrschaft eingetreten ist, liegt außerhalb des Bereichs dieser Darstellung.

Literatur: Jolly, „Medizin“, im „Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde“, III, 10, Straßburg 1901. — Derselbe, „Zur Quellenkunde der indischen Medizin“, in „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft“ 54—60 (1900—1906). — Derselbe, „Der Stein der Weisen“, in „Festschrift für E. Windisch“, Leipzig 1914. — Garbe, „Die indischen Mineralien“, Leipzig 1882. — Hoernle, „Studies in the Medicine of Ancient India“, Oxford 1907. — Windisch, „Buddhas Geburt“, Leipzig 1908. — Neuburger, „Geschichte der Medizin“, I. Bd., Stuttgart 1906.

Abb. 149. Geistervertreibung. Der Mann, der zuzeiten von einer Gottheit besessen ist, spricht sinnlose Worte, die als Orakel ausgelegt werden, und fächelt mit einem Pfauenfederbüschel um das Haupt der Person, aus der er die bösen Geister austreiben will. Nach einer Photographie von Wiele & Klein.

Abb. 150. Observatorium in Dschaipur. Aus der bildgeschmückten Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete „Das Weltall“, Verlag Berlin-Treptow.

Über die Astronomie der Inder

Von Dr. L. Weitsch, Privatdozent an der Universität in Wien

Einleitend sei bemerkt, daß die Inder ihre hervorragendsten Leistungen wohl auf dem Gebiete der Mathematik zu verzeichnen haben. Die am weitesten zurückreichenden Schriften sind die sogenannten Sulvasūtra (Schnurregeln), deren Verfasser: Baudhāyana, Āpastamba und Kātyāyana. Sie enthalten, wie schon der Name andeutet, keine eigentlichen Lehrsätze, sondern nur auf geometrische Sätze gegründete Regeln für die Priester, wie der Opferaltar, der Opferplatz und so weiter auszumessen sind. Bemerkenswert ist aber, daß aus ihnen bereits die Kenntnis des Pythagoreischen Lehrsatzes spricht; ja, L. v. Schröder hat den Nachweis zu führen versucht, daß Pythagoras seine Kenntnisse zum größten Teile den Indern verdankt.

Auf dem Gebiete der Geometrie hatten nun die Inder seit den Schulvasutra erhebliche Fortschritte nicht zu verzeichnen, hingegen aber auf dem besonderen Felde der Trigonometrie durch die Berechnung von Sinustafeln. Deren wahre Bedeutung ist jedoch erst von den Arabern gewürdigt worden. Erwähnt sei noch, daß die Inder weit früher als Archimedes einen recht genauen Zahlenausdruck für das Verhältnis des Durchmessers zur Kreisperipherie (1250 : 3927) ermittelt haben. Eigentliche mathematische Schriftsteller hat es in Indien nicht gegeben. Die indischen Astronomen waren zugleich die Vertreter der mathematischen Wissenschaft; ihre mathematischen Untersuchungen finden sich daher in ihren astronomischen Schriften eingestreut.

Die hervorragende Begabung der Inder zum Zahlenrechnen hat zu einer staunenerregenden Entwicklung der Rechenkunst geführt. Die Inder sind die Erfinder des Ziffernrechnens, welche Kunst von den Arabern übernommen und von da über die ganze Kulturwelt verbreitet wurde. Daher noch häufig die Bezeichnung „arabische Ziffern“ im Gegensatze zu den früher in unserem Kulturkreise gebräuchlichen „römischen“. Dabei wissen wir bis heute nicht, wann in der Kunst des Ziffernrechnens der bedeutendste Schritt, nämlich die Einführung der Null, erfolgt ist. Gesichert ist ihr Vorkommen erst ungefähr um 400 nach Christus im Werke Surya-Siddhanta (Sonnen-Lehrgebäude). Dieses Rechensystem, das zuerst in der indischen Akademie zu Madura im achten Jahrhundert nach Christus in seinen Einzelheiten ausgearbeitet wurde, war übrigens nur in dem streng abgeschlossenen Kreise der Gelehrten üblich, nicht aber beim Volke, das sich noch der alten Methoden bediente.

Das Rechnen mit sehr hohen Zahlen war bei den Indern eine äußerst auffallende Erscheinung, die auch auf das Gebiet der Astronomie hinüberspielte. So wird im Lalitavistara,

einem Sanskritwerk der indischen Buddhisten über Ethik und Philosophie, erzählt, daß der junge Gautama Buddha Zahlen mit zweiundfünzig Nullen aussprechen konnte. Bekannt ist ferner die Fertigkeit des Königs Nala im raschen Zählen. Nebenbei sei hier bemerkt, daß auch die Chinesen besondere Namen für Zahlen von ganz riesenhafter Höhe besitzen. Die von manchen Indologen vertretene Meinung, daß die angegebene Eigentümlichkeit ausschließlich dem Indischen angehöre, ist daher irrig.

Das Ausziehen der Quadrat- und Kubikwurzeln zählen die Inder noch zu den elementaren Operationen, so daß sie sechs Grundrechnungsarten annehmen. Über das eigentliche Wesen der Null waren sie sich anfangs nicht ganz im klaren. Dies zeigen schon Sätze wie: „Null geteilt durch null ist nichts." Besser belehrt ist der später noch zu erwähnende Rama-kṛṣṇa, wenn er sagt: „Je mehr der Divisor vermindert wird, umso mehr wird der Quotient vergrößert. Wird der Divisor aufs Äußerste vermindert, so vergrößert sich der Quotient aufs Äußerste. Aber solange er noch angegeben werden kann, er sei so und so groß, ist er nicht aufs Äußerste vergrößert; denn man kann alsdann eine noch größere Zahl angeben. Der Quotient ist also von unbestimmbarer Größe und wird mit Recht unendlich genannt." Seine Auffassung deckt sich mit unserer modernen über die Grenzwerte.

Diese Bemerkung führt uns hinüber zur höheren Rechenkunst. Hierher gehören die Summierung der arithmetischen Reihe und der Reihe der Quadrat- und Kubikzahlen sowie der geometrischen Progressionen, dann Sätze aus der Kombinatorik, die irrationalen Quadratwurzeln, die Auflösung bestimmter und unbestimmter Gleichungen des ersten Grades, der quadratischen Gleichungen und deren paarweise auftretende Wurzeln, das Rationalmachen der Brüche, die Auflösung gewisser Gleichungen des zweiten und dritten Grades. Was insbesondere die Auflösung der unbestimmten Gleichungen des zweiten Grades betrifft, so kennen die Inder die sogenannten quadratischen Reste. Damit betraten sie zugleich das engere Gebiet der Zahlentheorie, auf dem sie ihre bedeutendsten Leistungen erzielten, die erst von Lagrange überholt wurden.

Die Anschauungen der Inder vom Weltall (Kosmographie), je nach den drei Hauptbekenntnissen der Brahmanen, Buddhisten und Jaina, sind schon an anderer Stelle sehr ausführlich behandelt worden, so daß wir sie hier übergehen und uns gleich der Zeitrechnung der Inder zuwenden können. In dieser lassen sich, entsprechend der Entwicklung ihrer Kultur, mehrere Perioden unterscheiden. Aus primitiven Anfängen entwickelte sie sich später besonders unter dem Einfluß der griechischen Wissenschaft.

In den ältesten Quellen wird der Mond als „Ordner der Zeit" bezeichnet. Die Mondphasen haben eigene Namen (raka = Vollmond, onumati = letztes Viertel, kuhu = Vollmond, sinī vali = erstes Viertel). Die Veden kennen nur ein Jahr von dreihundertsechzig Tagen, also das sogenannte Rundjahr, das aus der Zeit der ersten Versuche hervorging, den Mondlauf durch willkürliche Ein- und Ausschaltungen mit den Jahreszeiten in Einklang zu bringen. Später tritt das fünfjährige Jahr (yuga) zu 1830 (366×5) Tagen auf. Spuren davon finden sich aber schon in den Veden. Entsprechend den klimatischen Verhältnissen kannte man ursprünglich nur zwei Jahreszeiten (hima = Winter und samā = Sommer), zwischen die in der Folge noch die Erntezeit (śarad) eingeschaltet wurde. Mit der territorialen Ausbreitung fortschreitend zählte man später sechs Jahreszeiten: vasanta (Frühling), grīṣma (heiße Zeit), varṣā (Regenzeit), śarad (Herbst), hemanta (kühle Zeit), śeśira (milde Zeit). Als älteste Monatsnamen treten auf: „madhu (Honig), mādhava (von Honig herrührend), śukra (leuchtend), śuci (brennend), nabhas (Gewölk, Regen), nabhasya (wolkig), iṣa (Saft), urja (Kraft), sahas (Gewalt), sahasya (gewaltsam), tapas (Hitze), tapasya (aus Hitze entstanden), aṃhasaspati (Herr der Bedrängnis;

Schaltmonat)". Diese paarweise auftretenden Benennungen zeigen deutlich ihre Beziehung zu den Jahreszeiten. Die Monate selbst wurden nach den Mondphasen abgegrenzt, der Tag in dreißig muhūrta eingeteilt und meistenorts von Abend zu Abend gezählt.

Eine bessere Kenntnis des Mondlaufes datiert seit der Einführung der Nakschatra (Mondhäuser oder Mondstationen; doch bezeichnet nakṣatra ursprünglich „Stern"). Ob die Inder sie etwa den Chinesen oder den Babyloniern verdanken, ist noch unentschieden. Der Mond geht im Laufe der Zeit immer wieder durch dieselben Sternbilder, und seine Bahn verläuft in der Nähe der Ekliptik. Um nun die jeweilige Stellung des Mondes näher zu bestimmen, wurden siebenundzwanzig beziehungsweise achtundzwanzig Gegenden des Sternenhimmels, die der Mond durchzieht, mit besonderen Namen belegt. Zur angegebenen Zahl kam man, weil die Zeit vom Sichtbarwerden der Mondsichel bis zu ihrem Verschwinden ungefähr siebenundzwanzig Tage beträgt. Die Intervalle der Mondhäuser waren ursprünglich ungleich; später fand eine Ausgleichung statt. In der vedischen Zeit kannte man nur siebenundzwanzig Mondhäuser, später achtundzwanzig, was mit der erlangten besseren Kenntnis des siderischen Jahres zusammenhängt. Nach der Stellung des Mondes in den Mondhäusern regelten die Priester die Zeit der Opferhandlungen. Sie hatten also vorzugsweise auch religiöse Bedeutung. Im bürgerlichen Leben war die Stellung des Mondes in Verbindung mit astrologischen Vorstellungen, die sich schnell entwickelt hatten, bestimmend für verschiedene Familienanlässe, wie Hochzeiten, Namengebung, Studienbeginn, Feldbau, Hausbau und dergleichen. Die Zusammenstellung auf Seite 234 gibt die Bezeichnung der Mondhäuser und die wichtigsten dazu gehörenden Sterne.

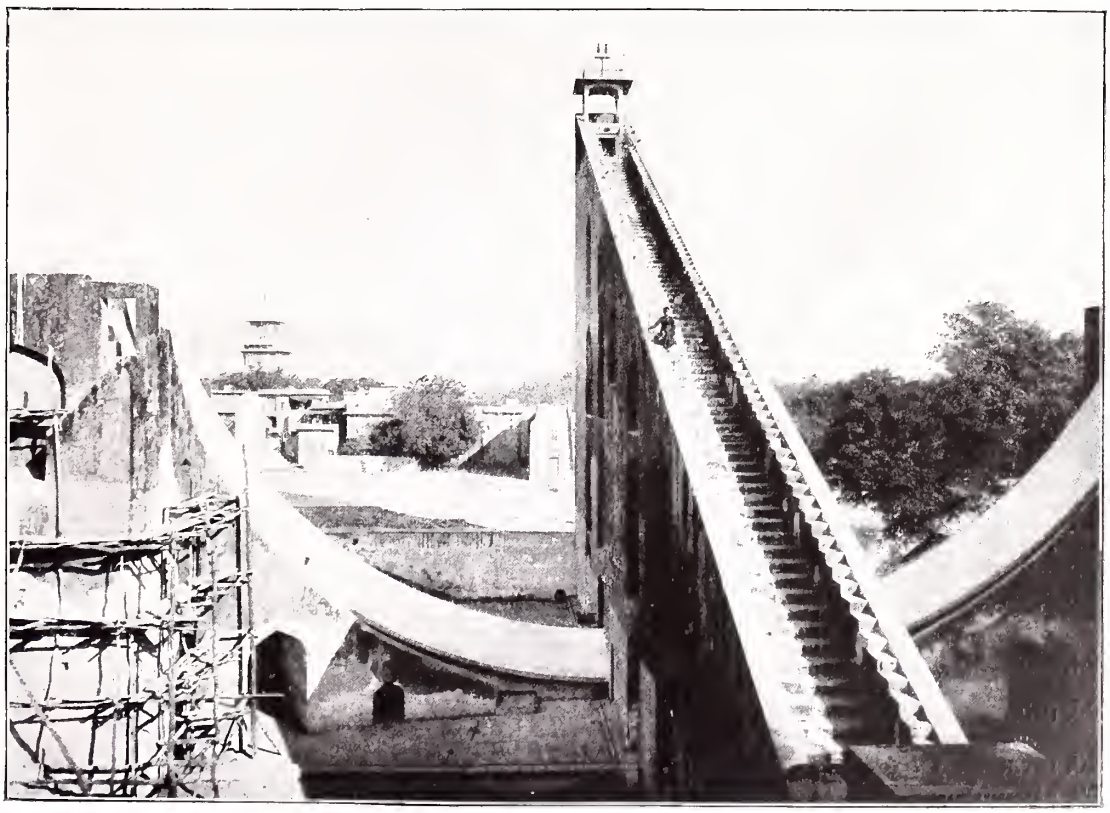


Abb. 151. Semratjunta in Dschaipur. Aus der bildgeschmückten Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete „Das Weltall", Verlag Berlin-Treptow.

Abbildung 154 eine Darstellung der Mondstationen, beginnend mit der siebenundzwanzigsten. Diese aus dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts stammende Darstellung enthält indes einige Abweichungen, entsprechend der Schule, der der Zeichner angehörte.

Neben den religiösen Vorstellungen, mit denen die Mondhäuser ursprünglich verknüpft waren, dienten sie vorzugsweise astronomischen Zwecken, indem unter Annahme eines dreizehn- bis vierzehnmaligen Zusammentreffens des Mondes mit einem bestimmten Stern und erforderlichenfalls mit Umgehung eines Zusammentreffens das Jahr reguliert wurde.

Außer den erwähnten Nakschatra-Fixsterngruppen sind den Indern eigentliche weitere Sternbilder nicht geläufig gewesen, wenn man vom Sternbilde des Großen Bären absieht, das den Namen saptarṣayaḥ (Siebengestirn) führte.

Von den Namen der Nakschatra wurden auch Bezeichnungen der Monate abgeleitet. Folgende sind heute noch gebräuchlich: Phālguna (9 und 10), caitra (12), vaiśākha (14), jyeṣṭha (16), āṣāḍha (18 und 19), śvāvaṇa (21), bhādrapada, āśvaynja (27), kārttika (1), mārgaśirṣa (3),

Mondstation	Sterne	Zeichen
1. kṛttikā	(Plejaden) η tauri	das Gebinde (Schermesser)
2. rohiṇi	$\alpha\ \vartheta\ \gamma\ \varepsilon\ \delta$ tauri	die Aufsteigende (Schiebekarren)
3. mṛgaśiras	$\lambda\ \varphi_1\ \varphi_2$ Orionis	Kopf der Gazelle
4. ārdrā	α Orionis	Vorderbeine der Gazelle (Edelstein)
5. punarvasu	$\alpha\ \beta$ geminorum	Schönwetter (Haus)
6. puṣya	$\gamma\ \delta\ \vartheta$ cancri	Blume (Pfeil)
7. āśleṣāḥ	$\varepsilon\ \delta\ \sigma\ \eta\ \rho$ hydrae	Töpferrad
8. maghāh	$\alpha\ \eta\ \gamma\ \zeta\ \mu\ \varepsilon$ leonis	die Gebende (Haus)
9. pūrvaphalguni	$\delta\ \vartheta$ leonis	vordere Phalguni (Beiname des Arjuna)
10. uttaraphalguni	93, β leonis	hintere Phalguni (Beiname des Arjuna)
11. hastā	$\delta\ \gamma\ \varepsilon\ \alpha\ \beta$ corvi	Hand
12. citrā	α virginis	die Wundersame (Perle)
13. svāti	α Bootis	Halsband (Koralle)
14. viśākha	$\iota\ \gamma\ \alpha\ \beta$ librae	die Zweizinkige (Girlande)
15. anurādha	$\delta\ \pi\ \beta$ scorpionis	die Heilbringende (Opferreihe)
16. jyeṣṭhā	$\alpha\ \sigma\ \tau$ scorpionis	Ring
17. mūla	$\varepsilon\ \lambda\ \mu\ \eta\ \vartheta\ \iota\ \varkappa\upsilon$ scorpionis	Wurzel (Löwenschweif)
18. pūrvaṣāḍha	$\delta\ \varepsilon$ sagittarii	die vorderen Unbesiegten (Ruhebett)
19. uttaraṣāḍhā	$\sigma\ \zeta$ sagittarii	die hinteren Unbesiegten (Elefantenzahn)
20. abhijit	$\alpha\ \varepsilon\ \zeta$ lyrae	die Siegreiche (Nuß)
21. śravana	$\alpha\ \beta\ \gamma$ aquilae	lahme Kuh (drei Fußtapfen)
22. sraviṣṭhaḥ	$\beta\ \alpha\ \gamma\ \delta$ delphini	die Ruhmvolle (Trommel)
23. satabhiṣaj	λ aquarii	Kreis
24. pūrvaproṣṭhapada	$\alpha\ \beta$ Pegasi	heilbringende Füße (Doppelgesicht)
25. uttaraproṣṭhapada	γ Pegasi, α Andromedae	heilbringende Füße (Ruhebett)
26. revati	ζ piscium	die Reiche (Pauke)
27. aśvayujau	$\beta\ \gamma$ arietis	Rosselenkerin (Pferdekopf)
28. bharaṇyaḥ	a b c muscae	die Wegeführerin

pauṣa, māgha (8). Außer diesen Monatsnamen wurden auch solche aus den Namen der später zu erwähnenden raśi durch Anhängung des Wortes māsa gebildet. Die siebentägige Woche datiert schon aus alten Zeiten. Die am häufigsten vorkommenden Namen der Wochentage sind: ādi, soma, maṇgala, budha, guru, śukra, śani. Diese Namen sind mit der Reihe Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn identisch und werden mit vāra (Wochentag) verbunden.

Der dreißigste Teil der Zeit zwischen dem Eintritt zweier aufeinanderfolgenden Neumonde wird als tithi bezeichnet. Da der synodische Monat etwas kürzer ist als der angegebene Zeitraum, beträgt die Dauer einer Tithi (eines lunaren Tages) weniger als der Sonnentag. Es durchlaufen also die Tithi der Reihe nach alle Tageszeiten der natürlichen Tage, bis nach einundsechzig Tagen die Tithi wieder mit dem Sonnentag beginnt. Diese Tithi sind eines der wichtigsten Elemente in der indischen Chronologie. In den Kalendern (Panthanga) werden sie mit Ziffern (Buchstaben) angeführt. Auch gibt es für sie volkstümliche Namen. Infolge der veränderlichen Bewegung des Mondes und der Sonne sind die Tithi von ungleicher Länge; sie stimmen also, wie schon erwähnt, nicht mit den bürgerlichen Tagen überein. Auf das Mondjahr entfallen dreizehn ausgeschaltete und sieben eingeschaltete Tithi. Tage ohne Tithi sind Unglückstage. Nach bestimmten Tithi wurden Opfer und andere religiöse Handlungen vorgenommen. Bei der Lunisolarjahresrechnung wird einem bestimmten Tage das ihm zukommende Tithi zugefügt. Man kann also umgekehrt aus einem angegebenen Tage und dem zugehörigen Tithi das Datum errechnen.

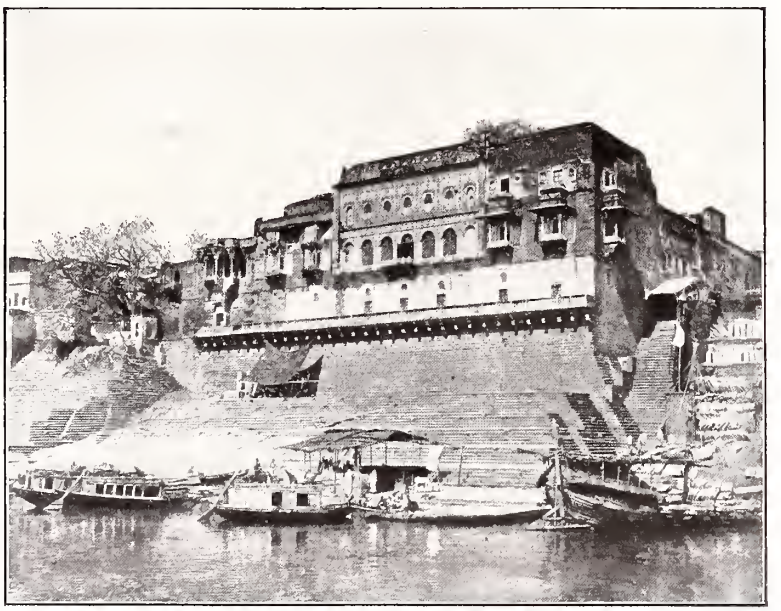


Abb. 152. Observatorium in Benares. Aus der bildgeschmückten Zeitschrift für Astronomie und verwandte Gebiete „Das Weltall".

Die nachvedische Zeit mit ihrer genaueren Kenntnis des Mond- und Sonnenlaufes brachte die Einführung von vier Jahresarten, die man in das Yuga einordnete: das Nakṣchatrajahr, das Mondjahr, das Savanajahr und das Sauryajahr, welch letzteres als Sonnenjahr zur Kontrolle für den Gang der Jahreszeiten in bezug auf die Mondjahre benützt wurde.

Zu den Jahresarten dieser zweiten Epoche gehören auch die zwei Jupiterzyklen, der zwölfjährige und der sechzigjährige. Der Planet Jupiter gelangt nämlich alle zwölf Jahre in dieselbe Stellung am Sternenhimmel, was zur Einführung von Jupiterjahren führte. Laplace war der Meinung, daß sich das Alter der indischen Astronomie auf dieser Grundlage bis zu dreitausend Jahren vor Christus hinaufführen lasse. Zur rechnerischen Verwendung gelangten die genannten Zyklen jedenfalls erst in der dritten Epoche.

Bezüglich der Einteilung der scheinbaren Sonnenbahn (Zodiakus) in zwölf Teile (rāśi) ist es wahrscheinlich, daß die Kenntnis hiervon aus Babylonien stammt. Jeder dieser zwölf Teile

(Abb. 153) hat einen besonderen Namen: 1. meṣa (Widder), 2. vṛṣa (Stier), 3. mithuna (Zwillinge), 4. karkaṭa (Krebs), 5. siṃha (Löwe), 6. kanya (Jungfrau), 7. tulā (Wage), 8. vṛṣṭika (Wassermann; auch Skorpion), 9. dhānus (Bogen), 10. makara (Delphin), 11. kumbha (Topf), 12. mīna (Fisch).

In die zweite Periode fällt auch die Aufstellung sehr großer Zeiträume, nämlich das eiserne Zeitalter (kaliyuga = Weltalter Kali) mit 360000 Jahren, das eherne Zeitalter (dvāparayuga) mit 720000 Jahren, das silberne Zeitalter (tretāyuga) mit 1080000 Jahren und das goldene Zeitalter (kṛtayuga) mit 3440000 Jahren. Mit Zurechnung der einem jeden dieser Zeitalter vorhergehenden Morgendämmerung und der nachfolgenden Abenddämmerung ergeben diese vier Zeitalter zusammen das mahāyuga mit 4320000 Jahren, sämtliche Zeitalter auf denselben Ausgangspunkt bezogen. Hier sei auch bemerkt, daß die indischen Astronomen bezüglich des Laufes der Planeten angeben, wieviel Umläufe der betreffende Planet innerhalb eines Mahayuga vollendet. Tausend Mahayuga nennt man ein kalpa (Weltperiode), das einem Halbtage im Leben des Gottes Brahma entspricht. Sein ganzes Leben währt 311040000000000 Jahre. Dieser Zeitraum heißt para (äußerste Ferne, Vollendung). Der Beginn der jetzigen Ära (Kaliyuga) wird auf das Jahr 31020 vor Christus verlegt. Neben dieser Ära ist wichtig die Sakaära (Beginn 78 vor Christus), die im ganzen indischen Kulturbereiche Verbreitung erlangt hat. Außer diesen Ären sind indessen noch an die zwanzig andere in Gebrauch gekommen.

In die dritte Periode leiten die Siddhantawerke über, die in ihren Lehren zum Teil auf vorgriechischen (spätbabylonischen) Ursprung hindeuten, zum größten Teil aber von der griechischen Astronomie beeinflußt sind. Diese Siddhantawerke (insbesondere der Sūrya-siddhānta) haben bis in die Gegenwart ihre Bedeutung nicht verloren. Ein eigentlicher Fortschritt war seit ihrer Abfassung auf dem Gebiete der Astronomie nicht mehr zu verzeichnen. Das Verfassen von Neuausgaben der erwähnten Werke und von Kommentaren zu diesen bildete die Hauptarbeit der späteren Astronomen, deren Zeit in jene der Renaissance der Sanskritliteratur fällt. Drei Astronomen treten besonders hervor: Āryabhata, geboren 476 nach Christus in Pāṭaliputra am oberen Ganges, der die Rotation der Erde um ihre Achse behauptete und auch den Hergang bei Sonnen- und Mondesfinsternissen erklärt hat, während man früher glaubte, daß die Finsternisse durch den Dämon Rahu verursacht werden; ferner Vahara-mihira, Brahmagupta, geboren 598 nach Christus, und Bhaskara-acarya, geboren 1114 nach Christus. Sie sind vollständig von ihren griechischen Vorbildern beeinflußt, so daß von einer eigentlichen indischen Astronomie, abgesehen von der äußeren Form und Darstellungsweise, gar nicht mehr die Rede sein kann. Nicht allein machten die Inder die Lehren der griechischen Astronomen zu den ihren; die Beeinflussung ging sogar so weit, daß sie außer den eigentlichen Fachausdrücken der Astronomie auch die griechischen Namen der Sternbilder, insbesondere jener des Zodiakalkreises, übernahmen. Manche Werke weisen schon in ihrem Titel auf die Quelle hin, so der Romaka-Siddhanta (römisches Lehrgebäude).

Im achten und neunten Jahrhundert wurden die Inder die Lehrer der Araber auf dem Gebiete der Mathematik und Astronomie. Indische Astronomen wurden nach Bagdad an den Hof der Kalifen berufen, indische Werke, so die mehrerwähnten Siddhanta, ins Arabische übersetzt. Die Araber aber verpflanzten die erworbenen Kenntnisse nach dem Westen.

Zu den erwähnten Kommentatoren, insbesondere der Werke des Bhaskara-acarya, zählen Gaṇgādhara (ungefähr 1420), Suryadasa und Gaṇeśa (ungefähr 1520), Raṇganatha (siebzehntes Jahrhundert) und Rama-kṛṣṇa. In diese Periode fällt die Erklärung der Planetenbewegung mittels Epizyklen; man kennt unter anderem die Präzession, die Lage der Mondbahn, die Parallaxen. Auch die Kenntnis der Umlaufzeiten der Planeten ist wesentlich genauer.

Nach den Siddhanta bezogen die indischen Astronomen ihre Beobachtungen auf den Meridian von Ujjayini, das alte Avanti, das 75 Grad 46 Minuten östlich von Greenwich und unter 23 Grad 11 Minuten nördlicher Breite liegt, als ersten Meridian. Dieser Meridian heißt auch Meridian von Sanka (Ceylon). In manchen astronomischen Werken wird aber als erster Meridian jener von Ramissuram angenommen. Insbesondere ließ sich der Maharadscha Savai Jai Singh die Wiederbelebung der Hinduastronomie angelegen sein. Ihm sind neue Sonnen-, Mond- und Planetentafeln zu verdanken, ferner ein verbesserter Sternkatalog. — Über die physische Beschaffenheit der Himmelskörper — es kommen hier nur die Sonne und der Mond

Abb. 153. Der Weltberg Meru (Mitte), der Tierkreis (1 bis 12), die Planeten (a bis g), der aufsteigende (h) und der absteigende Knoten (i) nach einer indischen Zeichnung aus dem achtzehnten Jahrhundert.

in Betracht — erfahren wir von den indischen Astronomen wenig, wie dies ja angesichts ihrer geringen Naturerkenntnis und ihrer phantastischen Spekulationssucht, die eine ganz unwirkliche Welt schuf, ziemlich selbstverständlich ist. Aber schon im Rigveda wird gesagt, daß der Mond sein Licht von der Sonne erhalte. Spätere Schriftsteller lassen den Mond zur Erklärung seines Leuchtens (Reflexion) aus Wasser bestehen. Bezüglich der Sonne finden wir die seltsame Auffassung, daß sie eine helle Vorderseite und eine dunkle Rückseite besitze. Hierbei hatte man die Vorstellung, daß die Sonne tagsüber, die leuchtende Seite der Erde zuwendend, ihre Bahn von Osten nach Westen beschreibe, des Nachts aber, die dunkle Seite gegen die Erde kehrend, denselben Weg zurückwandere.

Schon in alter Zeit herrscht die Vorstellung, daß der Sonnengott in seinem mit sieben Falben bespannten Wagen über den Himmel fahre. Der Wagen wird bald einräderig, bald siebenräderig gedacht. Ansonsten wird die Sonne in bezug auf ihre Erscheinung und Wirkung mit irdischen Gegenständen und Lebewesen verglichen. So wird sie an verschiedenen Stellen der Veden als nicht alterndes Rad bezeichnet, als goldene Schaukel, als fliegender himmlischer Stein, ferner als ein Vogel, besonders als Adler und Flamingo, auch als Himmelsstier.

Endlich möge hier noch der indischen Sternwarten gedacht werden, die nach ihrem Aufbau und in ihrer Einrichtung von denen anderer Völker so seltsam abstechen. Solche Sternwarten befinden sich unter anderem in Benares (Abb. 152), Delhi (Abb. 155), Muttra, Ujjayini. Insbesondere aber ist die in diesem Jahrhundert vom Maharadscha Savai Madho Singh wieder aufgebaute Sternwarte des schon erwähnten Savai Jai Singh in Dschaipur erwähnenswert (Abb. 150 und 151). Alle Instrumente sind fest und aus Stein gebaut, dabei oft von gewaltigen Ausmessungen. Das bittijanta, ein Quadrant, diente zur Messung von Sonnenhöhen und der Zenithdistanz der Sonne. Das Äquinoktialinstrument (nṛh-vila) bestand aus einem gemauerten Steinkreis, der wegen der Schiefe der Ekliptik entsprechend gegen den Horizont geneigt war. Ein gemauerter Horizontalkreis (digansajanta) diente zur Bestimmung des Azimutes der Sterne. Auch Äquinoktialsonnenuhren (semratjunta, Abb. 151) wurden aufgestellt. Selbstverständlich fehlt auch der Gnomon nicht, dieses ursprünglichste aller astronomischen Instrumente.

Über die äußere Form der indischen Werke über Mathematik und Astronomie sei folgendes bemerkt: Wie bekannt, sind die Veden samt den Kommentaren viele hundert Jahre bloß durch das Gedächtnis unversehrt überliefert worden, da man, einer Neigung der Brahmanen folgend, es vermied, diese Werke der indischen Poesie schriftlich aufzuzeichnen. Zur gedächtnismäßigen Festhaltung lud eben schon die poetische Form ein. Deshalb wurden auch, dem bisherigen Beispiele folgend, die astronomischen Werke der Inder durchwegs in Versen abgefaßt. In diese Form der Mitteilung brachte man ebenso die Übersetzungen aus fremdsprachigen Werken (unter anderem Auszüge aus dem Almagest des Ptolemäus), die dann im Gewande recht dunkler Verse erschienen, aus denen man den Urtext kaum mehr erkennt.

Oft angeführte Beispiele mathematischer Aufgaben in poetischem Gewande sind die folgenden: „Schönes Mädchen mit den glitzernden Augen, sage mir, so du die richtige Methode der Umkehrung verstehst, welches ist die Zahl, die, mit drei vervielfacht, sodann um drei Viertel des Produktes vermehrt, durch sieben geteilt, um ein Drittel des Quotienten vermindert, mit sich selbst vervielfacht, um zweiundfünfzig vermindert, durch Ausziehung der Quadratwurzel, Addition von acht und Division durch zehn die Zahl zwei hervorbringt?“ Oder: „Von einem Schwarm Bienen läßt ein Fünftel sich auf einer Kadambablüte, ein Drittel auf einer Silindhablume nieder. Der dreifache Unterschied der beiden Zahlen flog nach den Blüten einer Kutaja: eine Biene blieb übrig, die in der Luft hin und her schwebt, gleichsam angezogen durch den lieblichen Duft eines Jasmin und eines Pandanus. Sage mir, reizendes Weib, die Anzahl der Bienen!“

Es ist in diesem Buche wiederholt schon auf die Verwandtschaft der kosmologischen Anschauungen der Inder mit jenen des alten Babylon verwiesen worden; Ähnliches wird sich später bei China finden. Es erscheint deshalb sehr zweckmäßig, auch noch einen im knappsten Rahmen gehaltenen Umriß über die Astronomie der Babylonier anzufügen. Dies umso mehr, als früher gang und gäbe gewesene Anschauungen in einigen Punkten zu berichtigen sind.

Die babylonische Geisteskultur ist eine Hinterlassenschaft der Sumerer, jenes Volkes im Lande zwischen Euphrat und Tigris, das, um 3000 vor Christus schon ausgestorben, seine Sprache und Schrift (Keilschrift) den Babyloniern übermachte, ähnlich wie wir das Lateinische von den Römern überkommen haben und es heute noch literarisch verwenden.

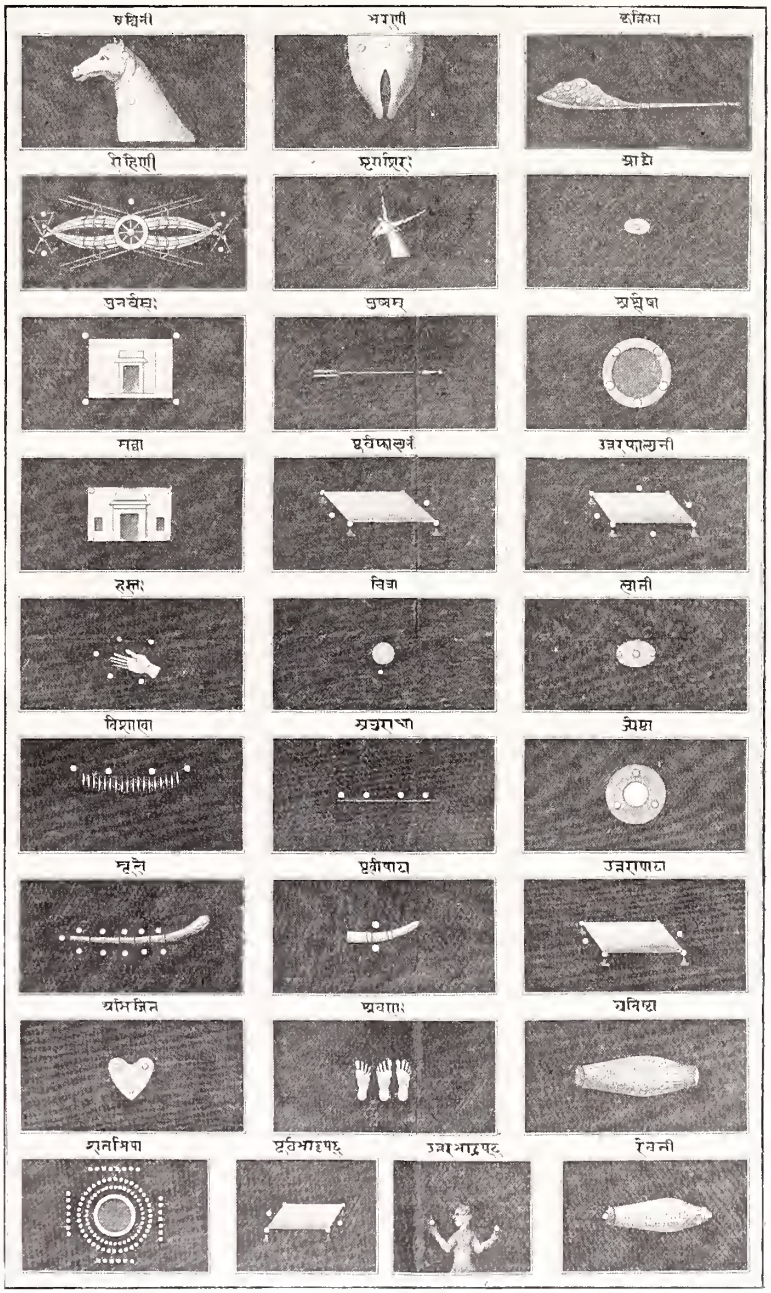


Abb. 154. Die Mondstationen nach indischer Darstellung.

Die Religion der alten Babylonier ist eine Astral- (Gestirn-) Religion. In den Naturerscheinungen offenbaren sich die Götter. Zu den Naturerscheinungen gehören aber vornehmlich die Erscheinungen am Himmel, und von diesen sind die auffallendsten die Bewegung der Sonne, der Lauf des Mondes mit seinen Phasen, der Gang der Planeten. Die Beobachtung ihrer Umlaufzeiten gibt das Maß der Zeit. — Man war nun früher der Meinung, daß diese Beobachtungen bei den Babyloniern schon in sehr früher Zeit eingesetzt haben, somit der babylonischen Astronomie eine frühe und außerordentliche Bedeutung, vor allem in Ansehung der Beeinflussung fremder Kulturkreise, unter anderem insbesondere des indischen und chinesischen, zukomme. Die Babylonier selbst haben, wie dies ja auch die Chinesen taten, ihre Geschichte weit zurückverlegt, und in der Angabe über die Dauer ihrer Sternbeobachtungen prunkten sie mit Zeiträumen, die in die Hunderttausende von Jahren zurückreichen. Griechische

Aſtronomen aber berichten von im Zweiſtromlande erſt im ſiebenten Jahrhundert vor Chriſtus beobachteten Mondesfinſterniſſen und wiſſen keine früheren anzugeben. Auch die nochmalige kritiſche Überprüfung der keilinſchriftlichen Dokumente bot keine Stütze für die ehemalige Anſicht vom beſonders hohen Alter der babyloniſchen Aſtronomie. Schon das Fehlen einer wiſſenſchaftlichen aſtronomiſchen Terminologie, feſter Zeitangaben und ſo weiter, wie wir ſie in den uns erhaltenen Beſtänden der Bibliothek des Königs Aſſurbanipal (688 bis 626 vor Chriſtus) feſtſtellen müſſen, ſtützen die neueren Anſichten. Gewiß haben die Babylonier bereits in den älteſten Zeiten (2800 vor Chriſtus) ebenſo wie andere Völker, die frühzeitig in die Kultur eingetreten ſind, fleißig die fünf Planeten ſowie Sonne und Mond, den einen oder den anderen auffallenden Fixſtern, ſo den Regulus (babyloniſch: König = scharru) beobachtet. Aber es blieb lange Zeit bei den Beobachtungen allein; ein aſtronomiſches Syſtem wurde nicht aufgeſtellt.

Schon in früheſter Zeit, von den Sumerern her, kannten die Babylonier das Serageſimalſyſtem, das ſeine Begründung in aſtronomiſchen Vorſtellungen haben dürfte. Ein Hauptgrund für ſeine Einführung und Verwendung in der Aſtronomie und Chronologie war gewiß auch der noch immer viel zu wenig gewürdigte Umſtand, daß die Zahl ſechzig mehr Teiler hat als jede andere Zahl unter hundert und daher insbeſondere zum Kopfrechnen — das Dezimalſyſtem beſteht ſozuſagen nur auf dem Papier — außerordentlich verwendbar iſt. Dementſprechend kannten die alten Babylonier ein Rundjahr von dreihundertſechzig Tagen (mit willkürlichen Schaltungen zum Ausgleich) zu zwölf Monaten. Der babyloniſche Neujahrstag ſcheint mehrmals verlegt worden zu ſein. Seit dem dritten Jahrhundert vor Chriſtus fiel der Jahresbeginn in das Frühjahr. Die Monate ſtehen in Beziehung zu den zwölf Zeichen des Tierkreiſes. Deſſen Entſtehung iſt ſicher in Babylonien erfolgt; wir wiſſen aber nicht, wann ſie die Sternbilder des Tierkreiſes benannt haben. Auffallend iſt in ihm das Überwiegen von Tiernamen, was auf alten Tierkultus beziehungsweiſe in Tiergeſtalten auftretende dämoniſche Mächte zurückzuführen iſt. Es ſcheint, daß ſchon im alten Gilgameſchepos (2000 vor Chriſtus) Anſpielungen auf den Tierkreis enthalten ſind. In Oſtaſien, von Turkeſtan bis Japan, iſt für chronologiſche Zwecke ebenfalls ein Zyklus von zwölf Tieren in Gebrauch. Ob dieſer auf Babylon hinweiſt, erſcheint ungewiß. Er kommt auch bei den Griechen als Dodekaoros (Zwölfſtundeneinteilung) vor. Auch die Babylonier teilten den Tag in zwölf Doppelſtunden (kaspu), daneben aber auch in 360 (6×60) Teile ein (Achilles Tatius). Dieſe letztere Einteilung diente indeſſen nur aſtronomiſchen Zwecken. Der Tag wurde von Abend zu Abend gezählt. Auch die Chineſen teilen den Tag in zwölf Doppelſtunden, und Herodot erzählt uns, daß die Griechen dieſes Zeitmaß von den Babyloniern übernommen haben.

Die Antwort auf die Frage nach der Herleitung des Tierkreiſes iſt noch ausſtändig. Es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß er in den urſprünglichen vierundzwanzig, ſpäter ſiebenundzwanzig beziehungsweiſe achtundzwanzig Mondhäuſern oder Mondſtationen (alter Mondkult, Mondgott Sin), jenen Sternbildern, in denen der Mond je einen Tag ſteht, ſeinen Urſprung hat. Als Unterabteilung des Monats kannte man eine fünftägige Woche (hamuštu). Die ſiebentägige Woche iſt wohl durch den Glauben an die Heiligkeit der Zahl ſieben gebildet worden und durch die Anreihung von Sonne und Mond an die fünf Planeten. Zeitangaben wurden in den alten Zeiten, da man keine Ära hatte, nach Königen, beſonderen Vorfällen und dergleichen vermerkt, zum Beiſpiel „das Jahr, in dem die Grundmauern des Tempels Nin-ib errichtet wurden“.

Die Entwicklung der Aſtronomie als Wiſſenſchaft fällt in die ſpätbabyloniſche Zeit (ab 500 vor Chriſtus), ihr Höhepunkt in den Beginn unſerer Zeitrechnung. Man erlangte Kenntnis von der Berechnung des Mondlaufs, der Dauer des ſynodiſchen Monats (Zeit, innerhalb deren der Mond wieder in dieſelbe Stellung zu Sonne und Erde zurückkehrt), des anomaliſtiſchen Monats (die Zeit zwiſchen zwei aufeinanderfolgenden Durchgängen des Mondes

durch den der Erde am nächsten liegenden Punkt seiner Bahn) und der Länge des siderischen Jahres (die wahre Umlaufzeit, nach deren Ablauf die Sonne wieder bei demselben Fixstern der Ekliptik erscheint). Man erkannte aus den jahrhundertelangen Aufzeichnungen der Finsternisse den Saros, das ist die Periode von achtzehn Jahren und elf Tagen, nach deren Ablauf die Finsternisse in derselben Reihenfolge wiederkehren, und wußte auch, daß die Voraussage einer Sonnenfinsternis für einen bestimmten Ort nach dem Saros nicht immer zuverlässig ist. Sie verstanden es ferner, den anomalistischen Lauf der Planeten zu bestimmen, ebenso das Verhältnis des synodischen Umlaufs des Jupiter zum siderischen Jahr. In der Berechnung der Syzygien (Neumond und Vollmond) leisteten sie Hervorragendes durch Auffindung einer besonderen Art der Berechnung. Entgangen ist ihnen aber die Präzession, die Fortbewegung des Frühlings- und Herbstpunktes auf der Ekliptik, obwohl unter der Regierung des Königs Nabonassar (747 bis 735 vor Christus) eine Kalenderreform bezeugt ist (Widderrechnung), während noch früher (vor 3000 vor Christus) der Frühlingspunkt im Stier (das Tier Marduks, des Gottes Babylons) und ungefähr 6500 vor Christus in den Zwillingen sich befand. Spuren der Erinnerung an diese entlegenen Zeiten lassen sich in den überkommenen Mythen feststellen.

Bei der Frage nach der Herkunft der erwähnten neuen Kenntnisse, die schon wissenschaftlichen Charakter haben, kann man an fremden Einfluß (Perser) denken. Griechischer Einfluß zeigt sich erst nach dem Alexanderzug (Philosophenschule des Archedemos in Babylon, Seleukos als Lehrer des heliozentrischen Systems). Im allgemeinen dürfte es sich wohl so verhalten haben, daß die Babylonier reiches Beobachtungsmaterial, die Griechen die wissenschaftlichen Ideen lieferten.

Literatur: Die einschlägigen Abschnitte in Cantor, „Vorlesungen über Geschichte der Mathematik“ I; Ginzel, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie“; v. Mädler, „Geschichte der Himmelskunde“; Wolf, „Geschichte der Astronomie“; v. Schröder, „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung“. — Ferner „Die Kultur der Gegenwart“, Band I, und Winkler, „Die babylonische Geisteskultur“.

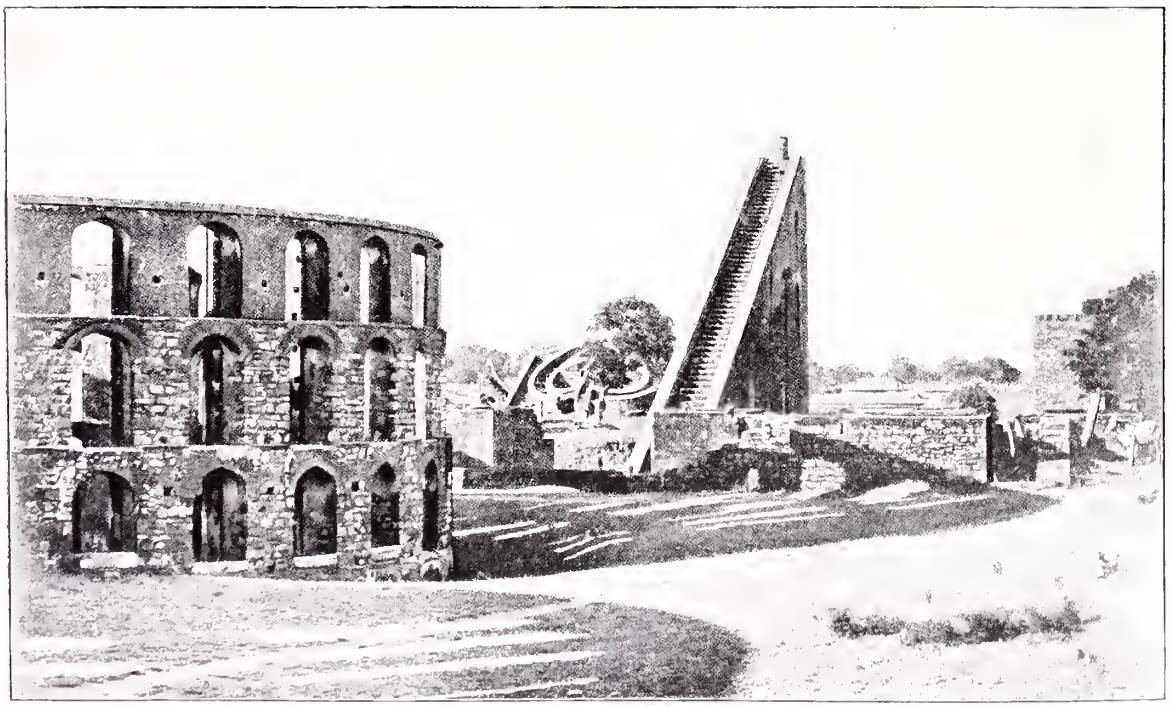


Abb. 155. Das Observatorium von Delhi.

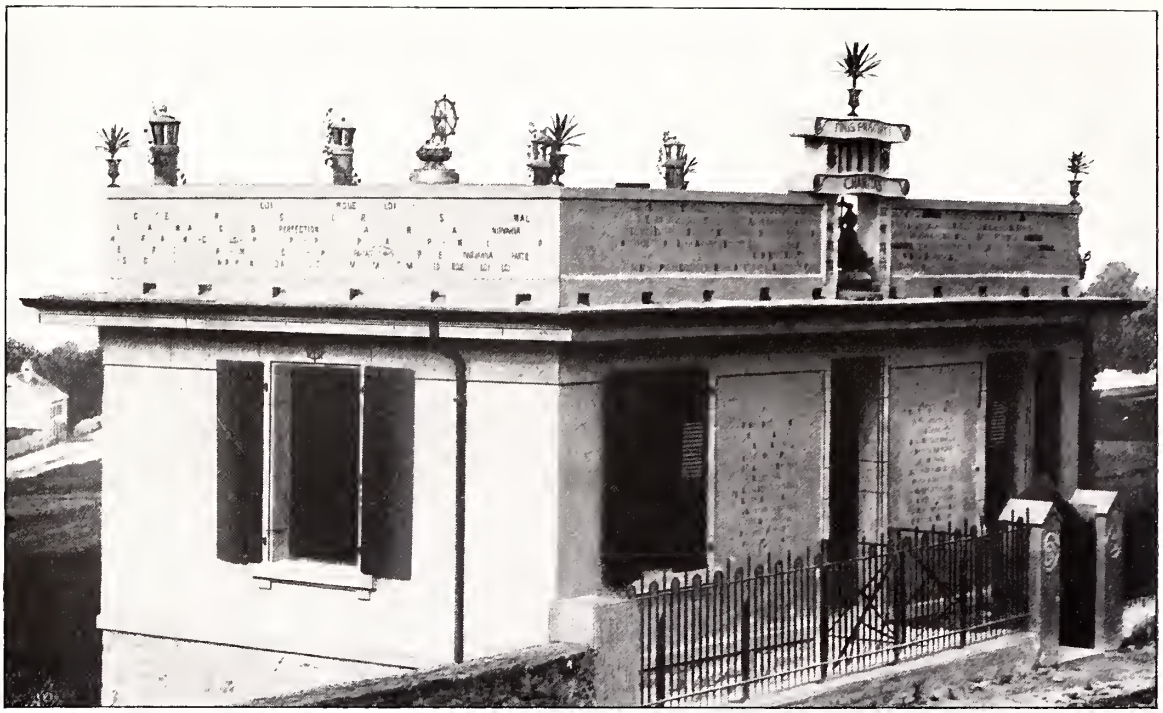


Abb. 156. Charitas-Vihara, das erste europäische Buddhistenkloster in Lausanne. Nach einer Photographie von Atlantic-Photo in Berlin.

Indien und der Westen

Von Professor Dr. R. Stübe, Leipzig

Der arabische Geograph Al-Biruni (um 1030) hat über die Inder geurteilt: „Sie beachten die geschichtliche Folge der Ereignisse wenig und sind sehr nachlässig in der Aufzählung der Reihenfolge ihrer Könige. Wenn man sie zu einer Aufklärung drängt und sie nicht wissen, was sie sagen sollen, so sind sie gleich bereit, Märchen zu erzählen.“ In der Tat ist der indische Geist wenig auf historisches Denken gerichtet. Die unermeßlich reiche indische Literatur hat keine eigentlichen Geschichtswerke. So konnte ein großer Kenner Indiens das Land als den „geschichtslosen Weltteil der Brahmanen“ bezeichnen. Das trifft nun freilich nur in dem eben angedeuteten Sinne zu. Indien hat sogar eine staatliche Geschichte von starken Wandlungen erlebt und eine der reichsten Kulturen der Erde geschaffen. Die Welt der geschichtlichen Tatsachen aber geistig aufzufassen und zu durchdringen, ist dem Inder bei seiner vorwiegend spekulativen Begabung nicht gegeben. Auch zum Auslande scheint Indien, von ihm durch die gewaltigsten Gebirge der Erde abgeschlossen, nur selten Beziehungen gewonnen zu haben. Und doch war Indien das Ziel zahlreicher Eroberer, und von Indien sind Güter der materiellen und geistigen Kultur in reicher Fülle ausgeströmt. Trotz der Schwäche also, die das indische Volk vielfach im politischen Dasein zeigt, ist Indien eine weithin wirkende und sicher noch heute wirksame Kulturmacht. Freilich entfaltet sich sein Kultureinfluß wesentlich in Ostasien, Hinterindien und Hochasien. Für diese Gebiete bedeutet es dasselbe, was das alte Griechenland für Europa war. Aber auch nach dem ferneren Westen haben sich Ausstrahlungen der indischen Kultur gerichtet, die allerdings in engem Zusammenhang mit großen politischen Bewegungen stehen. In ihrem Rahmen sind sie allein verständlich.

Babylonisch-indische Beziehungen. Die Entwicklung der babylonischen und assyrischen Macht hat zwar politisch nicht nach Indien hinübergegriffen, aber es ist eine Tatsache, daß große Mächte weithin wirken und kulturelle Strömungen an sich ziehen. Der Handel war es, der Indien und Babylon früh verbunden hat. Ein Seeverkehr aus dem nordwestlichen Indien nach Babylonien ist sicher bezeugt; Babel selbst wird in einer indischen Quelle Bavern genannt. Daß diese Beziehung älter war, beweisen zwei brahmanische Werke, die den Brahmanen die Seefahrt verbieten. Die Brahmanen im nordwestlichen Indien trieben nämlich Seehandel. Eine buddhistische Quelle, Dighanikāya, berichtet von seefahrenden Kaufleuten, die Vögel mitnahmen, um sich für die Küstenfahrt zu orientieren. Wir können in der Tat den Verkehr Indiens mit Babylonien sicher bis ins neunte Jahrhundert vor Christus zurückverfolgen. Das beweist die Tatsache, daß die Inder ihre Schrift, die Brahmischrift, um 800 vor Christus der in Babylonien damals schon neben der Keilschrift gebrauchten altsemitischen Schrift entlehnt haben. Es waren die Aramäer, die sie vermittelten. Ferner stoßen wir in Indien auf Sagenstoffe, bei denen babylonische Herkunft in hohem Maße wahrscheinlich ist. Die Flutsage mit der Rettung des Manu in einem Schiff tritt uns in dem Schatapathabrahmana entgegen; die Sage von der Aussetzung und Rettung eines zur Größe bestimmten Kindes, die wir bei Sargon I. und Moses kennen, findet sich im Mahabharata. Im Buddhismus endlich begegnen wir auch kosmologischen und eschatologischen Vorstellungen, die so stark babylonische Färbung tragen, daß man vielleicht im Zweistromland ihren Ursprung suchen darf.

Umgekehrt finden sich auch in Babylonien Spuren einer Berührung mit Indien. Für den Bau des Sintempels in Ur wurde indisches Eichenholz benutzt und indisches Zedernholz im Palast des Nebukadnezar zu Birs Nimrud. Das deutet gewiß auf recht alten Handel mit Indien. Ob auch ein Landverkehr bestand, läßt sich schwer sagen. Vielleicht ist der merkwürdige schwarze Obelisk Salmanassars II. (858—823) dafür ein Zeuge, denn auf ihm sind Elefanten, Kamele und Rhinozerosse dargestellt (Abb. 157). Wir wissen aber nichts Sicheres über Herkunft und Bedeutung dieses Denkmals.

Absehen möchte ich davon, die Fahrten der Schiffe Salomos nach Ophir für Handelsbeziehungen mit Indien zu deuten. Das Goldland des Altertums war Nubien. Die Bekanntschaft mit Indien ist für Israel erst in der persischen Zeit nachweisbar; sehr unsicher ist die sprachliche Deutung der eingeführten Güter: Pfauen, Affen und Sandelholz. Denn das Wort, das nach dem Tamulischen als „Pfauen“ gedeutet wird, bezeichnet bei Veränderung nur eines Lautes äthiopische Höhlenbewohner, die wohl als Sklaven kamen, und das hebräische kof, das man nach dem Sanskritwort kapi als „Affen“ erklärt, kann aus dem ägyptischen kupi (κῦφι) abgeleitet werden und bedeutet dann „Weihrauch“. Eine ziemlich sichere Entlehnung aus Indien ist dagegen die bekannte alttestamentliche Erzählung vom Urteil des Salomo. Die indische Parallele findet sich im Mahā-Umagga-Jātaka. Da der Erzählung ein indischer Rechtsgedanke zugrunde liegt, so dürfen wir in Indien ihren Ursprung suchen. Auf welchem Wege sie ins Alte Testament gelangt ist, wissen wir nicht; aber die Vermittlung durch Babylonien ist möglich.

Die persische Zeit. In die weltgeschichtlichen Zusammenhänge ist Indien erst durch die Perser gezogen worden, und zwar war dies die persönliche Tat des weitschauenden großen Dareus. Vorbereitet war sein Plan schon durch die Eroberung Ägyptens unter Kambyses (525 vor Christus). Was Dareus erstrebte, war der Besitz der Indusmündung und damit des Zugangs zum Indischen Meer. Unter Skylax von Karyanda ließ Dareus der Eroberung eine Forschungsexpedition voraufgehen. Sie fuhr den Indus abwärts, dann durch das Indische Meer und landete in Suez. Damit war die Straße gewonnen, und nun ließ Dareus den Nordwesten

Indiens unterwerfen. Ihren großartigsten Ausdruck fand die Weltstellung des Perserreichs in der Erneuerung des alten Suezkanals, der von den Bitterseen zu einem Nilarm geführt wurde.

Des Dareus und seiner Nachfolger Gedanken reichten indessen noch weiter: auch die Mittelmeerländer sollten in das große Welthandelsgebiet eingeschlossen werden. Der griechische Arzt Damokedes aus Kroton wurde in politischem Auftrag nach Unteritalien gesandt und der Achämenide Sataspes beauftragt, Afrika im Westen zu umfahren. In dieses System fügten sich die seefahrenden Jonier Kleinasiens als lebhaft Mitwirkende. In den Werken des Hekatäus von Milet und Herodots haben wir den literarischen Niederschlag dieser neuen weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Zusammenfassung. Eines ihrer Ergebnisse war die Einfügung Indiens in dieses großartige System des Achämenidenreiches. In den Perserkriegen sind sich auch zum ersten Male Inder und Griechen begegnet, denn im Heere des Xerxes standen indische Bogenschützen: auch werden indische Stahlwaffen und indische Baumwollenstoffe als Verbandmittel erwähnt. Trotz dieser engeren Verbindung zwischen Persien und Indien wurde aber die Kenntnis Indiens in Persien nicht gefördert. Das hundert Jahre später unter Artaxerxes Mnemon geschriebene Werk des griechischen Arztes Ktesias zeigt in seinen phantastischen Berichten einen starken Abfall gegenüber dem umfassenden geschichtlichen Wirklichkeitsinn des Herodot. Dagegen ist persischer Einfluß in Indien auf einem Gebiete deutlich zu erkennen, in Baukunst und Skulptur, und umgekehrt mögen allerlei Erzählungen, wie sie von Mund zu Mund getragen wurden, in dieser Zeit von Indien nach Persien gewandert sein. Einiges wenige davon ist in griechischen Nachklängen zu uns gekommen.

Abb. 157. Obelisk Salmanassars II. aus Nimrud. British Museum in London.

Indische Fabeln sind jedenfalls früh nach dem Westen gelangt. Plato erwähnt im Kratylos ein Sprichwort, das auf die Fabel vom Esel in der Löwenhaut hinweist. Wir kennen die indische Fassung, die zweifellos das Original darstellt. Bei Herodot wird die Geschichte von der Gattin des Intaphrenes erzählt, die das Leben ihres Bruders höher schätzt als das ihres Mannes und ihrer Kinder. Diese Motive benützte dann Sophokles in der Antigone. Rich. Pichel hat hierfür ein indisches Vorbild im Ramayana und Jataka nachgewiesen. Sicher indischen Ursprungs ist ferner die Erzählung von Hippokleides aus Athen, der sich um Agariste, die Tochter des Tyrannen Kleisthenes von Sykyon, bewirbt und durch seinen Tanz die Braut verliert. Hier hat das indische Vorbild, eine Fabel vom tanzenden Pfau, die Erklärung geliefert. Der Pfau gilt in Indien als ein schamloses und eitles Tier. Sodann lautet ein griechisches Sprichwort, das ausdrückt: „Jemand ist durch eigne Schuld zu Schaden gekommen", nach Zenobios: „αἴξ τὴν μάχαιραν = Die Ziege das Messer". Zu diesem Worte muß eine erklärende Erzählung gehört haben, die sich auch bei Zenobios findet. Weit geschlossener und klarer in den Motiven aber ist die genau entsprechende indische Erzählung im Jataka. Vielleicht dürfen wir also für

dies Motiv ebenfalls indische Herkunft annehmen. — Das sind die einzelnen Stoffe, die schon vor Alexander von Indien zu den Griechen gelangten. Neben solchen Zufallsspuren in der Literatur haben wir aber noch eine andere Quelle: die indischen Lehnwörter im Griechischen. Für sie hat O. Franke den wichtigen Nachweis geliefert, daß die indischen Namen und Lehnwörter im Griechischen nicht der Sanskritform entsprechen, sondern dem Pāli, und das beweist wieder, daß sie aus dem Nordwesten Indiens stammen, dessen Küste ja den Handel vermittelte. Diese indischen Lehnwörter sind zugleich Zeugen für die Güter, die der Handel aus Indien dem Westen gab: Lack (griechisch λάκκος, Pali lakha), Zucker (lateinisch sacharum, griechisch σάκχαρ, Pali sakkharā), Beryll (griechisch βήρυλλος oder βήλυρρος, Pali veluriya, vielleicht Māharaṣtri verulia), Ingwer (lateinisch zingiber, griechisch ζιγγίβερις, Pali singivera), Kampfer (Pali kappūra, italienisch canfora, mittelgriechisch καφουρά).

Sucht man die Küstenländer des Indischen Ozeans weiter ab, so finden sich in den Sprachen der Kulturgebiete an seinem Rande auch sonst noch mancherlei Spuren, besonders in Ostafrika und in Nubien. Im Sanskrit gibt es zwei Worte für Elefant, nâga und pîlu. Das erste finden wir im Äthiopischen als nâge, das andere im Aramäischen (pîl) wieder. In der Somalisprache heißt das Buch dôni, was genau dem Paliwort dōni entspricht. Auch in einer anderen ostafrikanischen Sprache, dem Saho, glaubte L. Reinisch zahlreiche Wörter zu finden, die indischen Ursprungs zu sein scheinen. Derartige Übereinstimmungen können keine Zufälligkeiten sein, obwohl es solche natürlich auch gibt. Sie fügen sich jedenfalls gut in das Verkehrsbild des Indischen Ozeans, der Indien mit Ostafrika und Arabien verbindet.

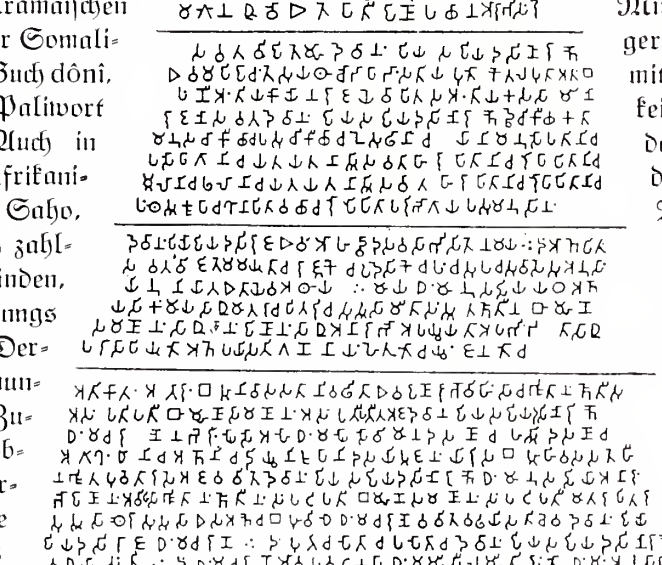


Abb. 158. Felsenedikt des Aschoka zu Girnar in Kathiawad. Nach „Corpus Inscriptionum Indicarum“.

Die hellenistische Zeit.

Während die Politik der großen Perserkönige wirklich in Kontinenten dachte, erhob sich in den vielgestaltigen griechischen Staaten eine Gegenbewegung. Dem Perserreich gegenüber war diese Welt des Mittelmeers mit dem Mittelpunkt Athen viel enger geworden, aber sie war mit der ganzen Beweglichkeit, der Expansionskraft des Hellenentums erfüllt, der nur die Bahn ins Weite geöffnet werden mußte. Das war Alexanders Tat. Der gewaltige Mazedonier war der wahre Erbe und würdige Nachfolger des Dareus, der dessen weite Pläne wieder aufnahm, weil er der Herr Ägyptens geworden war. Denn dieses Land blieb der Angelpunkt des politischen Weltsystems.

In Alexanders weltöstlicher Politik sind zwei Tat-

sachen wichtig: die Gründung von Alexandria (332), in der die Mittelmeerwelt ihr wirtschaftliches Zentrum fand, und die erneute Entdeckung des Seeweges von Indien zur Euphratmündung (325), den schon die brahmanischen Seefahrer im achten Jahrhundert kannten. Diese Leistung vollbrachte der Admiral Nearchos, dem wir auch einen ausgezeichneten Forschungsbericht über seine Fahrt verdanken. Damit war für Alexander die Aufgabe gestellt: es galt durch die Umsegelung Arabiens die Seeverbindung herzustellen zwischen Babel, dem Kriegshafen, und Alexandria, dem Welthandelshafen. Wie Entwürfe zeigen, die sich im Nachlaß Alexanders fanden, sollte sich daran die Unterwerfung Karthagos schließen, das heißt die Angliederung des Atlantischen Ozeans durch das karthagische Kolonialreich an das persisch-ägyptisch-indische Reich. Das waren Gedanken, wie sie schon bei Dareus aufleuchteten. Das Neue bei Alexander ist gegenüber den kontinentalen Machtgrundlagen der Perser die maritime Begründung. Ägypten konnte nur durch seine Flotten und seinen Handel die Grundlage des Baues bilden, und durchaus griechisch-individualistisch ist es, wenn die eine Stadt Alexandria der Mittelpunkt des Ganzen sein sollte: in ihr faßten sich die Bahnen des Mittelmeeres und des Indischen Ozeans zusammen.

Während Alexander die arabische Expedition vorbereitete, befiel ihn die tödliche Krankheit, der er 323 erlag. Nur die Ptolemäer als Herren Ägyptens, mit dem schon der erste Lagide auch Arabien und Libyen verband, konnten Alexanders Pläne aufnehmen. Von Ägypten aus wurde Indien in der Tat gesucht. Ptolemäos I. ließ durch seinen Admiral Philon die ägyptische Küste des Roten Meeres erforschen. Unter seinen Nachfolgern, Philadelphos und Euergetes, wurden an dieser Küste bis zur Straße von Bab el Mandeb zahlreiche Hafenorte und Handelsfaktoreien angelegt, die den Binnenverkehr dem Meere zuführten. An der äthiopischen Küste wurden besondere große Anlagen geschaffen, um die afrikanischen Elefanten zu verladen, die im hellenistischen Heere eine große Rolle spielten. Vor allem aber übernahmen die Ptolemäer von Alexander die entscheidende Aufgabe, Arabien zu umsegeln und den Seeweg nach Indien zu gewinnen. Dazu sollte in erster Linie die Wiederherstellung des großen Dareuskanals dienen, der Alexandria mit dem Roten Meer verband.

Zunächst dachten die Ptolemäer an Handelsbeziehungen. Diese königlichen Unternehmer wollten den Handel mit Indien als Monopol des ägyptischen Staates in ihre Hand bringen und dessen ungeheuren Gewinn an sich ziehen, um darauf ihre große Kulturpolitik zu gründen. Durch Papyri ist uns auch der Zolltarif erhalten, den sie für das Rote Meer aufstellten, und der noch in der römischen Kaiserzeit bestand. Die Häfen Muza an der arabischen Küste und Adulis beim heutigen Massaua bezeichneten den Eingang in das Staats- und Wirtschaftsgebiet der Ptolemäer; hier mußten die Schiffe anlegen und den Einfuhrzoll entrichten. Deshalb hat Ptolemäus III. Euergetes den großen Bericht über seine Taten, das „Monumentum Adulitanum", in Adulis aufstellen lassen. In diesen großen Zusammenhängen sind selbstverständlich auch manche Kulturgüter, religiöse Gedanken und literarische Motive, Formen der Baukunst und Skulptur, wissenschaftliche Erkenntnisse und Formen des Geschmacks von Indien nach Europa gelangt.

Die interessanteste Frage ist wohl: Welchen Eindruck hat Alexander auf die Inder gemacht, und wie hat sein Auftreten in Indien gewirkt? Die Antwort ist allerdings überraschend: die Inder erwähnen in ihrer Literatur den großen Eroberer niemals. Dem Kulturleben Indiens hat der Hellenismus wohl Einzelheiten vermittelt, aber einen durchgreifenden, innerlich umgestaltenden Einfluß wie in Persien und innerhalb gewisser Grenzen in Ägypten hat der Hellenismus in Indien nicht geübt. Alexander ist für Indien zu spät gekommen: es hatte seine geistige Eigenart schon seit Jahrhunderten so stark durchgebildet, daß sie für fremde, ins

Innere greifende Einwirkungen nicht mehr zugänglich war. So sind denn nur einzelne Kultureinflüsse durch Alexander nach Indien gelangt. Griechische Techniker, Ärzte und Künstler begleiteten Alexanders Heer, und zunächst blieb das Pandschab unter griechischer Herrschaft, wo Alexander als Satrapen den Philippus ließ. Wir hören von Plutarch, daß damals die Werke des Äschylus, Sophokles und Euripides nach Indien kamen, und der Skeptiker Pyrrho von Elis trat mit den sogenannten Gymnosophisten in Verbindung, worunter wir die Yogin zu verstehen haben.

Daß aber griechische Einwirkungen in Indien noch länger wirkten, ist ein Ergebnis der Politik der Seleukiden. Als diplomatischer Vertreter des syrischen Reiches weilte Megasthenes über zwanzig Jahre am Hofe zu Pataliputra. Ihm verdanken wir ein wertvolles Werk über Indien, von dem leider nur Fragmente erhalten sind. Im Jahre 256 vor Christus schloß Antiochos Theos ein Bündnis mit dem großen König Aschoka, dem Schützer des Buddhismus, in dessen dreizehntem Felsenedikt (Abb. 158) darum die Namen verschiedener griechischer Fürsten erscheinen. Etwa seit 200 vor Christus lösten sich aber die Verbindungen zwischen Syrien und Indien wieder, weil zwischen ihnen sich das selbständige griechisch-baktrische Reich entwickelte, dem dann um 85 vor Christus die von Norden eindringenden Indoskythen oder Yue-tschi ein Ende machten.

Abb. 159. Bodhisattva aus Gandhara. Louvre-Museum in Paris.

Mancherlei Spuren des griechischen Einflusses in Indien sind in hellenistischer Zeit nachweisbar. Bis dahin kannte Indien in Architektur und Skulptur als Material nur das Holz. Jetzt tritt plötzlich der Stein auf, und die Formen der Holzskulptur werden in Stein nachgebildet. Da wir gleichzeitig in der Gandharakunst (Abb. 159 und 162) zahlreichen Formen hellenistischer Provinzialkunst begegnen, so ist allerdings höchst wahrscheinlich, daß der Steinbau auf griechisches Vorbild zurückgeht. Sodann weisen die indischen Münzen der hellenistischen Zeit ein neues Gepräge auf, indem sie eine Randinschrift mit Kopfbild tragen. Die Parallele dazu bilden die iranischen Münzen der Arsakidenzeit. Daß auch die griechische Medizin, Astronomie und Astrologie damals nach Indien gelangten, ist schon in den betreffenden Abschnitten dieses Buches berührt. Eine Frage für sich bildet das indische Drama. Hier ist unter den Gelehrten ein lebhafter Streit durch die These von Windisch entstanden, wonach die neuere attische Komödie das indische Drama in seiner literarischen Form erzeugt habe. Das wurde nun freilich viel umstritten. Zwei Tatsachen aber sind bedeutsam: Ansätze zu dramatischen Spielen mit Tanz und Gesang sind in Indien uralt und schon im Veda zu erkennen. Die indischen Ästhetiker nennen das literarische Drama ein „Gedicht, das gesehen wird". Es ist auch weit mehr eine Szenenfolge als eine wirklich dramatische Entwicklung. Jedenfalls ist das indische Drama nicht nur aus Vorstufen auf indischem Boden ableitbar; es unterscheidet sich auch sonst in seiner ganzen Art wesentlich vom Bau des griechischen Dramas. Beide kennen zum Beispiel den Prolog, aber er dient ganz verschiedenen Zwecken.

Bedeutsamer als diese Einzelheiten, die doch immerhin Spuren eines geistesgeschichtlichen Zusammenhanges sind, waren Einflüsse der indischen Wissenschaft auf Griechenland. Es handelt sich um zwei Gebiete, Mathematik und Philosophie. Waren die Griechen die Schöpfer der wissenschaftlichen Geometrie, so lag die Stärke der Inder in der Arithmetik. Schon ihr ungeheuerlicher Zahlensinn hat sie dafür besonders geeignet gemacht. Der Lehrsatz des Pythagoras scheint allerdings in Indien schon früh, in vedischer Zeit, bekannt gewesen zu sein. An Pythagoras knüpft sich aber die Frage, ob nicht seine ganze Philosophie von Indien beeinflußt ist, seine Zahlenlehre, seine kosmologische Harmonie und vor allem die Lehre von der Seelenwanderung. Daß Einwirkungen Indiens auf das griechische Denken möglich sind, ist wahrscheinlicher geworden, seit Garbe für die Lehren der Eleaten den Einfluß der Sankhiaphilosophie erwiesen hat.

Eine weitere bedeutsame Gruppe von indischen Einwirkungen auf die Geistesgeschichte des Westens können wir nur kurz erwähnen: die mancherlei Erzählungstoffe, Sagen und Legenden, die in Indien in der Heiligenlegende des Buddhismus zusammengeschlossen sind. In dem großen Sammelwerke der Buddhasagen, in den Jataka, haben sie literarische Gestalt gewonnen. Aber nicht durch literarische Vermittlung sind sie nach dem Westen gekommen, sondern durch mündliche, und zwar auf zwei Wegen. Einerseits ist der Buddhismus im zweiten Jahrhundert vor Christus aus dem nordwestlichen Indien nach Baktrien gelangt, wo wir buddhistische Gräber und Klöster in großer Zahl kennen. Anderseits ist die Mission des Buddhismus der großen Handelstraße gefolgt, die nach Osttürkestan führte. Turkestan wurde ein Land indisch-buddhistischer Kultur (Abbild. 164 und 165). Durch Turkestan führte auch die große ost-westliche Handelstraße, die Seidenstraße, die Syrien mit China verband. Das türkische Kulturvolk Zentralasiens, die Uiguren, bildeten hier bis ins siebente Jahrhundert nach Christus einen bedeutenden Staat, der das Bindeglied zwischen China und dem Westen war und allen Völkern und Religionen unbehinderte Aufnahme bot. In Baktrien und Turkestan aber saßen auch viele Juden und später Christen, die in lebhaftem Gedankenaustausch mit den indischen Mönchen standen. Auf diesem Wege sind denn auch mancherlei Motive und Stoffe ins Judentum und dadurch ins älteste Christentum gelangt. Hier aber war man sich kaum noch bewußt, daß die in volkstümlicher Überlieferung lebenden Stoffe fremden, indischen Ursprungs waren. Was aber boten diese Stoffe? Sie gaben Erzählungen vom Buddha, vom Erlöser. So ist begreiflich, daß sich solche Motive im Judentum an die Vorstellung vom Messias hefteten, und daß das alte Christentum sie in die mündliche Überlieferung von Jesus hineinzog. So kommt es auch, daß in unseren Evangelien sich wenigstens einige Erzählungen finden, die ursprüngliche Buddhasagen waren, wie umgekehrt christliche Stoffe in die buddhistische Legende geraten sind. Die Zahl von Erzählungen in unseren kanonischen Evangelien, deren indischer Ursprung mit Sicherheit anzunehmen wäre, ist freilich gering; aber dieser Strom schwillt stärker in der apokryphen Literatur an. Er entspringt aus der volkstümlichen Überlieferung und ist dadurch ein Zeugnis für den Zusammenhang mit Indien.

Abb. 160. Oben: Münze des Menander. — Unten: Münze des Eukratides, Königs von Baktrien (um 150 vor Christus); auf der Rückseite die Dioskuren mit Lanzen und Palmen.

Die römische Kaiserzeit. Das entscheidende Ereignis, an das eine weltgeschichtliche Wende geknüpft ist, war die Einnahme Alexandrias durch Oktavian im Jahr 29 vor Christus.

Es bedeutete nichts Geringeres, als daß Augustus als Herr Ägyptens wieder in die weltpolitischen Gedanken des Dareus und Alexander einlenkte. Eine Reihe von orientalischen Unternehmungen des Kaisers gewinnt erst in diesem Zusammenhang ihre volle Bedeutung. Vom Nabatäerreich aus stieß schon 25 vor Christus eine große Landexpedition unter Älius Gallus gegen Südarabien vor. Der Feldzug scheiterte an den natürlichen Schwierigkeiten. Wie stark aber die arabische Frage mit der Weltstellung Ägyptens verbunden war, zeigte sich im Jahre 1 vor Christus darin, daß der Enkel des Augustus, Gaius Cäsar, sich in Ägypten und am Roten Meer aufhielt, um einen Feldzug nach Arabien vorzubereiten. Und wieder wurde das geplante Unternehmen von der wissenschaftlichen Forschung vorbereitet, die in des Plinius „Historia naturalis" ihre Spuren hinterlassen hat. Wie Dareus den Skylax von Karyanda, Alexander den Nearchos als Forscher vorausſandten, so arbeitete der gelehrte König Juba von Mauretania für den römischen Prinzen ein Handbuch über Arabien aus, das der Expedition die wissenschaftlichen Vorbereitungen bieten sollte. Infolge des frühen Todes des Gaius Cäsar im Orient ist es nicht zu weiterem Vordringen gegen Arabien gekommen. Durch einen glücklichen Zufall wurde aber damals das Problem der Verbindung des Mittelmeers über Ägypten nach Indien auf dem Seewege gelöst, indem der Steuermann Hippalos im Jahr 15 vor Christus die Passatwinde entdeckte. Freilich wurde auch unter Augustus der unmittelbare Seeverkehr zwischen Ägypten und Indien nur in vereinzelten Fällen und von Privatleuten durchgeführt. Aber in der römischen Kaiserzeit wurde jedenfalls die direkte Verbindung zwischen Rom und Indien hergestellt, und zwar stand dieses wirtschaftliche Unternehmen unter unmittelbarer Leitung der kaiserlichen Regierung. Es müssen also wirtschaftspolitische Gründe hier eine Rolle gespielt haben.

Abb. 161. Oben: Münze des Kadphises II. (um 85 nach Christus); auf der Rückseite Bild des Schiva und Kharoschthi-Inschrift. Unten: Münze des Kanischka (um 120 nach Christus), der König in türkischer Tracht; auf der Rückseite Göttin mit Füllhorn.

Wir lernen aus einem antiken Segelbuch, dem Periplus des Erythräischen Meeres, das weitverzweigte und kunstvolle System der römischen Wirtschaftspolitik im Orient kennen. Es handelte sich für sie darum, den Verkehr mit Indien auf eine bevorzugte Bahn zu lenken: nach Alexandria. Dazu aber versuchte Rom andere Wege zu sperren, und das waren die arabischen Handelswege. Alexandria trat an die Stelle von Aden; es wurde jetzt erst, was Alexander geplant hatte: die Zentrale des Welthandels. Seitdem fuhren die Inder gleich bis Alexandria, wo sich eine starke indische Kolonie bildete. Die Staatsmänner der neronischen Zeit haben also hier die Traditionen des großen Alexander aufgenommen und Alexandria zur Vermittlerin zwischen Abendland und Morgenland gemacht. Überhaupt war die römische Politik unter Nero durchaus nach dem Orient gerichtet. Ihre Führung lag in den Händen der Großkaufleute; sie war expansiv, ging im Orient angriffsweise mit politischen Machtmitteln vor und setzte großartige Unternehmungen ins Werk, wie den Versuch, den Isthmus von Korinth zu durchstechen.

Was gab nun der indische Handel dem Westen, und wie wirkte er auf Rom, zunächst unter Nero? Die Blüte des Handels mit Indien war eine der Ursachen des wirtschaftlichen Ruins von Rom. Indien lieferte vor allem Stoffe, die dem unerhörten Luxus der römischen Aristokratie dienten. Sie wurden mit Gold bezahlt, aber Rom hatte keine Erzeugnisse an Indien abzugeben, die zum wirtschaftlichen Ausgleich dienten. Über die Ostgrenze des römischen Reiches

flossen damals jährlich mindestens zweiundzwanzig Millionen Goldmark, wovon auf Indien allein zwölf Millionen fielen.

Nach dem Untergang des julisch-claudischen Hauses waren dann die Flavier mit dem inneren Wiederaufbau des Reiches so völlig beschäftigt, daß die Orientpolitik zunächst zurücktrat. Erst Trajan nahm sie in seiner vielfach unruhigen und rastlosen Weise wieder auf. Er griff die Parther an, und seitdem war der gewaltige Kampf zwischen Rom und Iran eröffnet, den die Sassaniden als Gegner von Byzanz erbten. In ihm zerrieben sich die Kräfte beider Seiten, so daß beide dem Ansturm des islamischen Arabertums erlagen. Schon Trajans nächste Nachfolger gaben seine Eroberungen in Mesopotamien wieder auf. Trajan hatte nichts anderes gewollt, als den Anschluß an den Persischen Meerbusen gewinnen. Das ist nicht gelungen. Dagegen behauptete Rom dauernd seine Stellung in Arabien.

Das Ziel des römischen Handels war ein doppeltes, einerseits die Malabarküste bis Kap Komorin, anderseits die Häfen der Indusmündung, etwa die Gegend von Bombay. Südindien wurde vor allem um seiner Edelsteine und der Perlen des Indischen Meeres willen aufgesucht; es war auch das einzige Land, das Diamanten lieferte. Aus Plinius und dem Periplus ist das ebenso zu entnehmen wie aus römischen Zollisten der Jahre 176 und 180. Ferner wurde der Beryll hoch geschätzt, den die Inder kunstvoll zu schleifen verstanden. Die Perlenfischerei aber führte sogar zu diplomatischen Beziehungen zwischen Rom und südindischen Staaten. Die Perlmuschelbänke lagen vor der Küste zweier großen südindischen Staaten, Pāndya und Tochēra, die seit Augustus schon mit Rom Verkehr unterhielten; eine Gesandtschaft der Pandya erschien bei Augustus. Die römischen Schiffe suchten damals hier den großen Hafen Kolchoi oder Korkoi auf. Was die römischen Berichte darüber melden, bestätigen die Münzfunde in Indien. In keinem Gebiete des ganzen Orients sind solche Mengen römischer Goldmünzen gefunden worden wie in Südindien; ein wahrer Goldstrom muß im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit hierher geflutet sein. Ferner wissen wir aus der Tabula Peutingeriana aus dem zweiten Jahrhundert, daß in dem bedeutendsten Hafenorte der Malabarküste, in Muziris, ein Tempel des Augustus stand. Und hier wurde gerade der größte Fund an Goldmünzen der ersten römischen Kaiser gemacht! Der Geograph Ptolemäus teilt mit — und er hat es von Kaufleuten, die in Indien waren — daß der Hafen Muziris besonders gern angelaufen wurde. Von hier führte nämlich die große Straße ins Innere nach Madura, der Hauptstadt der Pandya, wo die großen Beryll- und Diamantengruben lagen. Hier im Innern ist dann auch ein überraschender Fund gemacht, nämlich in und bei Madura römisches Kupfergeld in großen Massen ausgegraben worden. Es müssen also römische Kaufleute hier sich geradezu angesiedelt haben, denn nur in einer römischen Kolonie kann das römische Kupfergeld für die täglichen Bedürfnisse gedient haben.

Aus dem nordindischen Handelsverkehr will ich nur den bedeutendsten aller indischen Häfen hervorheben, Barugaza an der Mündung der Narmada, dessen großartige Hafenanlagen durch die Landesfürsten errichtet waren zum Schutz der Schiffe gegen die Brandung vor der klippenreichen Küste. Barugaza war deshalb wichtig, weil von hier nicht nur eine große Straße ins östliche Indien, das Gangesland, führte, sondern auch nach Zentralasien. Es war Stapelplatz für den Handelsverkehr Hochasiens, der hier den Anschluß an das Weltmeer erreichte. Auch hier pflegten die römischen Kaufleute gute Beziehungen zu den indischen Dynasten. In der Zeit von Claudius bis Nero wurden hier von Rom her getriebene silberne Gefäße, Musikinstrumente, Sklavinnen und italische Weine eingeführt. Was der Periplus kurz angibt, das findet eine interessante Bestätigung durch die Akten des Apostels Thomas, die das Wirken des Thomas in Indien in Farben schildern, die durchaus zutreffen.

Wir verfolgen hier zunächst nur eine von Indien ausgehende Linie: die Expansion des Buddhismus nach Westen und seinen Einfluß in der Geistesgeschichte des Westens. Wann der Buddhismus die Bahnen nach dem Westen betreten hat, wissen wir nicht. Sicher aber ist, daß im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Baktrien der Buddhismus blühte. Den Beweis liefert uns ein historischer Roman, das Milindapañha, die Fragen des Milinda an buddhistische Gelehrte. Dieser Milinda ist nun eine historische Person, nämlich der griechisch-baktrische König Menander, dessen Reich sich bis zur Yamuna erstreckte. Weiter sind Münzen (Abb. 160 und 161) wichtige Zeugen. Auf ihnen tritt eine merkwürdige Verschmelzung indischer und griechischer Formen hervor. Eine Münze Menanders zeigt indische neben griechischer Schrift. Auf Münzen der Indoskythen erscheint Schiva mit dem Dreizack, also im Typus des Poseidon. Der indoskythische König Kanischka hat Münzen geprägt mit einem Buddhabild und der griechischen Aufschrift „Buddha". Iranische und griechische Götter (Athena, Eros und andere) kommen nebeneinander vor.

Buddhistische Mönche in Baktrien, die σαμαναῖοι, das heißt samaṇa, nennt zuerst wohl Alexander Polyhistor, also 80 bis 60 vor Christus. Unter Augustus ging eine indische Gesandtschaft nach Rom, die Nikolaus von Damaskus selbst gesehen hat. Bei dieser Gesandtschaft befand sich ein Inder aus Bargosa, der Zarmanochegas genannt wird. Im ersten Teil dieses Namens steckt das indische Śramaṇa = Asket, Bettelmönch. Er gab sich in Athen den Tod durch freiwillige Verbrennung; dort war auch sein Grab lange noch als das „Grab des Inders" bekannt. Mit der Steigerung des Handelsverkehrs sind auch wohl sonst öfters Inder nach Europa gelangt. Jedenfalls kam um 150 eine indische Gesandtschaft zu Antoninus Pius. In Alexandria aber, wo eine indische Kolonie war, hören wir zum ersten Male im Westen den Namen des Buddha, von dem Klemens von Alexandria sagt, er werde als Gott verehrt. Gleichzeitig erfahren wir aus der Streitschrift des Origenes, daß auch Celsus irgendwelche Kunde von Buddha hatte.

Abb. 162. Statue eines indoskythischen Königs. Gandharaskulptur im Museum zu Lahore.

Diese Spuren legen nun die Vermutung nahe, daß auch indische Gedanken auf die westliche Entwicklung gewirkt haben. Usener hat die Vermutung ausgesprochen, die eigentümliche Emanationslehre in der Gnosis könne indischen Ursprungs sein. Das ist nun wohl als sicher anzunehmen, seit in einem gnostischen Grabe der Nekropole bei Syrakus eine Darstellung gefunden wurde, die der Buddhadarstellung ganz nahe steht. Vor allem aber sind es speziell gnostische Lehren, die auffallend mit indischen Vorstellungen zusam-

Abb. 163. Die Ruinen von Martand, der früheren Hauptstadt von Kaschmir. Nach einer Photographie von Frith & Co. Ltd.

mentreffen, für die wir aber in der abendländischen Geschichte keine Vorstufen kennen. Die Einteilung der Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker stimmt zu den drei Stufen (Guna) der Sankhyaphilosophie. Auch die seltsamen, für uns ganz unverständlichen Geheimworte der Gnosis (Abraxas, Barbelo) hat man aus der Sprache der indischen Mystik zu erklären versucht. Vor allem war der größte Gnostiker, Basilides, kein hellenistischer Philosoph, sondern in Metaphysik und Psychologie durchaus Buddhist. Sein System ist eine Mischung von Christentum und Buddhismus. Überhaupt ist die Gnosis keine Seitenströmung innerhalb des Christentums, sondern viel älter als dieses. Die Gnosis hatte jedenfalls vielfach Fühlung mit dem orientalischen Volksglauben und der orientalischen Spekulation. Sicher fanden also in der Gnosis auch indische Gedanken Aufnahme, und es ist sehr wohl möglich, daß die Gnosis dem vulgären Christentum indische Motive vermittelte, die dann in der „apokryphen Literatur", in der Heiligenlegende, hervortraten.

Die nachrömische Zeit. Das römische Kaiserreich hatte also die gesamte antike Entwicklung staatlich in sich zusammengefügt und die erste Weltkultur geschaffen, in der sich Europa und der ferne Osten begegneten. Solange Rom über Ägypten unbestritten herrschte, stand es auch mit Indien in Verkehr. Mit dem Verfall der antiken Kultur lösten sich dann schrittweise die Verbindungen mit den orientalischen Kulturgebieten. Sogar die Kenntnis von dessen Ländern und Völkern ging bis auf dürftigste Reste verloren. Selbst im byzantinischen Reich, das in vielem das geistige Erbe des Altertums übernommen hatte, trat die Kenntnis der natürlichen wie kulturellen Verhältnisse des Ostens weit zurück hinter andern Leistungen der byzantinischen Kultur. Auch gegenüber dem geographischen Wissen des Altertums — nicht nur gegenüber

den Forschungen des Eratosthenes, sondern auch gegenüber Schriftstellern zweiten Ranges, wie Pausanias, Strabo, Ptolemäus und Stephanus von Byzanz — steht die byzantinische Literatur merklich zurück. Trotzdem hatten die Byzantiner vielfach ein praktisches Interesse an der Kenntnis fremder Länder und Völker, denn das politische Leben des oströmischen Reichs war mit ihnen sehr stark verknüpft. Aber da handelte es sich vor allem um die vom Osten her andringenden Barbarenvölker, mit denen Byzanz Jahrhunderte hindurch schwer zu kämpfen hatte. Die Kenntnis der altorientalischen Kulturvölker dagegen hat Byzanz nicht aus eigener Anschauung bereichert. Über Indien insbesondere finden sich bei mehreren Schriftstellern Angaben, die rein auf literarische Überlieferung zurückgehen. Neben der höheren Literatur aber gab es eine Literatur mehr privaten Charakters, die Reiseberichte von Pilgern und die Aufzeichnungen von Kaufleuten. Einem solchen verdanken wir einen auf eigener Anschauung beruhenden wertvollen Bericht über das damalige Indien.

Kaufmännischer Unternehmungsgeist ist den Griechen aller Zeiten in hohem Grade eigen gewesen. Allein die byzantinische Regierung begünstigte den Handel wenig, der überdies in den italienischen Handelstädten überlegenere Mitbewerber fand. Byzanz hat keinen großen Kaufmannstand herangebildet; Handel zu treiben galt ja auch dem aristokratischen Byzantiner für eine wenig achtbare Tätigkeit. Infolgedessen sind Aufzeichnungen griechischer Kaufleute sehr selten und stehen nicht auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung. Eine merkwürdige Ausnahme ist das Buch eines Seefahrers, dessen wirklicher Name Konstantin von Antiochia ist. Er lebte um die Mitte des sechsten Jahrhunderts. Später hat er als Mönch unter dem Namen „Kosmas“ eine „Christliche Topographie“ geschrieben, in der er versuchte, die Erdkunde nach den Anschauungen des Alten Testaments darzustellen. Das Werk bedeutet durch diese Tendenz einen Rückschritt um ein volles Jahrtausend. Aber diesem Werk sind Aufzeichnungen einverleibt, die Kosmas niederschrieb, als er noch praktischer, seefahrender Kaufmann war. Sie zeigen eine nüchterne und klare Beobachtung. Darunter finden sich auch Angaben über Indien und Ceylon. Wegen seiner Unternehmungen im Indischen Ozean bekam Kosmas den Beinamen „der Indienfahrer“ (Indikopleustes). Er ist der einzige selbständige Zeuge für Be-

Abb. 164. Reliefskulpturen aus dem Innenraum des Rawakstupa in Turkestan.

ziehungen zwischen Byzanz und Indien, die ganz auf Handelsgüter beschränkt blieben. — Daß Indien wieder mit dem Westen in nähere Verbindung trat und auch geistige Werte gab, ist die Wirkung der Araber. Der Islam schuf im Kalifat ein neues Weltreich, das außer Arabien das Reich der Sassaniden, Iran und die angrenzenden Gebiete Mittelasiens und Indiens, die asiatischen Teile des byzantinischen Reiches, Ägypten, Nordafrika und Spanien umfaßte. Die Araber, durch deren Eroberungen das Reich entstanden war, standen kulturell weit tiefer als die Mehrzahl der von ihnen unterworfenen Völker. So fiel die Kulturarbeit zumeist Angehörigen anderer Völker, besonders den Persern und Syrern, zu. Aber als Sprache der Religion wurde das Arabische die Sprache des neuen Reiches. Durch Übersetzungen eigneten sich die Araber sowohl die griechische Wissenschaft an wie Werke der indischen Literatur. Syrer vor allem vermittelten die Bekanntschaft mit den Griechen; Perser haben indische Werke ins Arabische übersetzt, die durch sie nach Europa gelangt sind. Dieser kulturelle Austausch begann unter dem Kalifen Mansūr (754 bis 775). Der politischen Machtentwicklung des Arabertums folgte rasch der Aufschwung des Handels. Beide aber führten, im Gegensatz zu Byzanz, zu einer großartigen Entwicklung der geographischen Literatur bei den Arabern, die bis heute zu den wertvollsten Quellen für die Kenntnis des Orients gehört. Dem weiten staatlichen Gesichtskreis entsprachen die umfassenden geographischen Kenntnisse der Araber. Im neunten und zehnten Jahrhundert erreichte die geographische Literatur ihren Höhepunkt in den Werken des Ibn Khordādbeh und des Al-Balkhi.

Auch Indien wurde erst durch den Islam (Abb. 166 bis 169) wieder mit dem Westen geschichtlich verbunden. Zuerst drangen Araber 705 von Iran her in Sindh ein. Von größerer Bedeutung war die Eroberung Sindhs durch Mohammed ibn Kāsim, den Statthalter von Chorasan (712). Nachdem sein Nachfolger auch Gudscharat besetzt hatte, war Sindh seit 714 dauernd von den Arabern gewonnen. Dem folgte die Eroberung von Multan, von wo sich der Islam im nördlichen Indien verbreitete. In Bengalen entstand um 1200 ein islamischer Staat, und um 1300 ist ein islamischer Herrscher in Kaschmir bekannt (Abb. 163). Mit dieser Machtausdehnung ging der Handel zusammen, und seit der arabischen Eroberung Persiens (642) wurde neben Siraf das alte Ormus im Persischen Meerbusen einer der großen Handelshäfen. Von dort fuhr man nach dem indischen Hafen Surat, während auch indische und selbst chinesische Schiffe in Ormus landeten. Arabische Geographen, wie der Bericht des Kaufmanns Sulaiman (neuntes Jahrhundert), den dann Abu Zaid aus Siraf auf Grund mündlicher Mitteilungen anderer Reisenden ergänzt hat, geben ein Bild von den Beziehungen der Araber zu Indien. Sie haben außer den materiellen Werten des indischen Landes auch geistige Schöpfungen Indiens an den Westen vermittelt. Ein Gelehrter aus Chorasan, Al-Biruni (elftes Jahrhundert), hat als erster sogar die Kenntnis des Sanskrit gewonnen und in seinem Werke eine großartige Darstellung der indischen Literatur und Religionen gegeben.

Zwei Literaturgattungen haben, vielfach durch persische und arabische Vermittlung, von Indien her die wirksamsten Anregungen empfangen, falls sie nicht überhaupt in Indien ihren Ursprung haben: die Fabel und das Märchen, die in Indien in umfangreicher Fülle ausgebildet sind. Durch das Mittel der Rahmenerzählung haben die Inder große Mengen von Fabeln und Erzählungen zu einer Einheit verbunden. Unter diesen Sammlungen hat das Pantschatantra eine große Bedeutung in der Weltliteratur gewonnen. Die Griechen haben schon selber die Fabel für eine Dichtung orientalischen Ursprungs erklärt; das besagt die Angabe, daß Äsop ein Asiate war. Ja, hier können wir einmal direkte literarische Vermittlung nachweisen. Das große Fabelwerk Pantschatantra liegt in Indien selbst in mehreren Fassungen vor. Seine älteste Form ist in Indien nicht erhalten, aber sie liegt einer Übersetzung im Pehlewi zugrunde, die

ein persischer Arzt unter Chosru Anuschirwan (531 bis 579) anfertigte. Um 750 wurde dieses Werk unter dem Titel „Kalilag und Damnag“ ins Syrische übersetzt, woraus eine arabische Übersetzung des achten Jahrhunderts stammt. Diese arabische Fassung liegt nun zahlreichen Übersetzungen zugrunde: einer griechischen, persischen, jüngeren syrischen, hebräischen und altspanischen. Aus der hebräischen Übersetzung stammt die lateinische Übersetzung des Johann von Capua, die dann auf Veranlassung des Grafen Eberhard von Württemberg (1265 bis 1325) ins Deutsche übersetzt wurde. Indische Fabeln sind indessen durch mündliche Weitergabe schon viel früher nach Europa gekommen. Platon kennt die Fabel vom Esel in der Löwenhaut. Die sogenannten Äsopischen Fabeln sind indisch: auf sie gehen alle Bearbeitungen des Babrius (150 nach Christus) und des Phädrus zurück, und sie sind auch für unsere Fabelbücher eine Hauptquelle geworden. Aber stärker ist doch der Strom, der an die lateinische Übersetzung anknüpft. So erklärt sich denn, daß noch in den deutschen Kinderfabeln der Löwe, der Elefant, der Affe, der Pfau auftreten. Es sind eben Charaktertiere Indiens, und sie spielen die Hauptrolle in der indischen Fabel.

Durch arabische Vermittlung ist schließlich auch die buddhistische Legende nach Europa gelangt und hat hier in einem christlichen Roman aus dem sechsten Jahrhundert Gestalt gewonnen. In Palermo gibt es eine kleine Kirche, dem heiligen Josaphat geweiht, dessen Reliquien von Venedig, der Einfuhrstelle für solche Schätze, nach Lissabon gewandert sind und zuletzt in Antwerpen verehrt wurden. Von diesem Josaphat erzählt die „Legende von Barlaam und Josaphat“ (Abb. 170), deren Held Josaphat ein indischer

Abb. 165. Indisches Wandgemälde aus einer Ruine bei Daudan-Uiliq.

Prinz ist. „Josaphat“ geht auf die griechische Form Joasaph zurück, die wieder das arabische Judasaf gibt, und das ist eine ganz leichte Verschreibung aus dem mittelpersischen Budasaf, das seinerseits wieder das indische Bodhisattva darstellt, das heißt Buddha in einer seiner vorgeschichtlichen Existenzen. Da haben wir also einen direkten literarischen Zusammenhang zwischen der buddhistischen und der christlichen Literatur, wodurch Gautama Buddha in den christlichen Heiligenkalender gekommen ist und sogar den Reliquienschatz der Kirche bereichert hat.

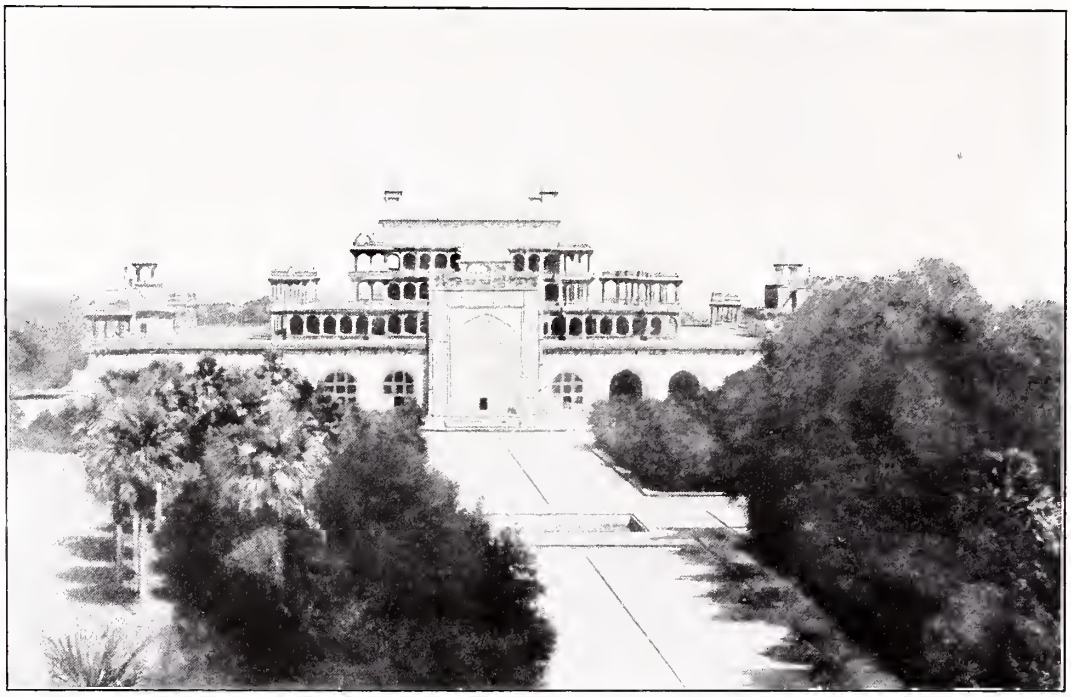


Abb. 166. Grab Kaiser Akbars des Großen († 1605) in Agra.

Auch aus der indischen Wissenschaft ist durch Vermittlung der Araber die europäische Bildung bereichert worden, vor allem in der Mathematik. Darüber ist bereits im vorhergehenden Abschnitt dieses Buches das Nötige gesagt. Ebenso ist ein durch die Araber vermitteltes Geschenk desselben indischen Geistes das geistvollste aller Spiele, das unausschöpfliche Schach. Nach mittelpersischen Quellen, deren eine Firdausi im „Schah-nameh“ benutzt hat, wurde das Spiel im sechsten Jahrhundert nach Christus unter Chosru Anuschirwan von Indien nach Persien gebracht und hat von hier durch die Araber sich über die Welt verbreitet.

Der arabische Handel hat also Europa zum zweiten Male mit den wertvollen Naturschätzen Indiens bekannt gemacht. In den erstarkten Nationalstaaten Europas erwachte dadurch der betriebsame Geist, der sich in den Taten der Entdeckungen und kolonialen Eroberungen äußerte und die Welt für Jahrhunderte immer mehr unter die Herrschaft Europas stellte. Mit der Landung des Vasco da Gama in Kalikut (1486) beginnt auch die Neuzeit Indiens. Aber der gleiche kaufmännische Unternehmermut hatte schon vor ihm einen russischen Kaufmann namens Afanassij Nikitin aus Twer durch seltsame Zufälle auf dem Landwege durch Persien nach Südindien geführt. Seine Reise fällt in die Jahre 1466 bis 1472. Das Reisetagebuch, das er hinterlassen hat, ist in mehreren kirchlichen Chroniken erhalten. Es hat aber in Rußland nicht die Antriebe gegeben, die andere Reiseberichte in den europäischen Völkern wachriefen.

Die Neuzeit. Während im achtzehnten Jahrhundert der Moralismus und angebliche Rationalismus Chinas von der europäischen Aufklärung als scheinbar verwandte Erscheinung freudig aufgenommen wurde, tritt Indiens Einfluß als weitschaffende Kraft erst in der Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts hervor. Indien ist ein Land, das eine Überfülle geistig-schöpferischer Kräfte erweckt hat. Es weist nicht die lebensvolle Spannung der Gedanken wie Griechenland auf, nicht die hellenische Energie des stetig bewegten Lebens und Vorwärtsdrängens. Es ist in aller Fülle seiner Spekulation vielleicht einseitiger. Aber an Größe und Tiefe seiner Gedanken wird das indische Denken von keinem Volk überboten. Europa erlebte nach dem Absterben des Rationalismus eine entgegengesetzte Strömung, die in Mystik und Metaphysik höchste Gipfel erreichte. Hatte der Rationalismus in Kant seine Vollendung und zugleich seine Überwindung erlebt, so gipfelt die Metaphysik in Schopenhauer, der sich als den einzig berechtigten Erben Kants ansah. Zwischen diesen beiden aber liegt ein starkes Einwirken indischer Einflüsse.

Abb. 167. Palast aus der Mongolenresidenz Fathpur-Sikri.

Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, während der Eroberung Indiens durch England, waren nur vereinzelte und vom Zufall gewählte Werke der indischen Literatur durch Übersetzungen erschlossen worden. Das älteste solcher Werke sind wohl die Mitteilungen des Reisenden Henry Lord über die Religion der Brahmanen. Über den Brahmanismus in Südindien gab der holländische Theologe Abraham Roger einen merkwürdigen Bericht. Von besonderem Wert ist das auf reicher Anschauung beruhende, sehr anschaulich geschriebene Buch des Professors der Medizin in Montpellier, François Bernier, der am Hofe des Großmoguls

Aurengzeb weilte. Zwei Werke der indischen Literatur wurden früh schon für Europa bedeutsam: das Gesetzbuch des Manu und die gedankenreiche religiöse Dichtung Bhagavadgita, das „Lied von dem Erhabenen“. Das indische Gesetzbuch wurde aus praktischem Grunde durch eine Kommission von Brahmanen, die Warren Hastings berief, ins Persische und dann ins Englische übersetzt (1776). Man wollte das indische Recht kennenlernen, um seinen Unterschied vom islamischen Recht zu verstehen. Ebenfalls von Warren Hastings gefördert wurde die Übersetzung der Bhagavadgita durch Charles Wilkins, der bereits das Sanskrit erlernt hatte. Das Gedicht, das dem Mahabharata eingefügt ist, nimmt in der religiösen Literatur Indiens eine einzigartige Stellung ein durch den reinen Theismus und die Lehre von der Erlösung durch Glauben. Man fand hier eine Theologie, die anscheinend mit der christlichen Lehre übereinstimmte. Kein indisches Werk übte aber eine so große Wirkung in Europa aus wie eine in Indien hergestellte Fälschung, der „Ezur Veda“, die der Jesuit Robert de Nobilibus, wahrscheinlich mit Hilfe eines Eingeborenen, anfertigte. In Form eines neuen Veda versuchte er, dem Christentum in Indien Eingang zu schaffen. Das Buch wollte von einem Brahmanen verfaßt und durch Dolmetscher der Indischen Kompanie übersetzt sein. Durch Voltaires Vermittlung, der ebenso wie Duperron an die Echtheit glaubte, kam das Manuskript 1761 nach Paris.

Ein tieferer Einfluß Indiens auf Europa wurde indessen erst eingeleitet, als der geniale Anquetil Duperron 1801 und 1802 in einer lateinischen Übersetzung die Upanischaden bekanntgab, die er nebst andern Manuskripten 1762 aus Indien mitgebracht hatte. Als er nach einer abenteuerlichen Fahrt aus Indien zurückkehrte, brachte er 180 indische und persische Manuskripte nach Paris. Unter ihnen befand sich das Avesta und fünfzig Upanischaden in persischer Übersetzung. Diese Übersetzung hatte ihren Urheber, den Sultan Muhammed Daraschakoh, das Leben gekostet; sein Bruder, der Großmogul Aurengzeb, ließ ihn als Häretiker hinrichten. Anquetil Duperron ist einer der zielbewußtesten Vermittler zwischen dem Osten und dem Westen gewesen. In zwanzigjähriger, mühsamster Arbeit gab er seine Übersetzung des Avesta mit Erklärungen heraus, wozu er bei den Parsi in Indien sich gründlich vorbereitet hatte. Nach weiteren zwanzig Jahren konnte er die Urkunden der brahmanischen Spekulation, die Upanischaden, in lateinischer Übersetzung vorlegen. Sie ist freilich nicht nach den Originalen im Sanskrit, sondern nach der erwähnten persischen Übersetzung angefertigt und in einem recht schwerflüssigen Latein geschrieben. Trotz aller Mängel ist aber der Geist indischer Mystik darin gut fühlbar. Der siebzigjährige Gelehrte hat in heißem Ringen die Gedanken der indischen Religionsphilosophie bewältigt; er wollte die höchsten Fragen der Menschheit durch das neue Licht der alten morgenländischen Weisheit aufhellen. In der Tat bedeutet Duperrons Arbeit einen Abschnitt nicht nur in der Geschichte der Wissenschaft; sie hat auch eine tiefe Wirkung auf das Geistesleben Europas geübt. Es ist erstaunlich, wie treffend Duperron den Grundgedanken der indischen Philosophie und Mystik, die All-Einheitslehre, erfaßte. Er wählt als Motto seiner Arbeit die Worte aus der Mundaka Upanischad: „Wer immer Gott begreift, wird Gott.“ Trotz aller Irrtümer hat Duperron mit Tiefblick die Geschichte der Ideen des Menschengeistes als eine Aufgabe der Geschichtswissenschaft bestimmt und mit weiter Umsicht ihre Hilfswissenschaften, vor allem die Sprachforschung, erkannt. Er war eben, zumal in seinem hohen Alter, eine stark metaphysisch und religiös gestimmte Natur. Das führte ihn dazu, bei Indern, Chinesen und Persern die gleichen Anschauungen zu suchen.

Das Bestreben, die gleiche metaphysische Wahrheit in verschiedensten Gebieten wiederzufinden, das in seiner Upanischadenübersetzung hervortritt, hat auf das neunzehnte Jahrhundert einen großen Einfluß gewonnen. In Schopenhauer, dem die Upanischaden als „die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit“ galten, fand diese Bewegung ihren Höhepunkt. Sein eigenes

metaphysisches System hält er für identisch mit der brahmanischen Atman-Brahman-Lehre, und als Grundlage seiner Ethik bezeichnet er den indischen Gedanken der Identität alles Lebens, der in der Formel tat tvam asi (das bist du) seinen Ausdruck erhielt. In dieser Lehre glaubt Schopenhauer eine Macht zu finden, die das von jüdisch-christlichen Anschauungen verdunkelte europäische Denken wieder befreien kann. Schopenhauers Verehrung für die indischen Gedanken ist ihm Religion. Trost im Leben und Sterben sind ihm die Lehren der Veden. Schopenhauer hat dabei mit genialem Tiefblick den Gegensatz zwischen der indischen Religion der Selbsterlösung, für die Welt und Geschichte völlig versinken, und dem Christentum richtiger erfaßt als die meisten seiner Nachfolger.

Die deutsche Romantik nahm auch die Erforschung Indiens auf. Sie knüpfte aber in ihren Idealen an das Mittelalter und an die römische Kirche an. So benützte sie indische Gedanken, um die Geheimnisse des Christentums dem Intellektualismus gegenüber zu begründen. Die Dreieinigkeit wurde mit der indischen Trimurti, die Menschwerdung Gottes in Christus mit der Avataralehre gleichgestellt. Die Brüder Schlegel und Schelling haben in dieser Richtung gewirkt, und selbst Kant hat die Dreieinigkeit mit der Trimurti verglichen, wenn er den Gedanken auch ganz in die Sphäre des Moralischen verlegt. Der Mangel an geschichtlicher Auffassung dieser religiösen Gebilde hat es ermöglicht, daß die indischen Vorstellungen je nach dem Standpunkt zum Beweise der christlichen Lehre von der Trinität oder zu ihrer Bestreitung dienten. Erst langsam hat man im neunzehnten Jahrhundert verstanden, daß Indien und das Christentum zwei gegensätzliche Typen der Heilslehre darstellen, und den grundsätzlichen Unterschied beider Erscheinungen betont. Wie der Ratio-

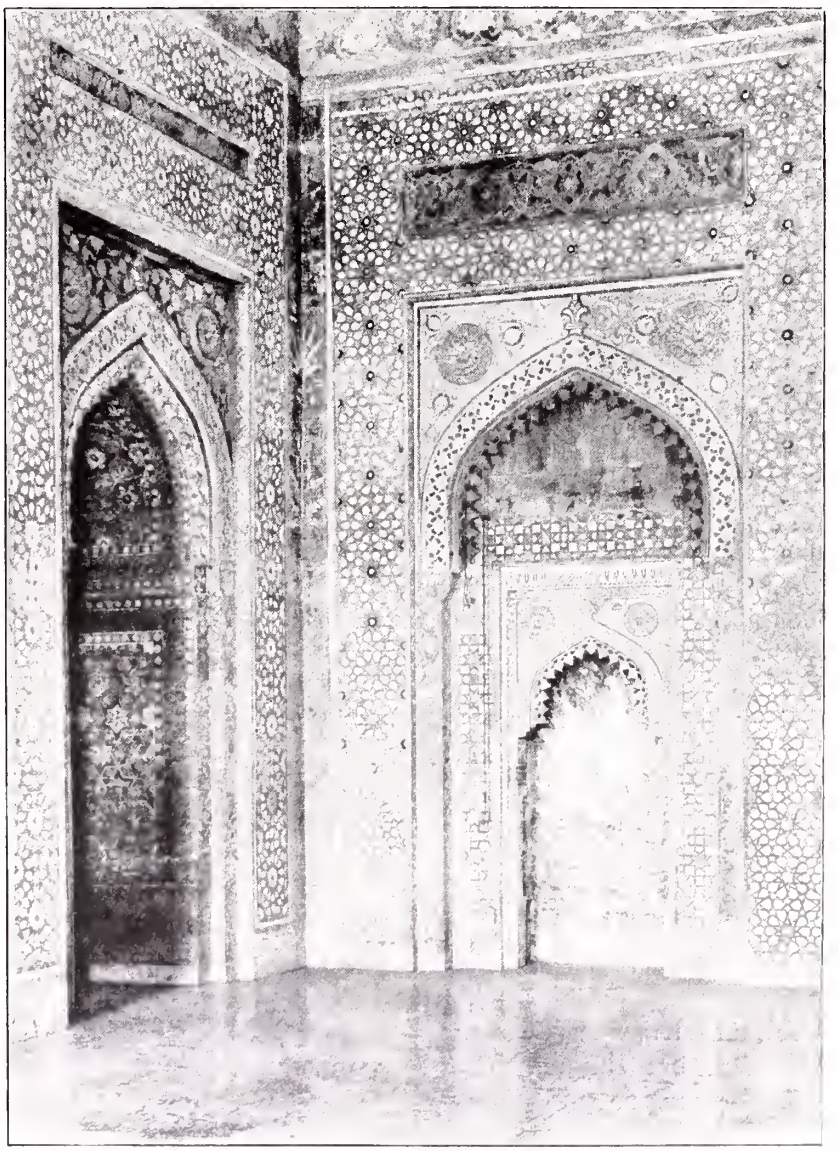


Abb. 168. Ansicht aus der Dschamimoschee zu Fathpur-Sikri.

nalismus den chinesischen Einflüssen den Boden bereitete, so hat die Romantik eine der indischen Atmosphäre geistesverwandte Stimmung erzeugt. „Zwei uralte, geistesverwandte, obgleich im Raume voneinander entfernte Bildungsgestalten öffneten einander ihre Herzen und erkannten mit Freude, daß sie sich von Ewigkeit her zugehörten", schreibt N. Söderblom. Man sah gern von den fremdartigen Zügen der indischen Mystik ab und empfand nur die klare, reine Luft, die in den Upanischaden weht. Man suchte aus dieser Stimmung heraus von Indien das zu gewinnen, was in den Denkrichtungen der eignen Zeit hervortrat. Mit indischen Worten wurden der moderne Moralismus und der Evolutionsgedanke umhüllt, und eine ungemein verwickelte Kulturmischung trat darin hervor.

Aus diesen Allgemeinheiten und Idealen sind wir erst durch die indische Philologie und die Religionsgeschichte in die reiche Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit zurückgeführt worden. Die Empfänglichkeit des Abendlandes für Indien aber ist keineswegs erloschen. Indische Stimmungen und abendländisches Denken sind in Dichtern und Denkern ein enges Bündnis eingegangen. Die Kunst Richard Wagners, zumal sein „Parsifal", die Philosophie Paul Deussens, die arische Zukunftsreligion bei Houston Stuart Chamberlain, die feinsinnige buddhistische Gläubigkeit eines Rhys Davids, Artur Pfungst, C. F. Neumann und anderer zeugen für die hinreißende oder betäubende Wirkung des indischen Geistes. Was jeder verspüren kann, ist der milde Reiz des aus Traum und Scharfsinn gemischten indischen Denkens, das die konkrete Wirklichkeit in Schein auflöst und alle Lebensbewegung eingehen läßt in die Ruhe und den Frieden des Ewigen, des All-Einen.

In der jüngsten Zeit macht sich ein Einfluß indischer Gedanken aufs neue in Europa geltend. Verschiedene Strömungen lassen sich hier verfolgen. Der sich erneuende Buddhismus sandte seine Missionare nach Amerika und Europa (Abb. 156) und hat hier neubuddhistische Gemeinden geschaffen. An zweiter Stelle ist die Theosophie ein Gebilde, das sich unmittelbar an indische Gedanken anlehnt, und drittens ist in Rudolf Steiners „Anthroposophie" ein gewisser Anteil indischer Gedanken zu beachten. Verständlich werden diese Erscheinungen erst, wenn man ihre Voraussetzungen im modernen Geistesleben erfaßt. Sie sind ein Ausdruck des metaphysischen Bedürfnisses, das sich in einer ungezügelten Jenseitsspekulation auswirkt. Während im religiösen Erleben das Jenseits nur im Glauben erfaßt wird, ist die Theosophie von dem Drang erfüllt, die Schranken des Erkennens zu überschreiten und sich des Übersinnlichen zu bemächtigen. Dieser metaphysische Trieb, der seine Wünsche weder durch praktische Ziele noch wissenschaftliche Prüfung beschränkt, ist im zwanzigsten Jahrhundert aufs neue in großer Stärke erwacht. Der Weltkrieg und die ihm folgenden Erschütterungen haben nicht wenig dazu beigetragen. Die Abkehr von einer nur auf Vernunft gegründeten Kultur, die Hinwendung zum Mystischen, selbst zum magischen Denken tritt vielfach hervor. Es müssen dem tiefere Ursachen im geistigen Leben zugrunde liegen. Und da ist es die Höhe der vor dem Kriege stark vorherrschenden rationalen Denkweise, in der dieser Rückschlag seine Ursachen hat, denn der Intellektualismus, der sich in der Technik glänzend entfaltete, ließ innerste Gemütsbedürfnisse unbefriedigt. Der vulgäre Rationalismus, der weite Schichten erfüllte und in Häckel seinen hervorstechendsten Vertreter fand, meinte die Welt des Glaubens als erledigt ansehen zu können. Dagegen regte sich allmählich das vergewaltigte Empfinden, das Bedürfnis nach praktischer Zielsetzung im Leben. Aber auch in der Welt des wissenschaftlichen Denkens erfolgte ein Umschwung. Überall zeigte sich dem Leben gegenüber das Unzureichende dieser Maßstäbe. Das Irrationale wurde schärfer erfaßt: dem Einzigartigen, dem Besonderen galt das Interesse. Die Verinnerlichung der Persönlichkeit wurde als praktisches Ziel aufgestellt, sowohl von religiösen Denkern wie vielfach in der Dichtung. Aber diese Gedanken waren doch nur einer Schicht verfeinerter Geistesbildung zugänglich. Dem

Denken der Massen kamen sie noch nicht nahe. Der Kirche stand das Mißtrauen weiter Kreise gegenüber; die Fühlung mit dem Volksleben war hier vielfach durchbrochen. Dennoch blieb auf dem untersten Grunde des Geisteslebens der uralte Jenseitsdrang lebendig. Als dann im Kriege die intellektuelle Kultur Europas völlig zusammengebrochen schien, wandte sich angesichts der ungelösten Rätsel, der Sinnlosigkeit des leidvollen Erlebens, das Empfinden weitester Kreise, auch der höheren Schichten, mit Leidenschaft dem Geheimnisvollen, dem Okkulten, zu. Aberglaube jeder Art, Astrologie, Wahrsagerei, Spiritismus erlebten wieder eine weite Ausbreitung. Diese Erscheinungen bezeugen, daß das Leben der Gegenwart durch eine geistige Krisis hindurchgeht.

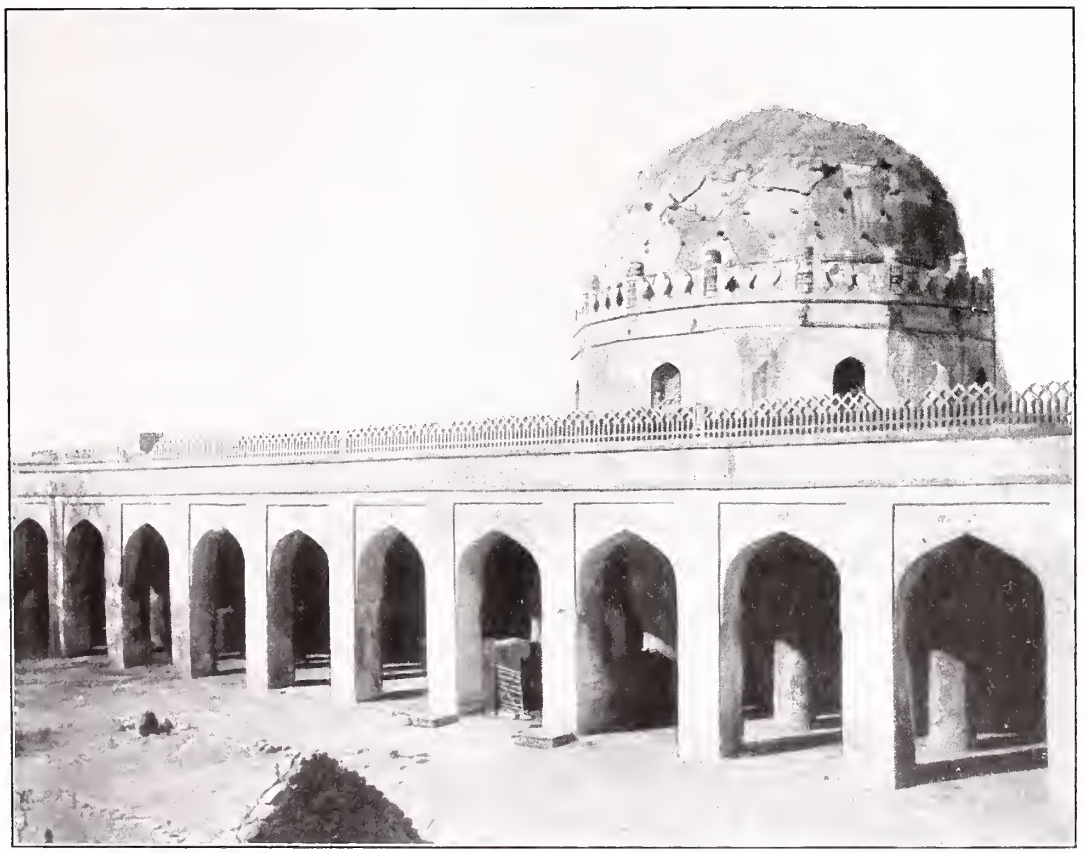


Abb. 169. Große Moschee zu Bedar.

Die Bestrebungen, den Buddhismus nach Europa zu tragen, sind etwas älter, aber aus einer verwandten Stimmung hervorgegangen. Nicht nur eine gewisse Kulturmüdigkeit suchte hier nach innerer Ruhe: man empfand auch das Unbefriedigende in einer wesentlich dem Materiellen, der Macht, dem Besitz, dem Genuß zugewandten Welt, in der die inneren Bedürfnisse der Persönlichkeit ungestillt blieben. Die innere Ruhe, die man suchte, schien gerade der Buddhismus zu gewähren. Während die deutsche Pali-Gesellschaft (1909 in Breslau gegründet) das Verständnis der südbuddhistischen Quellenwerke und der buddhistischen Lehre in wissenschaftlicher Arbeit fördert, will der „Bund für buddhistisches Leben“ in sich Männer vereinen, die ihr Leben nach den Vorschriften der Buddhisten führen wollen. Versuche, buddhistische Niederlassungen in Europa zu gründen, sind freilich erfolglos geblieben. Nur vereinzelte Europäer haben das gelbe Gewand des buddhistischen Mönches und damit auch indische Namen angenommen.

Ein buddhistischer Missionsverein mit dem Sitz in Leipzig hat sich unter Führung eines ausgezeichneten Gelehrten, Dr. K. Seidenstücker, seit 1906 in eine „Buddhistische Gesellschaft“ verwandelt. Auch verschiedene Zeitschriften vertreten diese Bestrebungen. Ein „Buddhistischer Katechismus“ von Subhadra Bhikschu (richtig: Friedrich Zimmermann) hat viel Verbreitung gewonnen. Nähere Verbindung unterhält der europäische Buddhismus besonders mit Ceylon, wo eine Zweigniederlassung in Kolombo, die Mahabodhi-Society, besteht.

Hat nun der Buddhismus wirklich eine Bedeutung für die religiöse Zukunft Europas, ist er die neue Weltreligion? Es kann wohl als undurchführbar angesehen werden, den wirklichen Buddhismus in die europäische Welt zu übertragen. Dafür ist er seinem Wesen nach für uns zu fremdartig. Alle seine Wurzeln haften tief im indischen Boden. Denn Buddha war auf sozialem wie religiösem Gebiet kein kühner Neubildner, sondern ging auf Wegen, die das indische Denken lange vor ihm schon eingeschlagen hatte. Er lehnte auch nicht die gestaltenreiche Götterwelt des Brahmanismus ab, sondern zog auch sie in seine Weltanschauung hinein. Aber auch als Lebensanschauung ist der Buddhismus für uns nicht gut möglich. Das buddhistische Lebensideal kann seine volle Verwirklichung nur im Mönchtum finden, wie denn auch Buddha keine Religion, sondern einen Mönchsorden gegründet hat. Die Laien kommen für die Heilslehre nur in Frage, sofern sie mit Gaben das Mönchtum erhalten. Im Gegensatz zu dem in Kulturarbeit aller Art so erfolgreichen christlichen Mönchtum ist das buddhistische Mönchtum voller Weltentsagung, ein Verzicht auf jede Tätigkeit. Denn der Buddhismus ist Pessimismus und Weltflucht. Alles Dasein ist Leiden: Unterdrückung aller Begierde, völlige Leidenschaftslosigkeit und Seelenruhe macht erst den wahren Jünger Buddhas. Dieser absolute Quietismus, dieses passive Verhalten gegenüber allem Leben ist für die Menschen einer Welt wie der unseren, die immer aufs neue die sittliche Tat fordert, kaum erträglich. Und schwerlich liegt ein Fortschritt der Menschheit im Nichtstun.

Man darf darum aber den Buddhismus nach seinem inneren Wert und seiner geschichtlichen Bedeutung nicht unterschätzen. Er hat in den geschichtlichen Zusammenhängen, aus denen er erwuchs, und für die er bestimmt war, eine tiefe Wirkung geübt. Und die Mission des Buddhismus in Nord- und Ostasien hat nicht nur kulturelle, sondern auch seelische Güter verbreitet. Gewiß werden wir in vielen einzelnen Gedanken des Buddhismus auch bleibenden Wahrheitsgehalt erkennen. Aber der Buddhismus als Ganzes wird nicht erfaßt, wenn man aus einzelnen Sätzen eine Weltanschauung bildet. Ebenso ist es durchaus falsch, wenn die Theosophen eine buddhistische Geheimlehre zu kennen vorgeben. Eine solche hat es nie gegeben: Buddha hat für jedermann gesprochen. Die Bedeutung des Buddhismus beruht darauf, daß Buddha Religion und Philosophie verbinden wollte, und daß sein Denken tatsächlich eines der tiefsten Probleme, das Rätsel des Leidens, zu lösen versuchte, freilich mit den Mitteln der altindischen Philosophie, die sich von der mythisch gebundenen Denkweise noch nicht völlig befreit hatte. Was eben dem Buddhismus immer wieder berechtigte Sympathie gewinnt, ist seine milde Ethik. Ihr Wert hat sich vielfach bewährt. Aber für Europa ist sie vielleicht nicht nur zu weich; in der christlichen Ethik haben wir einen an positiven Kräften stärkeren Besitz.

Neben den Bestrebungen, den ursprünglichen Buddhismus in Europa einzuführen, hat sich dann in der Theosophie (Abb. 172) eine von indischen Gedanken erfüllte Richtung ausgebildet. Die Theosophie will allerdings nicht schlechthin Buddhismus sein und auch nicht dem Christentum feindlich gegenübertreten. Sie behauptet nur, seine tiefere, esoterische Wahrheit darzustellen. Sie will eine Verbrüderung der gesamten Menschheit schaffen und durch Zusammenfassung des Wertvollsten in allen Religionen einen allen Rassen gemeinsamen ethischen, religiösen Besitz geben. Ohne Zweifel übt die Theosophie auch innerhalb des Christentums eine tiefgreifende

Wirkung, die in ihrem Werte nicht unterschätzt werden darf. Während die buddhistische Mission bloß vereinzelte Anhänger, feingeistige Naturen in wissenschaftlich und künstlerisch gebildeten Kreisen, gewonnen hat, kann die Theosophie eine große Zahl von Anhängern in der ganzen Kulturwelt aufweisen. Diese Bewegung ist organisiert in der „Theosophischen Gesellschaft", die 1875 in Neuyork von der Russin Helene Petrowna Blavatsky (Abb. 171) begründet wurde. Ihre drei Bände umfassende „Geheimlehre" ist das Grundwerk der Theosophie. Diese Frau Blavatsky war eine höchst begabte und tatkräftige Natur, aber sie wurde in einer wissenschaftlichen Prüfung ihrer spiritistischen Experimente nicht nur des Betruges überführt, sondern war überhaupt eine regelrechte Schwindlerin von ausgesprochen hysterischem Gepräge. So behauptete sie, eine von Buddha verkündete Geheimlehre, die mit einer angeblichen Geheimlehre Christi übereinstimmte, von den Mahatma selbst empfangen zu haben, von angeblich im Himalaja hausenden indischen Weisen, welche die Fähigkeit besaßen, sich durch die Luft zu bewegen. Von ihnen will sie den Inhalt ihrer Bücher empfangen haben. Daß sie damit in dem praktisch denkenden Amerika Glauben fand, ist schwer zu verstehen. Aber Amerika ist nicht nur das Land nüchterner Geschäftspraxis, sondern auch die Heimat der Reklame, des Bluffs, des Humbugs. Im Jahre 1879 siedelte Frau Blavatsky mit einigen ihrer Anhänger nach Indien über, wo sie in Adyar, einem Vororte von Madras, den Hauptsitz ihrer Theosophischen Gesellschaft schuf.

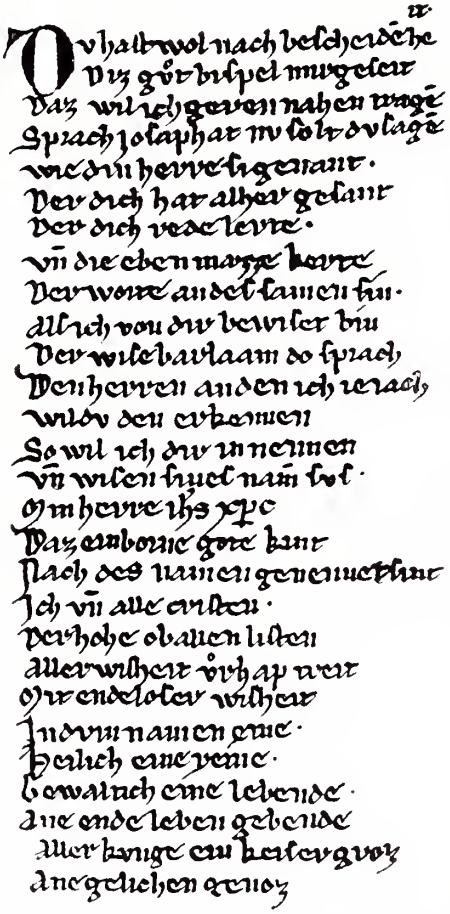


Abb. 170. Schriftprobe aus der Hohenemser Handschrift (um 1300) der Legende „Barlaam und Josaphat" von Rudolf von Ems. Aus G. Könnecke, „Bilderatlas zur Geschichte der Deutschen Nationalliteratur".

Soweit von den Lehren der Blavatsky überhaupt ein klares Bild sich gewinnen läßt, berührt sie sich mit dem nördlichen Buddhismus, der ein weit stärkeres religiöses Gepräge hat als die reine Lehre Buddhas. Die pessimistische Grundanschauung, die Lehre von Karma und Wiedergeburt in zahlreichen indischen Lebensformen werden festgehalten. Aber zugleich wird die individuelle Seele als wesenhaft gedacht und ihre sittliche Entwicklung stark betont. Das ist ein Widerspruch zu den buddhistischen Elementen. Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß die Theosophie eine innere Läuterung erfahren, daß sie die okkultistischen und phantastischen Bestandteile zurückgedrängt und Gedanken höherer, sittlich-religiöser Ziele herausgehoben hat. Als 1891 Frau Blavatsky starb, fiel die Führung ihrem treuen Gehilfen, dem Obersten Olcott zu, dessen „Katechismus der buddhistischen Lehre" eine außerordentliche Wirkung geübt hat. Seit 1907 ist Vorsitzende und geistiges Haupt die bedeutende Schülerin der Blavatsky, Anny Besant, eine Frau von hoher geistiger Begabung und großer Tatkraft. Ihre Schriften, daneben die von A. P. Sinnet und dem zum Buddhismus übergetretenen englischen Geistlichen C. W. Leadbeater, sind heute die wichtigsten Quellen der Theosophie. In Deutschland entstand die erste theosophische Gesellschaft 1884 in Elberfeld, begründet von Dr. Hübbe-Schleiden, der sich Männer von wissenschaftlicher und künstlerischer

Bedeutung anschlossen, wie Karl du Prel, Ernst von Weber, Max von Gabriel. Der Zug zu wissenschaftlicher Vertiefung und ein ernster Idealismus gaben der deutschen Theosophie, die vielfach Gedanken von Jakob Böhme, Baader, Fries und Schelling aufnahm, ihren ernsthaften Wert. In der „Sphinx“ besaß die Gesellschaft bis 1896 eine eigene Zeitschrift. Eine „Deutsche Sektion“ der Gesellschaft von Adyar mit etwa zweitausend Mitgliedern entstand 1902 in Berlin unter Führung von Rudolf Steiner. Daneben bildeten sich andere theosophische Vereinigungen, wie die „Internationale theosophische Vereinigung“ zu Leipzig und andere. Neuerdings ist durch den Krieg in Deutschland die Theosophie von dem vorherrschenden und unerträglichen englisch-indischen Einfluß unabhängig, ihr Mittelpunkt Leipzig geworden.

Abb. 171. Helene Petrowna Blavatsky, die Begründerin der Theosophie. Mit Genehmigung des Theosophischen Verlagshauses in Leipzig.

Es ist nicht leicht, über die Theosophie ein gerechtes Urteil zu fällen. Sie ist eine geschichtlich beachtenswerte und in ihrem inneren Werte durchaus nicht gering einzuschätzende Bewegung. Wegen der krankhaften Schwindeleien und Albernheiten, die ihre Anfänge begleiteten, wegen des unklaren Mischcharakters vieler ihrer Erscheinungen, wegen der verflachenden Umdeutung indischer Gedanken ist sie vielfach sehr gering geschätzt worden. Diese Mängel sind augenfällig. Aber die Kulturbedeutung der theosophischen Bewegung darf nicht verkannt werden. In ihr zeigt sich trotz allem die stärkste Einwirkung Indiens auf das moderne Europa. An sich ist die Theosophie eine recht verwickelte Erscheinung. Vielfach verworren und unklar, ist sie voll von Entlehnungen verschiedenen Seiten her. In allen Religionen will sie dem Wahren nachgehen. Darin ist die Theosophie dem Manichäismus verwandt, dem sie aber an Phantasiekraft, an innerer und äußerer Organisation ebenso nachsteht, wie sie ihm an sittlichem Gehalt überlegen ist. Die indischen Erlösungsgedanken bilden den Kern der organisierten Theosophie; aber sie sind so verflacht, von ihrem tiefen Pessimismus so losgelöst, daß sie nicht mit der Kraft des Echten wirken. Die Reflexion tritt an Stelle der religiösen Erfahrung. Die besten Geister innerhalb der Theosophie haben denn auch die religiösen Mischungen in der Theosophie fallen lassen und die echt-indischen Gedanken betont, deren Verwandtschaft mit der abendländischen Mystik schärfer hervorgetreten ist. So gehen in der Theosophie verschiedene Strömungen nebeneinander her. Die Bedürfnisse weiterer Kreise will ein durchaus achtbarer Moralismus befriedigen, während Naturen, die der Mystik zugänglich sind, im Unendlichen ihre Heimat suchen. Diese Strömung aber ist geschichtlich bedeutsam, sofern sie der im Platonismus wurzelnden abendländischen Mystik eine Ergänzung durch indische Gedanken zuführt.

Die Anthroposophie ist die Schöpfung einer einzelnen, zweifellos merkwürdigen, aber auch problematischen Persönlichkeit, des Dr. Rudolf Steiner, geboren 1861 in Ungarn. Seine früheren naturphilosophischen Anschauungen bewegten sich in der Gedankenrichtung Häckels. Über Goethes

Naturwissenschaft hat ihn sein Weg 1902 zur Theosophie geführt. Indes war seine Anschauung doch von der theosophischen Lehre, zumal in der Auffassung des Christentums, so abweichend, daß er 1913 mit zahlreichen deutschen Anhängern aus der Theosophischen Gesellschaft ausschied und die „Anthroposophische Gesellschaft“ gründete. Sein Einfluß ist, namentlich auch infolge des Krieges, auf viele Kreise sehr stark geworden, und zweifellos besitzt er bedeutende persönliche Eigenschaften. Ferner sucht sein Denken eine innere Beziehung zur Wissenschaft, wiewohl bei tieferer Betrachtung Steiners Erkenntnisweise von der wissenschaftlichen tief geschieden ist. Steiner hat ein weitgespanntes philosophisch-religiöses System entwickelt, in dem auf der Grundlage einer intuitiven Erkenntnis seine Anthropologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie, zumal eine eigenartige Christus- und Erlösungslehre sich erheben.

Hier kann es sich weder um eine Darstellung des ganzen Systems noch um seine Kritik handeln, sondern nur um die Darlegung der Beziehungen Steiners zum indischen, insbesondere zum buddhistischen Denken. Steiner betont selbst mit Recht, daß seine Lehre auf uralten Erfahrungen und uraltem Wissen beruhe. Einen wesentlichen Anteil daran aber hat das indische Denken. Die Anthroposophie ist dadurch mit dem Buddhismus verwandt, daß beide auf den gleichen Voraussetzungen beruhen, die im altindischen Yoga liegen. Das Wort bedeutet etwa „Anspannung“ und bezeichnet das Streben, sich durch eine methodisch geübte Konzentration

Abb. 172. Die Radscha-Yoga-Akademie und der Friedenstempel der theosophischen Kolonie zu Point Loma in Kalifornien. Nach einer Photographie der „Photothek“ in Berlin.

zu höheren Zuständen des Bewußtseins und zu übersinnlichen Fähigkeiten zu erheben. Nach indischem Denken ist das Bewußtsein keine feste, sondern eine veränderliche Größe; es kann sich zu immer höheren Formen bilden, also über das unmittelbar gegebene Bewußtsein hinauswachsen. Ein zweiter Gedanke indischer Herkunft ist die Lehre von der Wiederverkörperung der Seele, die wir als „Seelenwanderung" bezeichnen. In ihr tritt ein Stück primitiver Religion zutage, wie überhaupt das indische Denken auch in seinen höchsten Schöpfungen eigentlich nichts anderes ist als eine höchste Steigerung primitiver Denkweise.

Die buddhistischen Gedanken sind indessen nur das übernommene Material der Anthroposophie: der gedankliche Aufbau ist ein anderer. Und zwar ist dies bedingt einerseits durch die metaphysische Wertung des Individuellen, anderseits durch den modernen Entwicklungsgedanken, der den ewigen Kreislauf der Wiedergeburten sprengt und aus ihnen eine sinnvolle, zu höheren Formen aufsteigende Reihe macht. Der buddhistische Pessimismus ist in sein Gegenteil, eine optimistische Entwicklungslehre, umgebogen. Zu solcher aufsteigenden Linie wird die Wiederverkörperung durch die sittliche Kraft des Menschen, die sein Schicksal gestaltet. Die Willensfreiheit, das heißt die Selbstbestimmung des Handelns aus eigener Kraft, ist ein dem Buddhismus wie der Anthroposophie gemeinsamer Grundgedanke. Daraus folgt, daß beide intellektuelle Selbsterlösung annehmen im Unterschiede von dem religiösen Erlösungsgedanken, der die Erlösung als Gabe der göttlichen Gnade auffaßt. Vor allem aber ist die Stellung der Anthroposophie zur Welt ganz anders als die des Buddhismus, dem die Erscheinungswelt ein Scheinbild, eine leidvolle Täuschung ist.

Die das Diesseits voll würdigende, auf fördernde Kulturarbeit dringende, weltaufgeschlossene Richtung der Anthroposophie steht da im schroffen Gegensatz zur buddhistischen Weltauffassung. Hier waltet der aktive Geist des Abendlandes. Goethes Gedanke eines tätigen Lebens als Erfüllung des Erdendaseins und der eine fortschreitende Menschheitsveredelung verkündende Humanismus Herders, kurz der sittliche Tatwille und sein Optimismus, haben hier aus buddhistischen Bausteinen etwas Neues erstehen lassen.

Literatur: Ch. Lassen, „Indische Altertumskunde", 3 Bände, 2. Auflage, Leipzig 1867 ff. — R. O. Franke, „Sanskrit und Pali". — Sylvain Lévi, „Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint", Paris 1890. — A. Weber, „Die Griechen in Indien" in „Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissensch." 1890. — Vinc. A. Smith, „The early history of India", Oxford 1908. — Derselbe, „Asoka", Oxford 1901. — M. Hardy, „König Asoka", Mainz 1902. — Alb. Grünwedel, „Buddhistische Kunst in Indien", 2. Auflage, Berlin 1900. — E. Windisch, „Der griechische Einfluß im indischen Drama" in „Verhandlungen des 5. Internat. Orientalistenkongresses", Berlin 1882, II, 2. — Jos. Dahlmann, „Die Thomaslegende", Freiburg i. Br. 1912. — G. A. van den Bergh van Eysinga, „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen", Göttingen 1909. — W. Barthold, „Die geographische und historische Erforschung des Orients" in „Quellen und Forschungen zur Erd- und Kulturkunde" VIII, Leipzig 1913. — K. Dieterich, „Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde", ebenda, Band V, Leipzig 1912. — W. Bruhn, „Theosophie und Theologie", Leipzig 1907. — W. Glawe, „Buddhistische Strömungen in der Gegenwart", Berlin 1913. — P. Gennrich, „Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland", Leipzig 1914.

China

Übersicht über die chinesischen Dynastien

(nach F. K. Ginzel, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie")

Mythische Vorzeit: (Fu-hi, Nü-kua oder Tschu-yung oder Sui-jen, Schen-nung,) Huang-ti, Schao-hao, Tschuan-hü, Ti-k'u (Kao-sin), Ti-tschi, Yao, Schun.

Historische Zeit (erst von 841 vor Christus an sicher beglaubigt):

1. Hia	2205 bis 1766 v. Chr.		12. Sui	bis 618 n. Chr.	
2. Schang oder Yin	„ 1122 „ „		13. T'ang	„ 907 „ „	
3. Tschou	„ 255 „ „		14. Spätere Liang	„ 923 „ „	
4. Ts'in	„ 206 „ „		15. Spätere T'ang	„ 936 „ „	
5. Han	„ 25 n. Chr.		16. Spätere Ts'in	„ 947 „ „	
Östliche Han	„ 221 „ „		17. Spätere Han	„ 951 „ „	
6. ‚Drei Reiche' (Kleine Han, Wei, Wu)	„ 265 „ „		18. Spätere Tschou	„ 960 „ „	
7. Westliche Tsin	„ 420 „ „		19. Sung II	„ 1127 „ „	
8. Sung I	„ 479 „ „		Südliche Sung	„ 1260 „ „	
9. Ts'i	„ 502 „ „		20. Yüan (Mongolen)	„ 1368 „ „	
10. Liang	„ 557 „ „		21. Ming	„ 1644 „ „	
11. Tsch'en	„ 590 „ „		22. Ta Ts'ing (Mandschu)	„ 1912 „ „	

Zur Aussprache der chinesischen Wörter

Alle Wörter, auch wenn sie mehrere Vokale enthalten, sind als eine Silbe zu sprechen. k', p', t', tsch', ts' mit starkem h-Laut wie in Backhaus, Rapphengst, Rathaus, klatschhaft, Platzhalter; h am Anfang und s stets scharf; j ähnlich wie französisches j; rl wie ein starkes, mit der Zungenspitze am Gaumen gebildetes r; y wie deutsches j; ei wie ej, nicht wie ai.

Häufig findet man die mit ki, k'i, kü, k'ü beginnenden Wörter mit tsch oder tch geschrieben (englisch ch), also tschi, tschia, tsching, tschiang, tschio statt ki, kia, king, kiang, kio und so weiter, ferner die mit hi und si beginnenden mit hs (hsi, hsia, hsien, hsing, hsiao) und tsch, tsch', tch, tch' statt ts, ts' (Tsch'in oder Tch'in statt Ts'in und so weiter); diese Transkription entspricht der nördlichen Mundart (Peking).

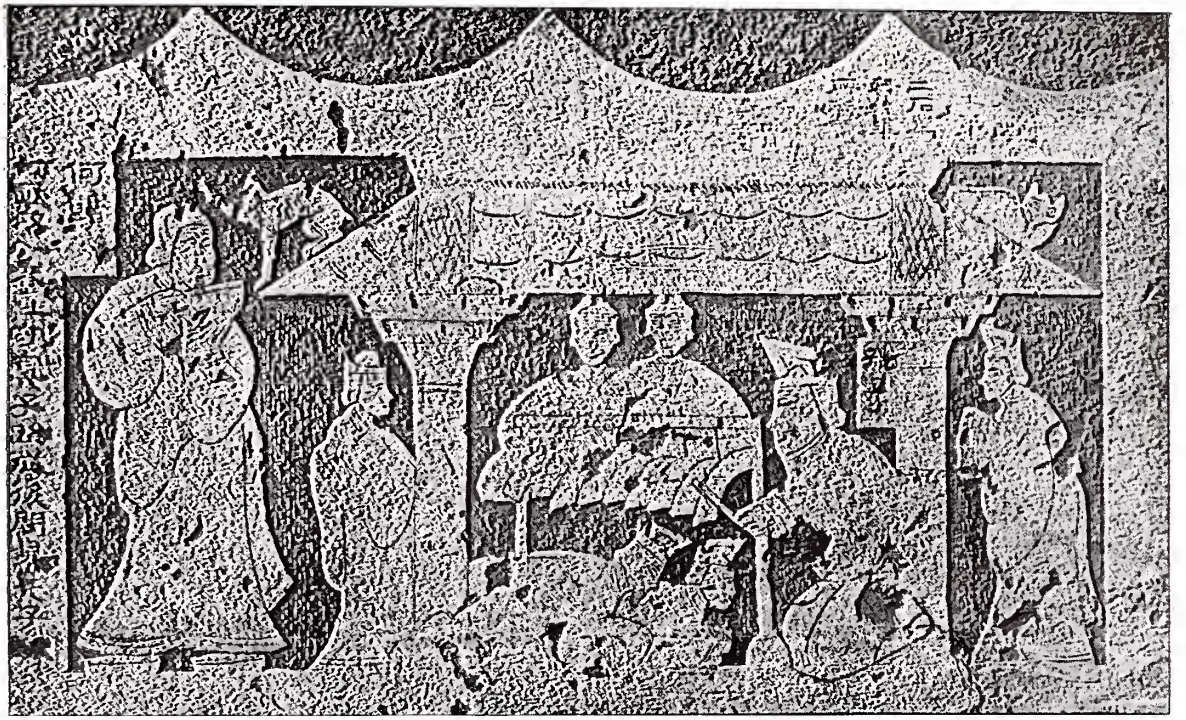


Abb. 173. Konfuzius spielt im Staate Wei auf Klingsteinen. Flachrelief einer Steinkammer. Zweites Jahrhundert nach Christus.

Die Weltanschauung der Chinesen

Von Maximilian Kern, Degerloch

Stöße von Papier sind verschrieben worden über die Frage, ob die Chinesen eine Religion haben, ja, ob sie überhaupt eines wahren religiösen Gefühles fähig sind. Denn es erwies sich als unmöglich, ein chinesisches Wort oder Wörterpaar zu finden, das genau unserem Gottesbegriff entsprochen hätte; auch ist es ja den Chinesen nie eingefallen, unter dem Feldgeschrei „Hie Konfuzius, hie Lao-tse, hie Amitabha-Buddha!“ ihr eigenes Vaterland die Kreuz und Quere mit Feuer und Schwert zu verwüsten. Sie ließen stets jeden „nach seiner Fasson selig werden“, solange er damit nicht die Staatsmaschine störte, das allgemeine Interesse beeinträchtigte.

Aber die Frage aus solchem Gesichtswinkel stellen, heißt die Beantwortung von vornherein einengen. Nicht ob die Chinesen in unserem Sinne fromm und gottesgläubig sind, ist festzustellen, sondern ob sie auf ihre Art sich als Kinder einer höheren Macht fühlen und deren leitendem Willen sich an- und einzuschmiegen bestreben. Und da kann die Antwort nur ein uneingeschränktes Ja sein.

Freilich, ihre Religion ist nicht ein „Bekenntnis“ mit klaren Glaubenssätzen, Bußübungen und einer Heilsbotschaft auf Jenseitsvollendung. Der einzelne Mensch ist ihr nicht Subjekt einer Sendung, nicht herausgehoben aus der übrigen Schöpfung, sondern beliebiges Glied, Objekt des unendlichen Weltgetriebes, an dem vor allem die lebendige, abrollende Gegenwart die Geister fesselt. Doch ist sie dabei keineswegs fatalistisch. Nach ihr könnte dies Dasein ein ewiges Paradies von Glückseligen sein, wenn jedes Glied seine Aufgabe vollkommen erfüllte. Daß dies nicht geschieht, ist lediglich Schuld der Menschen, deren Sinne durch Wünsche und

Begierden getrübt sind, so daß sie den Gang des großen Triebwerkes stören. Doch ist dies Stören wiederum nicht Sünde, sondern nur mangelnde Erkenntnis, die durch heißes Bemühen verringert werden kann. Da also dieser Religion die für uns üblichen Merkmale Bekenntnis, Schuld, Entsühnung, Vollendung fehlen: kein Wunder, daß sie sich nicht in den bei uns geläufigen Begriff einfangen ließ. Aber sie ist nichtsdestoweniger Religion, nur im weitesten Sinn, nämlich Weltanschauung. Religion und Weltanschauung fallen zusammen.

Um ein Bild zu brauchen, ist diese Weltanschauung ein ganz wunderbares Bauwerk, über und über bedeckt wie ein indischer Tempel mit zahllosen Einzelheiten, Verschnörkelungen, Verästelungen, Durchdringungen — so bedeckt damit, daß die großen Hauptlinien in der Nähe fast dem Auge entschwinden und der Grundgedanke des ganzen Baues, die Innenräume dem Landfremden scheinbar ein ewiges Geheimnis bleiben müssen. Sofern er überhaupt danach fragt und es nicht von vornherein mit geringschätzendem Achselzucken als „Götzenkram“ abtut. Der Sinologe de Groot ist mit unermüdlicher Ausdauer diesem Schnörkelwerk nachgegangen, um den Verlauf der Hauptlinien aufzudecken: das Ergebnis hat er für weitere Kreise in seinem Buch „Universismus“ niedergelegt. So wird es genügen, Einzelheiten hier nur in dem Maße anzuführen, als es zur Festlegung der Hauptlinien nötig ist und zur Beweisführung dort, wo die leitenden Grundgedanken sich bei de Groot nicht hinreichend verfolgen lassen.

Die Weltanschauung, der die Chinesen zum mindesten seit dem Auftreten der Tschoudynastie (um 1100 vor Christus) anhingen, und die erst in den letzten Jahrzehnten durch den Einbruch der westlichen Kultur ins Wanken geriet, ist Pantheismus. Die sichtbare Welt, in der wir leben, ist nur die für unsere Sinne faßbare Seite der Gottheit. Steine, Pflanzen, Wind, Wolken, Sterne, das Firmament sind sichtbare Erscheinungsformen der göttlichen Wesenheit so gut wie der Mensch. Dabei ist dieser Pantheismus agnostisch, das heißt, das Woher und Wohin dieser Welt interessiert bloß in zweiter Linie: jeder einzelne kann sich letzten Endes das auslegen, wie er will. Selbst was mit dem Menschen nach seinem Tode wird, bekümmert zwar auch an sich die Gedanken, aber mehr doch deshalb, ob es vielleicht mit seinen Folgen die zurückgebliebenen Lebenden betrifft. Das ganze gedankliche Bemühen dreht sich fast ausschließlich um die Frage: „Wie ist der Lauf dieser Welt — welcher göttliche Sinn liegt ihm zugrunde?“ Und der Daseinszweck des Menschen, seine selbst sich lohnende Aufgabe beruht darin, diesen Sinn zu ergründen, um sich ihm einzuschmiegen. Denn dann wird ihm zuteil, was er mit allen Fasern ersehnt: Glück, Gesundheit und langes Leben im Kreise einer ebenso daseinsfrohen Familie. Darum unterzieht er sich auch, selbst in niedrigster Stellung, freudig und nie ganz aus seiner Zuversicht gerüttelt dieser Aufgabe, wenn nötig sogar mit Preisgabe seines Ichs, kommt doch das Opfer dann wenigstens seiner Familie zugute, mit der er sich nach seinem Tode genau so verbunden weiß, wie er zu ihr schon gehörte, längst bevor er im Schoße seiner Mutter gezeugt wurde. Denn er ist ja nur der im Augenblick sichtbare, lebende Vertreter einer langen, fortlaufenden Ahnenreihe, in deren Entwicklung er mit Schmerz und Freude, mit seinem ganzen Ich verwoben ist. Daß diese Aufgabe von den einzelnen in der verschiedenartigsten Weise aufgefaßt wird, liegt in der Verschiedenheit der menschlichen Veranlagung begründet und hat eben nur verschiedene Methoden der Anpassung zur Folge, ohne daß dadurch etwas geändert wird an den Grundanschauungen des Systems, die für alle „Schulen“ bindend und das Ausgangsfeld der Spekulation sind.

Bevor wir nun die Mittel kennenlernen, die nach dieser Weltanschauung zur Erkenntnis des Weltlaufs, des göttlichen Sinnes führen, müssen wir den Bau der Welt betrachten, darin der Chinese zu leben meint, und die Art, wie er seine Geisteskräfte gebraucht, um zur Erkenntnis des Weltlaufs zu gelangen.

Letzteres sei vorweggenommen. Denn damit berühren wir zugleich eine Tatsache, die bei der Beurteilung der östlichen Denker fast regelmäßig außer acht gelassen wird. Abendländische Erklärer pflegen mit Vorliebe die Wert- und Erkenntnisurteile der chinesischen Weisen denen unserer großen Denker, von Plato bis Kant und Nietzsche, an die Seite zu stellen. Solche Vergleiche dürfen aber die strenge Wissenschaft erst in zweiter Linie bekümmern. Ihre wichtigste, weil allein zur richtigen Einschätzung führende Aufgabe ist die, zu erforschen, welchen ihnen eigentümlichen Weg die Denker des Ostens einschlugen, um zu solchen Ergebnissen zu gelangen. Tut man dies aber, so wird man bald erkennen, daß zwei solchen Urteilen, auch wenn sie sich scheinbar wörtlich und sinngemäß decken, eine ganz verschiedene Wertung gebührt. Güte und Gerechtigkeit zum Beispiel finden wir gleichermaßen bei Kant und Konfuzius gefordert. Aber was der Königsberger als kategorischen Imperativ hinstellt, als Forderung des dem Menschen innewohnenden Sittengesetzes, lehrt Konfuzius als notwendig, weil „Himmel und Erde übereinstimmen müssen", als Vorbedingung des Glücklichseins. Bedenkt man nun Kants Stellung zum Eudämonismus, so offenbart schon dies eine kleine Beispiel die ungeheure Kluft, die seine Philosophie von der des fernen Ostens trennt.

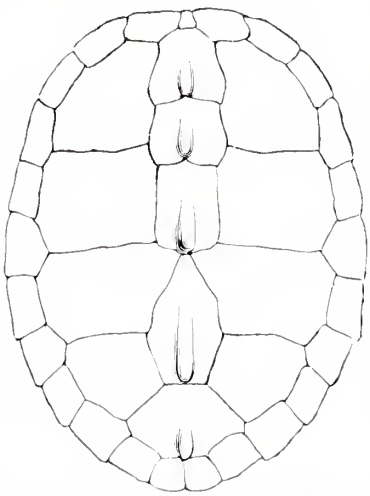


Abb. 174. Rückenpanzer einer Schildkröte. Aus „Brehms Tierleben".

Diese kennzeichnet sich nun vor allem durch zwei Merkmale: sie ist deduktiv und ihre Brücke zur Erkenntnis nicht der logische, sondern wie im Anfang alles Denkens der Analogieschluß. Für das zweitgenannte Kennzeichen werden hier noch reichlich Belege zur Sprache kommen. Die deduktive Methode erfordert sogleich eine kurze Beleuchtung. Unsere moderne Wissenschaft sammelt Einzelerfahrungen und leitet aus ihnen die einfachsten Gesetze ab, die dann wieder die Grundlage für höhere und immer allgemeiner geltende Gesetze abgeben. Und jede neue Erfahrung, die mit bisher Gefundenem im Widerspruch steht, bietet ihr unausweichlichen Anlaß, das Problem von neuem aufzurollen. Sie ist also induktiv und die Aufdeckung der Fehlerquellen der wichtigste Prüfstein für die fortschreitende Erkenntnis. Genau umgekehrt denkt der ferne Osten. Für ihn gibt es eine höchste, die ganze Welt samt ihren wechselnden Erscheinungen beherrschende Ordnung, die er als von der Gottheit eingesetzt, ja, als ihr innewohnende Eigenschaft annimmt — ein Gedanke, der von selbst aus dem unbesieglichen Bedürfnis des Menschen hervorging, irgendwie mit sich und der Welt ringsum ins reine zu kommen, ihrer gedanklich Herr zu werden. Dieser ein für allemal festgesetzten Ordnung reiht er nun jede neue Erfahrung irgendwie ein, was freilich zumeist nur mit Analogieschlüssen möglich ist. Also geradezu diametral entgegengesetzter Verlauf des Denkens im fernen Osten und im modernen Westen, was man nicht aus den Augen verlieren sollte bei der Beurteilung der jetzt so gern befürworteten Versuche, beide Weltanschauungen, die um die volle Entfernung zweier Wellenberge auseinandergekommen sind, zu einer neuen, einheitlichen Auffassung von Welt und Mensch zusammenzuschweißen.

Die chinesische hat sicherlich ihre vorteilhaften Seiten. Was der moderne Forscher, so er klar und aufrichtig bleibt, von vornherein aufgibt, nämlich mit seinem Erkennen jemals das All ganz zu erfassen und in ein vollkommen befriedigendes System zu bringen, bietet die Weltanschauung des fernen Ostens von vornherein. Nur unrastige Köpfe können in Zweifel an ihr verfallen: die bequeme große Menge hält bereitwillig an ihr fest und kann darum viel leichter eine Reihe

guter Eigenschaften entwickeln, die bei uns fast zu kostbaren Perlen im menschlichen Tun geworden, weil nur durch strenge Selbstzucht zu erreichen sind. In dieser Hinsicht hat also der Chinese recht: die große Harmonie des Alls fördert die kleine im Menschen, und seine Theorie hat sich auch lange genug bewährt. Erst als der Kreis harter, unleugbarer Tatsachen sich immer enger schloß, gleich den zusammenrückenden Granitwänden des Eingangs zum Zwergenreich im bekannten Märchen, geriet bei einem erheblichen Teil der „gebildeten“ Chinesen der Glaube an die Unfehlbarkeit des uralten Systems ins Wanken und damit das geistige Gerüst, das neben der abgeschlossenen Lage den Fortbestand des chinesischen Reiches durch einige Jahrtausende erhielt.

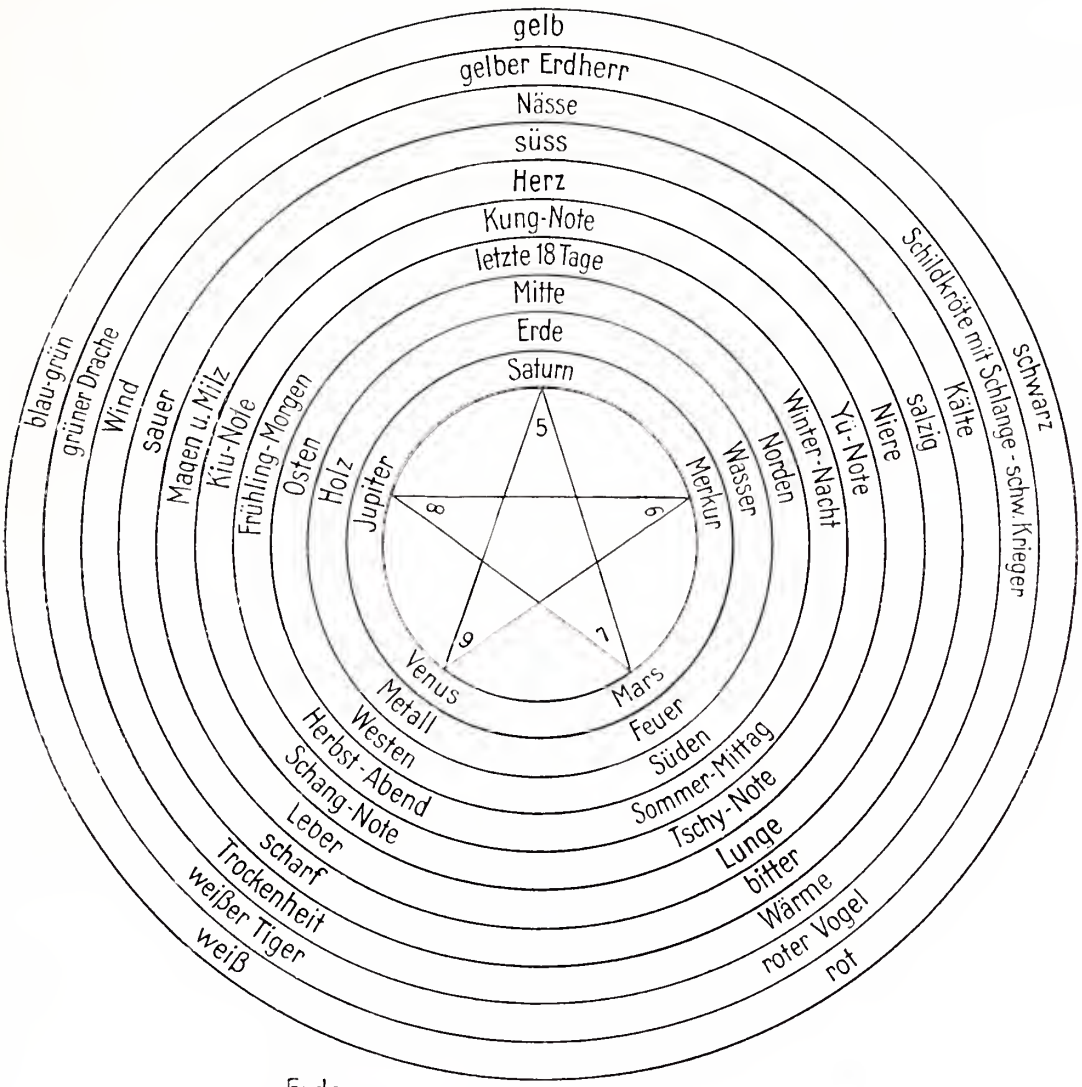
Was nun das Weltbild der Chinesen anbelangt, so wurde schon erwähnt, daß die Kosmogonie, also die Entstehung der Welt, sie ziemlich wenig beschwerte. Eine Theorie darüber werden wir bei Lao-tse berühren müssen. Auch von einer durchgebildeten Kosmographie, wie wir sie in Indien kennenlernten, ist in den alten Schriften nicht allzuviel zu finden, und was nachher etwa breiter ausgemalt wurde, besonders seit dem Bekanntwerden mit dem Buddhismus, erweckt stets den Verdacht fremder Entlehnung. Immerhin genügt das dort Gebotene, sich ein klares Bild zu machen.

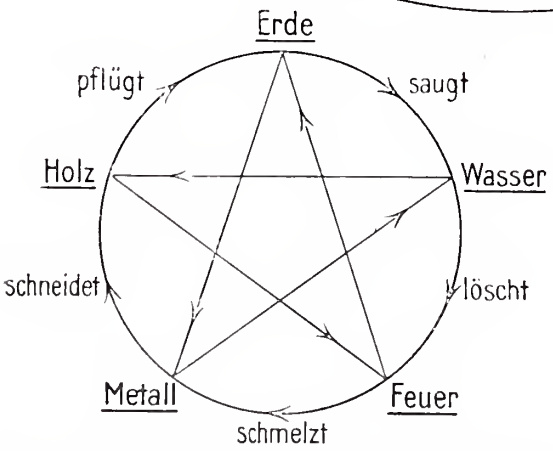
Die Welt besteht aus der Erde unten und darüber dem Himmel, der sich in gleichmäßigem Lauf um die Weltachse dreht. Wo diese ihn trifft, also am Nordpol, ist der Sitz der Weltregierung. Auch die Entstehung dieses Gedankens ist nicht schwer zu begreifen. Für den primitiven Menschen ist der Punkt, auf dem er steht, die Mitte des Weltalls. Nun teilt er den Raum ein in vorn, hinten, rechts, links, oben, unten, als ersten Schritt zu kosmologischen Ableitungen. Jene vier sind seinem Streben erreichbar, oben und unten dagegen dauernd verschlossene, unzugängliche Gebiete. Bald muß sich dazu die Beobachtung gesellen, daß dies sichtbare Oben sich um einen bestimmten Punkt dreht, den jeweiligen Polarstern. Dort ist demnach die Mitte der Oberwelt, die er nun ebenso wieder in vier Hauptrichtungen teilt, weil er sie nicht anders sich denken kann als die Umwelt.

Dort also, beim Stern T'ien-ki (First des Himmels), ist die ewige Residenz, der Purpurpalast des Weltlenkers (Schang-ti oder T'ai-i) und seines göttlichen Hofstaates. Ob dieser Schang-ti wirklich die höchste, absolute Gottheit ist oder wieder nur eine besondere Erscheinungsform von ihr, über der es eine noch höhere Instanz gibt, läßt der Chinese unentschieden; es berührt ihn auch nicht weiter, da er das Geheimnis mit seinen menschlichen Sinnen ja doch nie ergründen kann. Vor den Augen und unter der Aufsicht dieses Schang-ti wickelt sich das ganze große Schauspiel des Weltgeschehens ab wie ein ungeheuer verzweigter, aber doch mit allen seinen Einzelheiten ineinander greifender und darum einheitlicher Mechanismus, den vor allem zwei Eigenschaften kennzeichnen: unaufhörlicher Wandel und durchgreifendste Gegenseitigkeit sowohl der Glieder als ihres jeweiligen Einflusses.

Wie die Sterne allabendlich auf- und am Morgen wieder untergehen, wie auf den Tag stets die Nacht, auf Neumond Vollmond, auf Regen Sonnenschein folgt, so ist das Weltgeschehen ein ständiges Auf und Nieder, ein — für menschliches Begreifen ewiger — Wechsel von Entstehen und Vergehen, von Blütezeit und Frost in jeglicher Auslegung. Dieser felsenfeste Glaube allein schon verhinderte bei den Chinesen (bis auf wenige Ausnahmen, die vielleicht auch noch einmal eine neue Deutung erfahren werden) das Aufkommen von Pessimismus und Fatalismus, wie ja die breite Masse dort auch heute noch durchdrungen ist von der Überzeugung, daß wieder ein „Himmelsohn“ kommen muß — „sein Glanz ist jetzt nur durch eine Wolke verdunkelt“ — und mit ihm eine neue Blütezeit des Reiches.

Diese unaufhörliche Wandlung wird bewirkt durch die beiden Fundamentalgewalten des Weltalls: Yang und Yin. Diese Worte sind im Deutschen schwer wiederzugeben, weil uns der





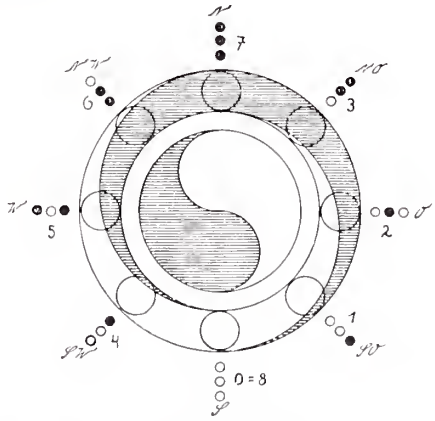


Abb. 175 (oben). Die kosmischen Beziehungen der Planeten, Elemente, Weltgegenden und so weiter.

Abb. 176. Die Aufeinanderfolge der Elemente nach den Theorien der gegenseitigen Erzeugung (Stern) und Zerstörung (Kreis).

Abb. 177. Die kosmischen Potenzen Yang und Yin, die Mondphasen und die acht Kua in der Anordnung des Fu-hi.

entsprechende Begriff fehlt. Man pflegt Yang zu übersetzen mit: das männliche, aktive, zeugende Prinzip, und Yin: das weibliche, passive, hervorbringende. Aber für den Chinesen ist mehr darin beschlossen. Yang ist auch „hart, fordernd, wirkend, Süden", Yin „weich, nachgiebig, ruhend, Norden", dann wieder Yang = Selbstgenügen, Yin = Begierde. Yang „schließt auf, bringt hervor", Yin „hüllt ein, verzögert, hemmt", so daß auch oft die Gleichungen Yang = gut, Yin = böse gelten können, freilich nicht als ihnen innewohnende Tendenz, sondern nur hinsichtlich ihrer Folgen in bezug auf den Gang des Weltgeschehens. Denn da beide nur die anthropomorph gedachten, sich gegenseitig bedingenden Korrelate im göttlichen Weltwerk sind, das an sich „ohne Absicht, ohne Wollen ist", so sind sie selbst an sich vollkommen indifferent. Aber daß sie eben da sind und fortwährend aufeinander einwirken, das ruft das Weltgeschehen hervor. So ist, um nur ein Beispiel herauszugreifen, das Yang im Winter vom Yin eingehüllt, das um diese Zeit seine höchste Kraft entfaltet. Im Frühjahr kommt das Yang wieder langsam auf, wird im Osten frisch und grün und erreicht im Sommer (Süden) seine höchste Entfaltung über das Yin, um von da an langsam in diesem wieder aufzugehen. Und genau so im Leben des Mannes: aus dem Yin hervorgegangen, bringt er das Yang in sich immer mehr zur Geltung, bis es nach Erreichen der vollen Daseinskraft allmählich seine Macht an das Yin abgibt, in dem der Greis endlich sein Leben beschließt.

Dieser Wechsel des Vorwaltens von Yang und Yin ist also die ganz natürliche Folge, ja Notwendigkeit der Welterıistenz überhaupt, und sie würde in keiner Weise die fühlende Kreatur beschweren, wenn diese sich vollkommen dem Weltlauf anzupassen verstünde. Aber da diese — blind zumal, aber letzten Endes doch wieder unter dem Einfluß des Yin — gewöhnlich an sich zuerst denkt und, das Ganze vergessend, ihre Sonderinteressen zu verwirklichen strebt, bringt sie in den ruhigen Ablauf des Weltgetriebes Störungen, die bei großer Häufung katastrophal werden können. Denn nach chinesischer Weltanschauung kann, wie bereits gesagt, nichts für sich allein geschehen. Jede noch so unbedeutende Handlung ruft notwendig an irgend einer, oft ungeahnten Stelle eine Gegenwirkung hervor, und nur wenn die ursprüngliche Handlung im Sinn des Tao, des „ewigen Laufes", verlief, läßt sich von der Gegenwirkung das gleiche erhoffen. Absicht auf das Einzelne unter Vernachlässigung des Ganzen kann aber nie dem Tao „entsprechen". Denn da der Mensch das Bedürfnis nach Harmonie hat, setzt er sie im Weltall voraus.

Mit dem Wort „entsprechen" ist bereits eine weitere fundamentale Eigenschaft des chinesischen Weltbildes berührt. Jedes seiner Glieder „entspricht" ganz oder teilweise irgend einem andern und stets zugleich in größerer oder geringerer Vollkommenheit dem Ganzen. Im Universum herrscht grundsätzlich größte Übereinstimmung, vollendete Harmonie, als Vorbedingung des reibungslosen Weltlaufes. Ja, ohne solche „Beziehungen" wäre das ganze Getriebe nicht denkbar, und nur wenn sie an richtiger Stelle sich berühren, „korrekt sind", wie der Chinese sagt, nimmt alles seinen richtigen Gang. Da Plato in ähnlichem Sinne von εἴδωλα spricht, hat sich auch in den Übersetzungen chinesischer Texte das Wort „Abbild" (pattern bei Legge und anderen) eingebürgert. Es ist indes selbst für unsere heutige Sprache noch zu bildhaft, und wir folgen besser dem Brauch unserer Vorfahren, die dafür den Ausdruck „Entsprechungen" gebrauchten.

Eine solche „Entsprechung" des Weltalls ist der Mensch selbst, der Mikrokosmus gegenüber dem Makrokosmus. Alle Kräfte des Universums wirken auch in ihm: allen seinen Teilen, seinen Organen entspricht eine „große Erscheinung" des Weltalls. Darum ist sein ganzer Körper mit ihnen in Beziehung gesetzt, mit den Weltgegenden, Winden, Elementen, Planeten und so weiter; die Abbildung 175 gibt eine Übersicht, ohne indes vollständig sein zu können. Ja, ohne

Rücksicht auf die Wirklichkeit werden dem menschlichen Körper mehr Teile zugesprochen, als er hat, oder solche, die er gar nicht hat, nur um im Sinne der „Entsprechung“ eine Übereinstimmung mit „kosmischen Zahlen“ herauszubekommen (Einzelheiten später bei „Medizin“), und auch zwei Seelen muß er haben, entsprechend dem Yang und Yin. Nur daraus erklärt es sich auch, warum selbst bei für uns so unwichtigen Dingen, wie Haarschneiden und ähnlichem, erst der „Stand des Weltalls“ befragt werden muß. Auch was sonst noch Geschaffenes in der Welt vorhanden ist, bis herab zum toten Stein, ist irgendwie in Beziehung zum Universum gesetzt, ist wenigstens in einem Belang eine „Entsprechung“. Der Staat als Entsprechung, als „Abbild“ des Universums wird uns in einem besonderen Abschnitt beschäftigen.

Diese Beziehungen und Übereinstimmungen herzustellen, war nicht leicht, und sie wären unmöglich gewesen, hätte man sich auf „Abbilder“ im engeren Sinn beschränkt. Wo sie sich finden, werden sie mit größter Freude aufgehoben; wir werden solchen Beispielen noch begegnen. Im übrigen aber greift man zur Analogie und setzt: „Gestalt oder Verhältnis = Farbe = Wirkung“. Dabei kann das Verhältnis ein solches der Teile unter sich oder zum Weltganzen sein, wie „tiefer“ oder „hoher“ Stand der Planeten, der Wolken. Für den zweiten Teil der Gleichung aber bietet den sprechendsten Beleg der Umstand, daß man jeder Dynastie eine bestimmte Farbe zusprach. Dadurch war die innigste Beziehung mit den der Farbe entsprechenden Weltgegenden, Winden, Elementen, Planeten, Jahreszeiten, kurz all den Kräften des Universums hergestellt, die man sich in der betreffenden Dynastie vornehmlich wirkend dachte. Daraus zog man dann auch die entsprechenden Folgerungen. So entschied sich Schi Huang-ti, der große Einiger des Reiches, der „Napoleon des Ostens“, für ein scharfes, unnachsichtiges Regiment, aus Gründen, die derselben Spekulation entsprangen. Er hatte die roten Tschou besiegt: weil nun Wasser (schwarz) das Feuer (rot) löscht, wählte er die schwarze Farbe als Dynastiefarbe, und „das Wasser (Norden) ist hart und heftig“. Wie ungeheuer ernst man solche Fragen nahm, zeigten gleich seine Nachfolger, die Han. Volle hundert Jahre ließen sie verstreichen, ehe sie sich wieder für Rot entschieden. Damals kam nämlich gerade für die alte Theorie, daß die Elemente „zerstörend“ aufeinanderfolgen (Abb. 176), die neue auf, daß sie sich gegenseitig „erzeugen“ (Evolution), also eine mehr friedliche. Aber auch mit ihr war die Sache nur einzurenken, indem man sie rückwirkend auf die früheren Dynastien anwendete und

Abb. 178. Oben: Windgott, Donnergott auf Paukenwagen, Regengöttin mit Urne, Blitzgötter über Blitzbogen, darunter ein vom Blitz getroffener Mensch. — Unten: Ein Kampf gegen allerlei mythologische Fabelwesen. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

diesen nachträglich andere Farben zuschrieb, und indem man Schi Huang-ti, weil fremden, „barbarischen“ Ursprungs, einfach als Usurpator erklärte, der sündhaft die „Ordnung des Himmels“ durchbrochen hatte. Ein wahrer Hohn auf die Reichseinigung durch ihn, in deren Genuß sich die glücklicheren Han setzten.

Die wichtigste Aufgabe des Menschen, haben wir gelesen, besteht darin, sich der göttlichen Weltordnung einzufügen, und das kann er nur, indem er diese zu ergründen sucht. Wie kann er dies? Oder anders gesagt: Wie offenbart sich ihm der göttliche Wille?

Die Antwort wird folgerichtig lauten: durch die Veränderungen im Weltall. Aber sie reicht nicht aus. Auch das Unveränderliche im Weltall, das Feste, zeigt die göttliche Ordnung an durch seinen Bau, seine gegenseitigen Verhältnisse und die Beziehungen — wirkliche oder vermeintliche — seiner Teile untereinander. Ja, die meisten Veränderungen können überhaupt erst ihre „richtige“ Deutung finden, wenn man den Sinn des unveränderlichen Weltgefüges richtig erfaßt, durchschaut und begriffen hat. Dies ist ein ganz wesentlicher Punkt, denn er allein ermöglicht die Herstellung der „vollen Übereinstimmung“, der höchsten Harmonie. Zugleich erhebt er das System turmhoch über alle Zauberei und Deutekunst einer niedrigeren Kulturstufe, stempelt es zu einer Wissenschaft, und zwar zu einer wunderbar bis in ihre fernsten Ausläufer durchgebildeten Wissenschaft, die nur den einen, freilich grundstürzenden Fehler hat, deduktiv zu sein.

Was also „korrekt“, das heißt im Sinne des göttlichen Weltwillens sein soll, muß dem Bau des Universums entsprechen. Alles muß an seiner richtigen Stelle sein, das „Obere oben, das Untere unten, das Nahe nah, das Entfernte fern“. Dieser Grundsatz spielt besonders im staatlichen Leben eine sehr wichtige Rolle, und zwar nicht etwa, wie man vermuten könnte, bloß in der Anwendung, das Volk im Gehorsam zu halten, vielmehr auch, ihm seine Rechte zu sichern. Denn der Herrscher, der seine Pflicht vernachlässigt und ein schlechtes Vorbild gibt, hat damit schon die ihm zugewiesene oberste Stelle verlassen; behält er sie trotzdem, so stört das die vom Himmel gewollte Ordnung, und das Volk hat ein göttliches Recht, ihn herabzureißen. Dies Recht finden wir bei Konfuzius und Meng-tse ausdrücklich festgestellt, und wenn auch unter dem autokratisch veranlagten Kaiser Wu-ti von den Han (140 bis 87 vor Christus) gefügige Politiker jene unbequemen Äußerungen der beiden „obersten Heiligen“ geschickt umprägen wollten, es lebte ungeschwächt weiter im Volke bis auf die neueste Zeit.

Nicht minder bedeutungsvoll ist die Richtung, also das Verhältnis zu den vier Weltgegenden, in denen man sich ja die großen Kräfte des Universums in verschiedenem Maße besonders wirksam dachte. Der Kaiser, als der irdische Vertreter des Schang-ti, steht wie dieser im Norden und schaut nach Süden: seine Beamten und Untertanen treten von Süden auf ihn zu, mit nach Norden gekehrtem Antlitz. Da nun in der erwähnten Stellung die linke Seite des Kaisers dem Osten, der Gegend des Aufbrechens, Blühens, der Verheißung, zugekehrt war, so wurde die linke Seite in China zur Ehrenseite und ist es geblieben bis heute, allerdings wahrscheinlich mit gelegentlichen Unterbrechungen, die aber wieder in gewissen kosmischen Spekulationen ihre Quelle hatten. Als daher auf die alte Eroberungsperiode eine, sagen wir, mehr pazifistische Veranlagung der Gemüter trat, begann man die Schwerter, als Werkzeuge des Bösen, auf der rechten Seite zu tragen. Der Gastgeber steht, als der Spendende, im Osten, der Gast, als Empfangender (oder Hilfesuchender in ältester Zeit), im Westen, und Konfuzius sagt kurz vor seinem Tode: „Unter den Hia stellte man den Sarg auf die Osttreppe, unter den Yin zwischen die zwei Säulen der Vorhalle, unter den Tschou auf die Westtreppe.“ Unter den Hia wurde also der tote Besitzer noch als Herr im Hause, als dort weilend angesehen, unter den Tschou als Gast, dessen Seele bei der Totenfeier nur noch zu Besuch

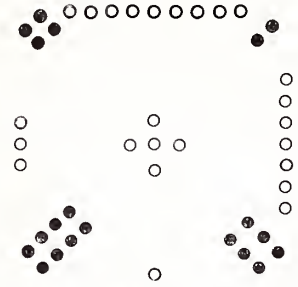


Abb. 179. Große oder Lotafel.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Abb. 180. Magiſches Saturnquadrat.

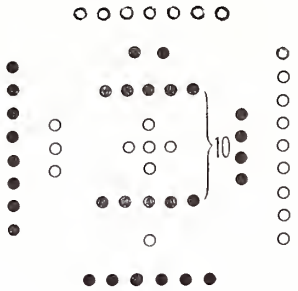
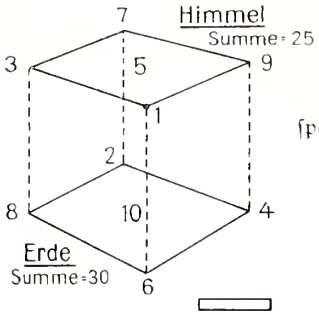


Abb. 181. Lotafel.

Abb. 182. Lotafel per



ſpektiviſch angeordnet.

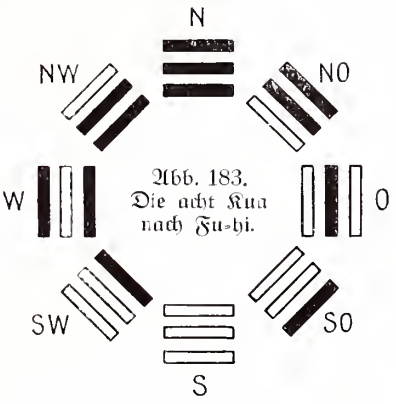


Abb. 183.
Die acht Kua
nach Fu-hi.

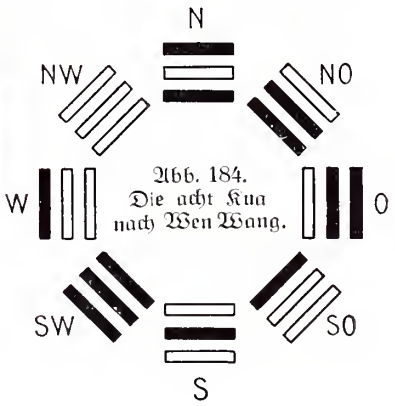


Abb. 184.
Die acht Kua
nach Wen Wang.

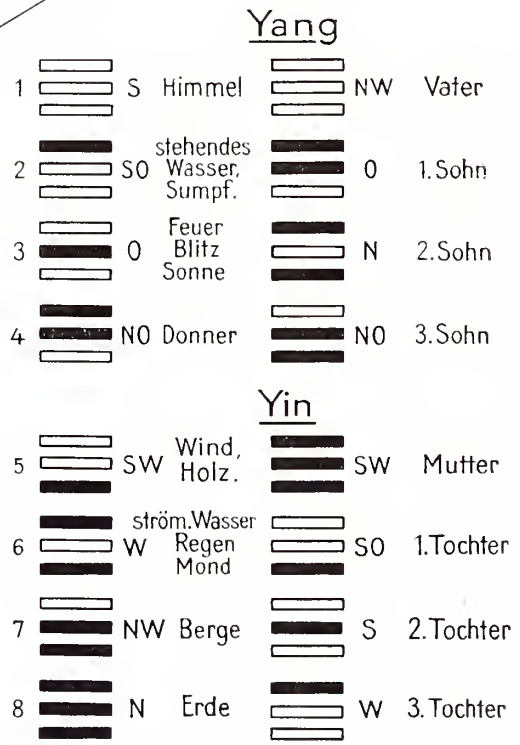


Abb. 185. Anordnung der Trigramme nach Fu-hi (links) und Wen Wang (rechts).

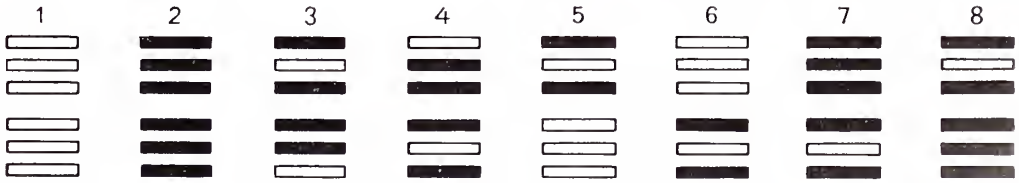


Abb. 186. Die erſten acht Hexagramme des Yi-king.

kommt, während man unter den Yin die Frage unentschieden ließ, wenn nicht etwa die Südseite auf die im Süden gedachte Unterwelt hindeuten sollte (Lieh-tse, V, 2). Man darf nicht gegen Norden, den Sitz des Schang-ti, spucken, pissen oder schreien und dergleichen mehr. Überhaupt war das ganze bürgerliche Leben von der Sorge um die „korrekte" Richtung beherrscht, die sich vor allem bei der Anlage von Städten, Häusern, Straßen, Kanälen und Gräbern bemerkbar machte.

Man kann sich nun leicht ausmalen, was es für die alten Chinesen bedeutete, als man einen Stein entdeckte, der von selber immer wieder in die Nord-Süd-Richtung zurückkehrt. Hier hatte man nicht nur ein Werkzeug, das im Nu angab, was man vorher durch mühselige Beobachtungen ermitteln mußte, sondern obendrein eine „vollkommene Entsprechung" der Weltachse. Der Kompaß ist denn auch das wichtigste Werkzeug der Geomanten geblieben, über die wir im Abschnitt „Volksreligion" noch ausführlicher hören werden.

Mit besonderer Ehrfurcht betrachtete man nun Naturgebilde, in deren Aufbau man ein Abbild des kosmischen Weltbaues zu erkennen glaubte. Eine solche nahezu „vollkommene Übereinstimmung" fand man vor allem in der Schildkröte. In ihrem Bau spiegelte sich das Universum: oben die Wölbung des Himmels, unten die flache Erdscheibe. Aber die Übereinstimmung ging für die alten Chinesen offenbar noch erheblich weiter, obwohl die heiligen Schriften darüber fast nichts Greifbares enthalten, so daß man auf Vermutungen im Sinne ihres Weltbildes und ihrer sonstigen Analogieschlüsse angewiesen ist. Abbildung 174 zeigt den Rückenpanzer einer Schildkröte. Die 24 Randplatten wurden wohl mit den Monaten (2×12) oder besser noch mit den (nach der ältesten Anschauung) 24 Mondstationen in Verbindung gesetzt, während die kleine 25. oben am Nacken dem Schaltmonat entsprach. Die 5 Mittelschilder konnte man auf die fünf Planeten deuten, die 8 Seitenplatten auf die acht Richtungen der Windrose oder die acht Kua (Abb. 183). Auf alle Fälle waren beides „heilige" Zahlen, vielleicht auch ihre Summe 13, die Venuszahl, die allerdings für das älteste China nicht direkt bezeugt ist. Diese Entsprechungen und der Umstand, daß die Schildkröte sehr alt werden kann — ein Zeichen besonders starker Yangwirkung und damit verbundener Weisheit — gaben jedenfalls dem grübelnden Geist, der nach Offenbarung forschte, die vielseitigste Anregung: daher diente denn auch die Schildkrötenschale in der alten Zeit den Chinesen zu einem der wichtigsten Orakel.

Heilige Zahlen! Noch heute, im Zeitalter höchstentwickelter zahlentheoretischer Forschung, kann man es ja erleben, daß in ihrem eigenen Gebiet sehr kluge, urteilskräftige Menschen sich von mystischem Schauer durchzuckt fühlen, wenn sich ihnen plötzlich, besonders in späteren Jahren, die Geheimnisse der Zahlenreihen, ihre merkwürdigen Gesetze, Rhythmen und Durchschneidungen enthüllen. Sollte man mehr verlangen von einem Volke, das eben erst den Übergang vom Viehzüchter zum Ackerbauer und damit den Sinn für sichere Verhältnisse gefunden hatte wie die Zeitgenossen eines Wen Wang und Wu Wang (1100 vor Christus)? Dazu kommt die bekannte Geduld des Chinesen, einmal aufgedeckte Wege mit unermüdlicher Ausdauer zu verfolgen. Sie hat ihn später, ohne den Besitz eines regelrechten Lehrgebäudes in unserem Sinne, zu erstaunlichen Leistungen in der Mathematik geführt (siehe den betreffenden Abschnitt). In der Frühzeit genügten ihm rechnerische Spielereien, die wir vielfach kindlich nennen würden, um allerlei geheime Zusammenhänge zu wittern und die Hoffnung zu entfachen, auf diesem Wege hinter die Gesetze des Weltalls zu kommen, wie er dann umgekehrt seine Leistungen, Spekulationen, Einrichtungen und so weiter gern mit einer heiligen Zahl in Verbindung brachte, um sie in den Augen der Mitwelt als „vollkommen" erscheinen zu lassen. Der Raum verbietet leider, auf allzuviel Einzelheiten einzugehen; nur die wichtigsten Zahlen

mit ihren „Beziehungen“ seien kurz gestreift. 1 ist das All, das Vollkommene, das Absolute; darum kann es auch nur einen „Himmelsohn“ geben und muß es ihn geben, als Ausgangspunkt für alle übrigen menschlichen Einrichtungen. 2: Himmel und Erde, Yang und Yin, Sonne und Mond, Tag und Nacht, Mann und Weib, oben und unten, kurz alle Gegensätze. Zur 3: Himmel, Erde und Mensch als die drei großen Gebilde aus Schöpferhand; drei Himmelslichter, erhabene Herrscher der Vorzeit, Füße des Sonnenraben; drei (oder neun) große Wassertiefen; den Dreifuß als das Symbol der Weltherrschaft nicht zu vergessen. 4: Weltgegenden, Meere, Jahreszeiten, wunderbare Berge (oder Inseln) im Osten, Barbarenstämme, vollkommene Philosophen, Übel und so weiter. Die Symbolik der 5 ist wegen ihres Zusammenhanges mit den Planeten kaum zu erschöpfen. Die wichtigsten Beziehungen sind auf Abbildung 175 gegeben; einige weitere, oft genannte sind: fünf Getreidearten, heilige Berge, Adelsgrade, menschliche Beziehungen (Fürst — Untertan, Vater — Sohn, Mann — Weib, älterer und jüngerer Bruder, Freund und Freund), Tugenden, Waffen, Strafen. Es gibt 6 Weltrichtungen (Ost, Süd, West, Nord, oben, unten), Körperteile, (Kopf, Arme und Beine, Rumpf), Träume, 7 Planeten (einschließlich Sonne und Mond), Sterne des „Großen Bären“, Öffnungen des Herzens, Schreine im kaiserlichen Ahnentempel, 8 Richtungen der Windrose (Ost, Südost und so weiter), Pferde des halbmythischen Königs Mu, Erfüllungen, freie Künste, Ausgänge am Altar des T'ai-i (Höchst-Einen), damit die Geister eindringen können, 9 Himmel, Teile beim Opfer, Körperöffnungen, alte Provinzen, Harmonien, Schwänze des Moudfuchses, 10 „Stämme“ des Sechzigerzyklus, 12 „Zweige“ desselben, Tierkreiszeichen, Monate, Stunden, Jahre des Jupiterumlaufs, Hirten (höchste Beamte) des mythischen Kaisers Schun.

Abb. 187. Nan-ki Schou-sing, der „Gott des langen Lebens vom südlichen Pol“, mit der kosmischen Tafel (Yang-Yin und Kua) im „Tempel der zwei Könige“ bei Kuan-hien, Se-tschuan.

Bei den höheren Zahlen werden die kosmischen Beziehungen immer undeutlicher, wohl weil nur die „Wissenschaftler“, das heißt die Astrologen darum wußten, die nicht überflüssig davon redeten. 16 hängt mit der zweimal geteilten Windrose und mit der Sonne zusammen, denn in älterer Zeit teilte man einmal deren täglichen Lauf in sechzehn Stationen. 24 gehört zum verdoppelten Tierkreis, aber auch zu den alten Mondstationen, die später auf 27 und 28

erhöht wurden. 30 ist die Zahl der Monatstage. Zu 32, der dreimal unterteilten Windrose, ist zu bemerken, daß man zur Zeit des großen Geschichtschreibers Se-ma Ts'ien den Tag entsprechend in Zweiunddreißigstel teilte. Zu 36 ($36 \times 10 = 360$ = ein rundes Sonnenjahr) gibt vielleicht unter anderem der aus sechsunddreißig Fahrzeugen bestehende kaiserliche Wagenzug einen Beleg, ferner die sechsunddreißigtägige Trauerzeit, die Kaiser Hiao Wen von den Han einführte. 55 als Summe der Zahlen von 1 bis 10 spielt neben 25 (Summe der vollkommenen oder Yangzahlen 1, 3, 5, 7, 9) und 30 (Summe der unvollkommenen oder Yinzahlen 2, 4, 6, 8, 10) in dem hochverehrten „Buch der Wandlungen" (Yi-king) eine wichtige Rolle (darüber mehr beim Yi-king). Für 64, die Zahl seiner Hexagramme, ist eine kosmische Beziehung nicht ohne weiteres herzustellen. 70 und 72 (Konfuzius hatte zweiundsiebzig Schüler, Kao-tsu, der Gründer der Han, zweiundsiebzig schwarze Punkte auf dem Dickbein als glückliches Vorzeichen und so weiter) sind dagegen klar: die 70 oder 72 alten fünftägigen Wochen des runden Mond- oder Sonnenjahres. 76 war im Hankalender als Periode wichtig, welche die „Tage, Monate und Jahre in Einklang bringt", ebenso 81 (als Tageseinteilung nach den einundachtzig Zehntelzoll der Pfeife des Grundtones Huang-tschung). Doch damit genug, um nicht endlos zu werden!

Vorstehende Andeutungen lassen schon erkennen, welche vielseitigen Deutungsmöglichkeiten sich hier den Zahlenmystikern öffneten. Es ist auch oft kaum möglich, den Standpunkt bei ihrer Betrachtungsweise richtig einzuschätzen. Nur ein Beispiel: Wir haben soeben die 7 als Yangzahl, die 8 als Yinzahl kennengelernt. Trotzdem lesen wir: „Das Leben des Mannes wird von der Zahl 8 beherrscht. Mit acht Monaten bekommt er die Milchzähne, mit acht Jahren verliert er sie. Mit $2 \times 8 = 16$ Jahren wird er mannbar, mit $8 \times 8 = 64$ Jahren zeugungsunfähig. Das Leben des Weibes wird von der Zahl 7 beherrscht. Mit sieben Monaten bekommt sie die Milchzähne, die sie mit sieben Jahren verliert. Mit $2 \times 7 = 14$ Jahren öffnet sich die Straße des Yin (Eintritt der Menstruation): mit $7 \times 7 = 49$ Jahren schließt sich die Straße des Yin (Klimakterium)." Offenbar kann das nur so gedacht sein, daß im Mann, dem Yangwesen, das Yin durch seine symbolische Zahl 8 die Veränderungen bewirkt, im Weib, dem Yinwesen, umgekehrt die Yangzahl 7.

Mit dieser Zahlenmystik hängt es auch zusammen, daß jede Dynastie mit einer anderen Zahl die Herrschaft der Welt zu gewinnen und damit das goldene Zeitalter von einstmals wiederherzustellen hoffte. Fu-hi in der grauesten Vorzeit scheint sich an die 8 gehalten zu haben. Unter den späteren noch mythischen Kaisern wechselt 9 mit 12 (Provinzen und so weiter), die dann neben der 5 auch unter den Tschou noch in Geltung blieben. Schi Huang-ti aber, der diese vernichtete, regelte das ganze Reich nach der Zahl 6 (sechsunddreißig Provinzen und so weiter), während die folgenden Han mit noch zäherer Konsequenz in Anlehnung an die goldene Vorzeit wieder die 9 zu Ehren brachten beziehungsweise 81 ($= 9 \times 9$). Ja, in der Folge muß, zum mindesten theoretisch, sogar der Versuch gemacht worden sein, das Zehnersystem durch das Neunersystem zu ersetzen; wenigstens finden wir die Längen der Tuben (tönenden Pfeifen) bei Se-ma Tscheng, einem Nachkommen des berühmten Geschichtschreibers, mit 9, 6, 8, $5\frac{1}{2}$ angegeben statt im Dezimalsystem mit 81, 54, 72, 48 und so weiter in Zehntelzoll.

Damit haben wir ein weiteres Gebiet berührt, das in der Weltanschauung der Chinesen eine höchst wichtige Rolle spielt: die Musik. Man mochte wohl schon in sehr alter Zeit die Beobachtung gemacht haben, daß tönende Gegenstände (Pfeifen, Glocken, Steine) in bestimmtem Größenverhältnis zueinander stehen müssen, wenn sie eine dem Ohr angenehme Tonfolge, eine Tonleiter ergeben sollen. Also ein höchst fruchtbares Gebiet für die Zahlenmystik und umso geheimnisvoller, als es sich bei den Zwischentönen der Oktave um verwickelte Verhältnisse mit

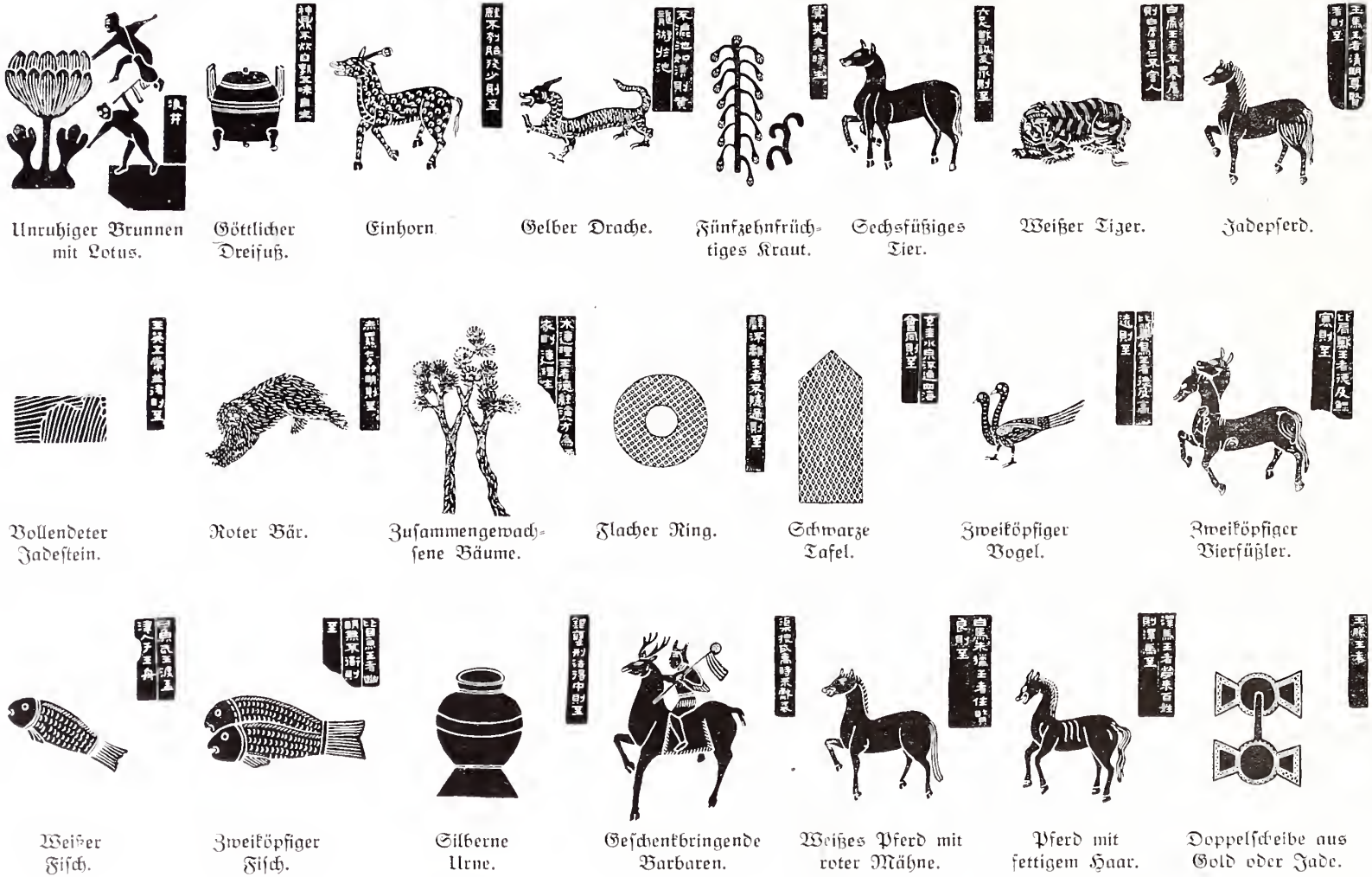


Abb. 188. Die glückverheißenden Vorzeichen. Holzschnitte nach Flachreliefen einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

hohen Zahlen handelt, deren Zusammenhänge der großen Masse wohl für immer verborgen bleiben mußten. Nur die „Wissenden“, mit den heiligen Büchern Vertrauten konnten da eindringen und darüber reden. So lesen wir schon beim erwähnten Historiker Se-ma Ts'ien, der im Hauptberuf „Großastrologe“ war: „Schun (der mythische Kaiser) beobachtete den Himmel, um das System der sieben Lenker (Planeten oder Sterne des Großen Bären) festzustellen. Von da an waren Himmel und Erde, die 28 Mondstationen, die Zeichen des Zehner- und Zwölferzyklus und die tönenden Pfeifen in Harmonie.“ Ferner: „Die Noten beginnen beim Ton Kung und enden beim Ton Kiu. Die Zahlen beginnen bei 1, enden bei 10 und erreichen ihre Vollkommenheit bei 3. Der Einfluß (des Göttlichen) beginnt beim Sommersolstiz, und nachdem er seinen Kreislauf beendet hat, entsteht er aufs neue. Das Göttliche entsteht in dem, was keine Form hat, und verwirklicht seine Vollkommenheit in den Wesen, die eine Form haben. Folglich, wenn die Zahlen eine Form annehmen, verwirklichen sie sich in der Musik. Daher sagt man: Das Göttliche entsendet seinen Einfluß; dieser Einfluß verwirklicht sich in Formen. Die Formen ordnen sich in Arten, und so kann man sie einreihen. . . . Der Weise führt die gegenwärtigen Wesen auf die Zeit zurück, da es noch keine Formen gab. So erfaßt er Dinge so zart wie die übernatürlichen Einflüsse, so fein wie die Töne der Musik.“

Mit Zahlenmystik ist aber Zahlensymbolik untrennbar verbunden. Da die alte Musik fünf Töne hatte (die Quint und Septime unserer Tonleiter fehlten), war die „Entsprechung“ zu den Planeten mit allem Drum und Dran (Abb. 175) gegeben, ebenso später, als man zwölf Töne (sieben ganze und fünf halbe) unterschied, der Zusammenhang mit den Monaten, also dem Tierkreis. So war die Musik in das makro-mikrokosmische Weltbild eingereiht und zu einem der machtvollsten Mittel geworden, in ihm die „volle Harmonie“ herzustellen. In der Tat wurde ihr schon in den ältesten Zeiten höchste Wichtigkeit beigelegt, und auch Konfuzius hat ihr eifrige Studien gewidmet (Abb. 173). Streng sah man darauf, daß bei den Opfer- und sonstigen offiziösen Handlungen bloß „korrekte“ Töne zur Anwendung kamen, also nur solche, die durch ihre besonderen Beziehungen zu den Planeten und dadurch zum Weltall geheiligt waren. Die Verwendung anderer wurde geradezu als Verwilderung, als Vorzeichen des drohenden Verfalls der Dynastie aufgefaßt. Weil der letzte Herrscher der Yin „Töne liebte, die seinen eigenen Ideen entsprachen, ging er zugrunde“, eine Bemerkung, die bei der Erwähnung schlechter Herrscher fast stereotyp wiederkehrt. Umgekehrt ließen die Könige eifrig „die Lieder des Volkes sammeln, um zu erfahren, wie die Provinzen regiert würden“, denn Unzufriedenheit mit ihren Folgen (Abweichung vom Althergebrachten, Unbotmäßigkeit, Aufruhr) zeigten sich im Aufkommen neuer Weisen an. Daß man der Musik auch zauberhafte Wirkungen zuschrieb, wie Hervorrufen von Gewittern, Niederlage eines Heeres oder Erscheinen des Glücksvogels Phönix, entsprach ebenfalls ganz der Bedeutung der Musik für den Weltlauf.

Auch in Farbe und Form gibt sich das Verhältnis des Einzelwesens oder Einzeldinges zum Universum zu erkennen. Daher die strengen Vorschriften über die Farben, Formen und symbolischen Abzeichen der Gewänder und Geräte, die bei offiziellen oder heiligen Handlungen zur Verwendung kamen. Konfuzius wird stets mit dunklem Gesicht abgebildet, als Zeichen seiner außerordentlichen Gedankentiefe (ähnlich wie der weise Wen Wang, der Schöpfer des Yi-king). Die Bedeutung der Farben für die Dynastien wurde schon erwähnt, ebenso ihre Verbindung mit dem Universum durch die Planeten (Abb. 175), aus welcher Tatsache sich unter anderem auch die Verwendung zahlreicher, uns seltsam dünkender Heilmittel der Medizin erklären läßt. Auch die hohe Verehrung, die der Nephrit (Jadestein) genoß, ist abgesehen davon, daß er an Festigkeit und Elastizität noch den Stahl übertrifft, sicherlich zum großen Teil auf seine Färbung zurückzuführen.

Außer im Unveränderlichen, Festen äußert sich dann der göttliche Wille ebenso nachdrücklich in den Veränderungen, mögen sie nun plötzlich auftreten oder einen feststehenden, geregelten Verlauf nehmen. Zu jenen gehören zuvörderst alle Witterungserscheinungen, ferner Meteore, Erdbeben, Überschwemmungen und dergleichen. In der Mehrzahl sind sie wohl als Warnungen aufzufassen, als Andeutungen, daß die Götter mit der Menschheit oder der Regierungsform nicht mehr zufrieden sind. Doch kann die Erklärung auch anders lauten, besonders bei Winden und Wolken. Bei diesen ist vor allem wieder Farbe und Form zu beachten. Solche, die „ein Tier auf sich haben", sind die wichtigsten, und „wenn man die Übereinstimmung der Wolken mit den fünf Farben in Rechnung zieht, kann man sich des ganzen Geheimnisses bemächtigen". Richtung, Schnelligkeit und hoher oder tiefer Stand und Stellung zueinander sind ebenfalls von Belang. Daß nächtliche Lichterscheinungen, Regenbogen und vor allem die Finsternisse der beiden großen Gestirne solche göttliche Anzeichen sind, bedarf eigentlich nicht mehr der Erwähnung. Aber bis auf die geringsten Kleinigkeiten erstreckte sich die sorgsame Beobachtung von ungewöhnlichen Veränderungen. Ein Ei mit mehreren Dottern war so gut ein Omen wie zusammengewachsene Bäume (Abb. 300) oder Ähren, ungewöhnlich üppiges Wachstum, Mißgeburten, Funde seltsamer Knochen und Gegenstände. Pünktlich wurden solche Entdeckungen der Regierung gemeldet und im geheimen Staatsrat nicht selten sehr wichtige Entschließungen darauf gebaut. Auch die Fabeltiere, die sich die Phantasie ersann, aus dem Leeren oder in Anlehnung an seltsame Tierformen (Einhorn, Drache und dergleichen), gehören hierher, kurz jede irgendwie geartete Abweichung vom Gewohnten. So deutete man es zum Beispiel, wenn die Fische im Fluß in Scharen aufwärts schwammen (wohl auf der Flucht vor eindringendem Salzwasser bei Sturmfluten an der Küste), auf bevorstehende Unruhen im Volke und traf seine Vorkehrungen.

Abb. 189. Oben: Si-wang-mu zwischen dienenden Genien, außen beiderseits vogelköpfige Wesen. — Unten: Ein Fabelwesen, der neunschwänzige Fuchs, der dreifüßige Sonnenrabe, zwei Hasen, die das Unsterblichkeitskraut stampfen, und einer, der es bringt, dann ein Flöte spielender Fuchs (?) und noch zwei unbestimmbare Gestalten. Flachrelief des zweiten Jahrhunderts nach Christus.

Die wichtigsten Kundgebungen des göttlichen Weltwillens aber, die wohl alle andern an Bedeutung übertrafen, waren die Veränderungen am gestirnten Himmel, also die Bahnen von Sonne, Mond und den Planeten. Auch daß gewisse Fixsterne ihre Helligkeit oder ihre Farbe ändern, hat man offenbar sehr frühzeitig schon beobachtet. Das Studium dieser Sternbewegungen, in denen der Weltlauf am großartigsten sich offenbarte, wurde daher zu allen Zeiten in China mit unermüdlichem Eifer betrieben. Fast bei jedem der mythischen Vorzeitherrscher wird erwähnt, daß er den Himmel, das „perlengeschmückte, sich drehende Rund", beobachtete, wodurch es ihm gelang, ein vollkommen glückliches Regiment zu führen, und auch in historischer Zeit war das astronomische Bureau stets eines der wichtigsten Staatsämter. Wenn die Chinesen dennoch auf diesem Gebiete die Höhe des Abendlandes nicht erreicht haben, was bei ihren mathematischen Kenntnissen eigentlich verwundern muß, so liegt der Grund wohl darin, daß sie ihre Instrumente nicht zu verbessern wußten, denn es kam bei ihnen eigentlich nie zu einer regelrechten systematischen Ausbildung der Technik. Sie sahen auch diesen Mangel ein und nahmen darum mit wahrem Heißhunger auf, was ihnen das Ausland bot. So hatten die Jesuiten das große Ansehen, das sie im siebzehnten Jahrhundert bei Hofe genossen, in erster Linie ihren astronomischen Kenntnissen zu verdanken, wie das Edikt des Kaisers K'ang-hi vom Jahre 1671 ausdrücklich

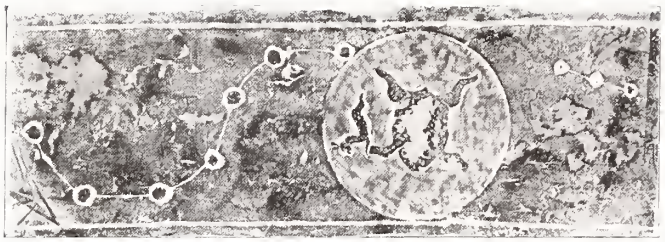


Abb. 190. Das Sternbild des Großen Bären und die Mondscheibe mit Hase und Kröte. Steingravierung einer Grabkammer des zweiten Jahrhunderts nach Christus.

erklärt: „Was die Sekte des Westens betrifft, die den Himmelsherrn (Jesus Christus) verehrt, so nimmt die Regierung ihre Dienste nur in Anspruch, weil ihre Vertreter des Kalenderwesens kundig sind. Es ist nötig, daß ihr das wisset!“ Die klugen Väter Jesu wußten diese Tatsache auch ganz genau einzuschätzen; stellten sie Kepler, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand, doch den Antrag, ihrem Orden zu dienen, selbst ohne Religionswechsel, und als ihnen dies nicht gelang, benutzten sie wenigstens seine Rudolphinischen Tafeln, sich im Tribunal zu Peking festzusetzen. Es wäre ihnen mit der Zeit wohl vielleicht sogar gelungen, die Verbindung der chinesischen Kultur mit der abendländischen herzustellen, die heute von beiden Seiten unter viel geringeren Aussichten wieder angestrebt wird. Denn damals war China kulturell Europa mindestens ebenbürtig, und vor allem hatten beide noch dieselbe Weltanschauung, die wichtigste Vorbedingung für rasches gegenseitiges Verständnis. (Der im Jahre 1719 verstorbene Astronom Flamstead stellte noch 1675 zur Grundsteinlegung der Sternwarte von Greenwich das Horoskop!!) Die zänkische Eifersucht anderer, minder weitblickender Orden hat die Verwirklichung ihrer Pläne verhindert. Doch zurück zu unserem Thema!

Es erhebt sich nun die Frage, welcher Mittel sich die Chinesen bedienten, den göttlichen Weltwillen zu erforschen oder, gröber gesagt, den jeweiligen Zustand der Welt, um sich ihm richtig anzupassen und dadurch glücklich zu werden. Die Antwort kann nur lauten: indem sie die sichtbaren Erscheinungen, also die Zustände und Veränderungen im Universum, zu deuten sich mühten. Doch muß hier gleich, sozusagen als Ehrenrettung, betont werden, daß diese Deutung der Erscheinungen, wenigstens in den regierenden und „wissenden“ Kreisen, grundsätzlich verschieden war von der Absicht, mit der sich etwa unsere alten Weiber vor einen Topf mit Kaffeesatz oder ein Traumbuch setzen. Die „Zukunft voraussagen“ zu wollen, so dumm oder vermessen waren die chinesischen „Weisen“ nicht. Sie wollten nur durch Erforschung der augenblicklich im Weltlauf vorwaltenden Kräfte erfahren, wie man sich bei diesem Zustand des Universums verhalten müsse, um einen glücklichen Ausgang des Handelns oder Nichthandelns erhoffen zu dürfen. Und ihre Deutungen waren stets, wie bei unseren heutigen Gelehrten, mit dem Vorbehalt gemacht, daß keine unbekannte Größe übersehen sei, welche die ganze Rechnung umstürzen könne. Daß sie dem großen Haufen gegenüber ihr relatives — und als solches empfundenes — Wissen aus Autoritätsgründen als absolut ausgaben, ändert nichts an der Tatsache. Denn der spätere wirkliche Verlauf der Ereignisse diente immer dazu, die vorausgegangene Berechnung nachzuprüfen und Fehlerquellen nachzuweisen, also ganz wissenschaftlicher Ernst, der nur leider an seiner großen falschen Voraussetzung, eben dem makro-mikrokosmischen Weltbild, scheitern mußte. Besonders in der Kalenderrechnung tritt dieser unermüdliche Eifer nach richtigen Formeln zutage.

Als wichtigste Deutkunst galt nun, wie nicht anders zu erwarten, jene, die an die größten Offenbarungen der unsichtbaren Gottheit, an die Gestirne anknüpfte: die Astrologie. Für uns ist das ein verfemtes Wort. Wir modernen Menschen haben, abgesehen von den Fachgelehrten, nur noch eine, das Gemüt berührende Beziehung zum Sternenhimmel: seine Schönheit; höchstens daß noch der Bauer seine Aussaat nach gewissen Sternaufgängen oder Mondphasen einrichtet. Was geht einen unter hunderttausend von uns der Lauf der Sterne mehr an?

Eigentlich müßten wir uns also baß verwundern, daß man auf ihr Studium seit Jahrtausenden so viel Zeit verschwendet hat. Für die Alten aber war der Sternenhimmel ein heiliges Buch der göttlichen Offenbarung, voller Rätsel allerdings, deren vollkommene Lösung aber vollkommenes Glück verhieß. Darum dieser ängstliche, nie befriedigte und doch nie ermüdende Eifer! Ganz richtig hat daher Edkins auch für China die Feststellung gemacht: „Man trieb Astronomie, weil man an Astrologie glaubte."

Die Deutung aus den Gestirnen knüpfte an verschiedenen Stellen an. Die eine war ihr Glanz: ob sie hell oder trüb, ruhig oder ungleichmäßig strahlten, die andere ihre Farbe. Die dabei übliche Zuteilung bestimmter Farben an die Planeten fußte auf den bereits geschilderten Analogieschlüssen der alten Naturphilosophie, deren Wege und letzte Ausgangspunkte sich wohl nie mehr genau nachweisen lassen. Sodann war ihre gegenseitige Stellung sehr wichtig. Man hatte frühzeitig beobachtet, daß die Planeten über einen beiderseits vom Äquator verlaufenden Gürtel nie hinauswandern, teilte diesen in Tierkreisbilder oder Mondhäuser, um Fixpunkte zu gewinnen, und schätzte nun die gegenseitige Einwirkung der Gestirne aufeinander ab, je nach ihrer Stellung zueinander, besonders wenn sie sich im selben „Hause" zusammenfanden. Die Kraft des „Hauses" vermehrt oder vermindert, je nachdem es ein gutes oder böses ist, die Wirkung der dort weilenden Planeten, und von diesen wieder siegt im allgemeinen der höher stehende über den niedriger stehenden. Ebenso wichtig ist es, ob der Planet „vorauseilt" oder „zurückbleibt", im „richtigen" oder in einem „falschen" Hause sich befindet. Der richtige Weg gilt mehr als die richtige Farbe, diese mehr als der richtige Platz und dieser wieder mehr als das Fehlen am Platz. Ferner können die Planeten, obwohl ihnen eine bestimmte Farbe zusteht, doch jede andere annehmen; aber nur Gelb (Saturnfarbe) ist günstig und bloß beim Merkur außerdem noch Schwarz. Sehr wichtig war auch die berühmte „große Konstellation" (yi-hing = Gangänderung), nämlich das Zusammentreffen aller Planeten in einem Hause, die als Beginn eines neuen Zeitalters galt; nach der Berechnung europäischer Astronomen kann sie freilich niemals wirklich zustande kommen.

Mindestens denselben Eifer wie den äußerlichen Erscheinungen des Planetenlaufes widmete man dem Studium seiner Gesetze. So war denn das Kalenderwesen eine der wichtigsten Sorgen jeder Regierung. „Wenn eine neue Dynastie aufkommt," schreibt Se-ma Ts'ien, „muß sie mit größter Sorgfalt darauf bedacht sein, den Beginn des Jahres festzusetzen, den ersten Tag, die Farbe der Kleider, um sich dadurch dem Himmel anzupassen und der Aufgabe, die sie von oben erhalten hat. Wenn der Kalender sich nicht nach dem Himmel richtet, dann geht alles zugrunde." Und Yao sagt zu Schun bei Übergabe der Herrschaft: „Die Zahlen des Himmelskalenders sind dir anvertraut." Der Grund dieser Anschauung und dieses Bemühens um einen guten Kalender erklärt sich ohne weiteres aus der ganzen Weltanschauung. Das Universum ist ein Mechanismus mit bestimmten Ablaufgesetzen. Diese zahlenmäßig zu erfassen, heißt das Geheimnis des Universums ergründen und die ewige Herrschaft in einem neuen goldenen Zeitalter gewinnen. Denn, schloß man umgekehrt, wenn eine Dynastie gestürzt wird, so ist das ein Zeichen, daß sie sich dem Uni-

Abb. 191. Die „Weberin", die Sonnenscheibe mit dem Vogel und der Rote Vogel (?). Steingravierung aus einer Grabkammer des zweiten Jahrhunderts nach Christus.

versum nicht einzupassen wußte, also ihr Kalender, der die Übereinstimmung mit ihm herstellen soll, nicht oder nicht mehr richtig war; die folgende hat den Auftrag, es im eigensten Interesse besser zu machen. Ja, der bei all seiner großen staatsmännischen Begabung stark metaphysisch angehauchte Kaiser Wu-ti von den Han war fest überzeugt, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden, wenn es ihm gelänge, einen vollkommenen Kalender herzustellen. Überhaupt war die Zeit der westlichen Han erfüllt von einer emsigen Geschäftigkeit um den Kalender und alles, was mit ihm nach chinesischer Anschauung zusammenhing (Musik, Farben, Opfer und so weiter). Denn „die Ordnung der himmlischen Erscheinungen ist ein Sinnbild der geordneten Verwaltung und ihr richtiges Eintreffen eine Kontrolle der Regierung". Darum galt es schon in der ältesten Zeit als ein Zeichen von Auflehnung und Empörung, wenn ein Lehensfürst sich anschickte, eigenmächtig eine Kalenderreform vorzunehmen, und bis ins zwanzigste Jahrhundert war es bei schwerer Strafe verboten, andere als von der kaiserlichen Regierung herausgegebene Kalender in Umlauf zu setzen.

Neben der Astrologie und der mit der Zeitmessung verbundenen Chronomantie, die hauptsächlich an das Zusammentreffen der Kalenderzeichen (der zehn „Stämme" und zwölf „Äste" des Sechzigerzyklus) anknüpfte, ist als weitere Deutkunst die Geomantik zu nennen. Wir wissen ja bereits, daß sich der göttliche Weltwille außer in den Veränderungen auch in den festen Formen des Universums äußert. An diese knüpft die Geomantik (Ti-li, Yin-yang-schuh oder Feng-schui) an. Ti-li heißt „Betrachtung des Erdbodens", Yin-yang-schuh „Wissenschaft von Yin und Yang", Feng-schui „Wind und Wasser". Damit ist ihr Beobachtungsstoff gekennzeichnet: die äußeren Formen des Erdbodens, also Berge, Täler, Flüsse und so weiter, ferner die atmosphärischen Erscheinungen und die Art, wie in ihnen sich das Wirken der beiden großen Weltkräfte Yang und Yin erkennen läßt. Der Name Feng-schui hat für die in China tätigen Europäer einen besonders üblen Klang, denn mit dieser Kunst, also unter dem Vorwand, daß die von Gott gewollte Gestaltung des Erdbodens nicht geändert werden dürfe, hat man den europäischen Kulturbestrebungen, vor allem dem Eisenbahnbau, stets die größten Schwierigkeiten zu bereiten gewußt.

Ein viertes Mittel, den göttlichen Weltwillen zu erforschen, ist die Deutung der Zufallserscheinungen, das Orakel, darunter als angesehenste schon in grauer Vorzeit das der Schildkröte und das der Schafgarbe. Wieso die Schildkröte zu dieser Ehrenstellung kam, wurde Seite 278 bereits angedeutet; es erübrigt eine kurze Beschreibung. Man bohrte in den Rückenpanzer fünf bis zehn Millimeter große Löcher, näherte diesen Stellen glühend gemachtes Metall und deutete nun aus den hierdurch entstehenden Rissen, die man durch Einstreichen von Tinte besser sichtbar machte, den Willen des Himmels. Interessant ist auch, daß nach Inschriften auf solchen in Ho-nan gefundenen Schildkrötenschalen die betreffenden Fragen nicht an Gottheiten, sondern an die „beigesellten" kaiserlichen Ahnen gerichtet wurden. Beim Schafgarbenorakel legte man fünfzig Stengelteile dieser Pflanze zurecht, nahm damit gewisse Teilungen und Subtraktionen vor, die man sich als „Entsprechungen" von Himmel, Erde, Mensch, Jahreszeiten und Schaltmonat dachte, und legte je nach den geraden oder ungeraden Resten geknickte oder ganze Stengelteile zu Trigrammen (Kua, Abb. 183) zusammen, die später zu Hexagrammen (Abb. 186) erweitert wurden. Ganze Stengel (helle Linien) entsprachen den starken oder Himmelszahlen (1, 3, 5, 7, 9), geknickte (dunkle Linien) den schwachen oder Erdzahlen (2, 4, 6, 8, 10). Daß zu diesem Orakel, auf dem sich das heilige „Buch der Wandlungen" (Yi-king) aufbaut, gerade Schafgarbe (chinesisch: schi) genommen wurde, begründen die chinesischen Erklärer damit, daß sie „in hundert Jahren hundert Stengel" treibe, also sehr alt werde (wie die Schildkröte), was darauf hindeute, daß die schöpferische Weltkraft in ihr besonders wirksam sei. Doch dürfte der

Grund wo anders liegen. Die Schafgarbe und ihre nächsten Verwandten sind alte Heilkräuter sowohl innerlich wie gegen Schwertwunden, in denen sie das Auftreten von Würmern verhüten sollen. Hat aber Legge mit seiner Feststellung recht, daß es sich um Ptarmica handelt, dann haben wir es nicht mit unserer gewöhnlichen Schafgarbe zu tun, sondern mit der Sumpfgarbe (Niesgarbe, Bertram). Doch genug davon! Auch auf die sonstigen Orakel mit Bambusbrettchen, Ruten, Sieben, Hühnerknochen können wir hier nicht weiter eingehen.

Es mag nun vielleicht Verwunderung erregt haben, daß bisher, abgesehen vom Schang-ti, noch nicht von Göttern berichtet wurde, während doch bei uns das Wort „Götze“ (fälschlich sagt man auch „Pagode“) fast in erster Linie eine chinesische Götterfigur bezeichnet. Nun ja, der chinesische Olymp ist so reich bevölkert wie irgend ein anderer auf der Welt, und wir werden uns mit den wichtigsten Gestalten noch näher zu beschäftigen haben. Aber auch diese Götter sind nicht etwas schrankenlos Freies, Unabhängiges, Allmächtiges, sondern so gut wie die sichtbare Welt in den Mechanismus des Universums eingereiht, sozusagen seine anthropomorph gedachten unsichtbaren Kräfte oder Potenzen. Das beweist schon die eine Tatsache, daß sie abgesetzt werden können, wenn sie ihre Pflicht nicht erfüllen. Wird eine Dynastie gestürzt, eine Stadt erobert, so verlieren deren Götter die bisher ihnen dargebrachten Opfer, oder sie werden vom Sieger in dessen Hauptstadt übergeführt. Trifft eine Stadt fortgesetzt Unglück, so setzt schließlich die Regierung ihren Gott ab, wenn nicht schon vorher das Volk von sich selber sein Bildnis umstürzt und mit Schimpf und Schande bedeckt. Diese Verpflichtung der Götter zur Gegenleistung für die ihnen gezollte Verehrung beweist deutlich, daß auch sie im großen Universum eine ganz bestimmte Aufgabe zu erfüllen haben, so gut wie der Mensch.

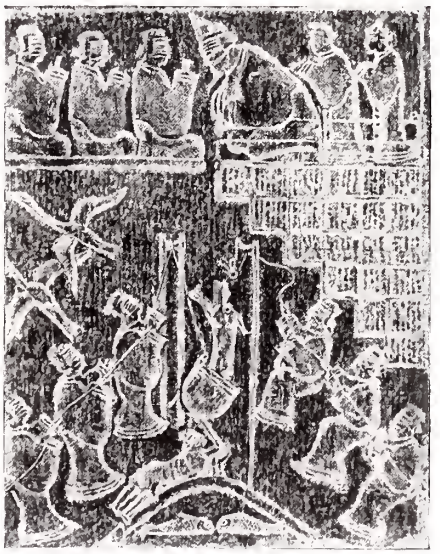


Abb. 192. Kaiser Schi-huang-ti läßt vergeblich nach dem kostbaren Dreifuß fischen. Flachrelief einer Grabanlage. Erstes Jahrhundert nach Christus.

Denn es liegt in dieser makro-mikrokosmischen Weltanschauung der Gedanke eingeschlossen, daß nichts, was in diesem Mechanismus je geschehen ist, spurlos wieder verschwindet; es wird nur aus der sinnlich wahrnehmbaren in die übersinnliche oder unsichtbare Welt gerückt. Ein Gedanke also, wie wir ihn ähnlich in Platons Spiegelbildern finden oder in neuester Belebung in Steiners Akaschachronik. Er erklärt auch die religiöse Duldsamkeit des Chinesen, die ihm so gern als religiöse Gleichgültigkeit ausgelegt wird. Für ihn sind fremde Gottheiten nur an entfernter Stelle oder in besonderer Form wirksam gedachte kosmische Potenzen, und er ist nicht selbstgefällig genug, zu behaupten, daß es nicht vielleicht mit ihnen auch ganz in Ordnung ist.

Dieser Anschauung entsprechend, finden wir im chinesischen Olymp Götter der verschiedensten Herkunft. Vorab natürlich jene seiner eigenen Spekulation, in denen er sich die großen wirksamen Kräfte des Universums verkörpert denkt, also die fünf Ti (Herrscher) der fünf Weltrichtungen, die von Himmel und Erde, Mond, Sonne, Sternen und so weiter. Sie zeichnen sich, ihrer geistigen Geburt entsprechend, zumeist dadurch aus, daß ihnen der bunte Flitterkram von Äußerlichkeiten abgeht, den wir mit dem Begriff „heidnische Gottheit“ zu verbinden pflegen: sie erscheinen abstrahiert-farblos. Dann sind die Götter der uralten Volksreligion aufgenommen, die man verehrte, bevor die makro-mikrokosmische Weltanschauung in allgemeine Aufnahme kam.

also die Götter der Jahreszeiten, darunter vornehmlich der Erntegott, ferner die Wettergötter (Blitz, Donner, Regen, Abb. 178), die unheilbringenden (Krankheiten, Dürre, die unbefriedigten Schatten Verstorbener), kurz alles, was wir auf der Stufe primitiver Religion verehrt oder gefürchtet vorfinden. Doch damit nicht genug, denn das Universum ist ja in ständiger Bewegung, hat eine fortlaufende Entwicklung. Dementsprechend vermehrt die Zeit fortdauernd den olympischen Areopag, den himmlischen Hofstaat des Schang-ti, und jede Dynastie fühlte sich berechtigt, ja verpflichtet, solche Erhebungen zur Unsterblichkeit vorzunehmen. Daß sie in erster Linie ihre eigenen verdienstvollen Ahnen dieser „Beigesellung" für würdig hielt, versteht sich von selbst, denn jeder Kaiser ist ja ein „Himmelsohn" oder genauer noch ein „Adoptivsohn" des Schang-ti, dessen Statthalterschaft er während seines Lebens in sichtbarer Form ausübt. Doch auch jeder verdienstvolle Mann kann dieser Ehre teilhaftig werden. Nur zwei Beispiele zu nennen: Konfuzius und Kuan Yü oder Kuan-ti, der streitbare Held des dritten Jahrhunderts nach Christus, den die Nachwelt zum allgemein verehrten Kriegs- und Handelsgott erhoben hat. Aber auch die taoistischen und buddhistischen Götter sind von der heiligen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen, und endlich ist es sogar möglich, daß ein Mißverständnis eine neue Gottheit gebiert: wenigstens führt Chavannes die liebliche, gütige Si-wang-mu (Abb. 189), die „Königinmutter des Westens", auf die irrtümliche Auslegung eines alten Volksnamens zurück.

Abb. 193. Fu-hi (rechts mit Winkelhaken) und Nü-kua (links mit Zirkel), von einer Gottheit gehalten, zwischen den Sinnbildern für Norden (Schildkröte mit Schlange) und Süden (Vogel). Steingravierung auf einem Pfeiler. Zweites Jahrhundert nach Christus.

Aus den bisherigen Darlegungen erhellt, daß sich die chinesische Weltanschauung in ihrem System, ihrer Auslegung und Anwendung mit jener deckt, die auch das Abendland bis in die Zeit eines Galilei, Kepler und Kopernikus beherrschte. Es ist jene, die man nach der Quelle, woher sie das Abendland zum größten Teil übernahm, die chaldäische oder babylonische nennt. So erhebt sich denn die Frage, ob auch China sie ganz oder größtenteils aus Babylon erhielt, ob sie beide auf eine ältere gemeinsame Quelle zurückgehen, oder ob beide sich völlig unabhängig voneinander in zwei durch ein hohes, höchst unwirtliches Gebirgsland getrennten Teilen der Erde entwickelt haben.

Ratzels bekannter „Völkergedanke" würde an sich eine Bejahung im letzterwähnten Sinne gestatten. Bei näherem Zusehen müssen aber doch sehr starke Zweifel sich erheben. Wohl wäre es denkbar, daß an zwei verschiedenen Stellen sich unabhängig voneinander dasselbe Bild eines Universums als Weltmechanismus gebildet hätte und entsprechend weiter ausgebaut worden wäre. Aber die Übereinstimmung könnte dann unmöglich so weit in die Einzelheiten gehen, wie es der Fall ist. Sie ist geradezu erdrückend. Leider verbietet der beschränkte Raum eine ausgedehnte Beweisführung. Darum nur ein Beispiel, ein besonders sprechendes: Im alten China war der Schangton, die „Entsprechung" von Metall = Venus, in der heiligen Musik verpönt; erst unter den Han wurde er auch dort eingeführt, mit der ausdrücklichen Bemerkung „ein neuer Ton". Und in der ganzen abendländischen Kultmusik bis auf Palestrina her-

unter wurde die Quint, der Venusakkord, gleichfalls nicht geduldet, denn er galt als unheilig, sündhaft!

Noch wirksamer indessen als die Beweisführung mittels Übereinstimmungen erweist sich die andere, die sich auf fehlerhafte Übertragungen gründet. In Babylon war der austrocknende Sommer die schlechte Jahreszeit und die Sonne der die verzehrende Gluthitze ausspeiende Dämon. Mit Sehnsucht wurde die Rückkehr der Regenzeit erwartet, die frisches Grün aus Weiden und Feldern lockte. Der Norden, von wo die wolkenbringenden Winde kommen, war daher die gute Weltgegend, und der Gott, den man sich dort wohnend dachte, der milde Mond, der „grüne Jäger", galt als Gott der Fruchtbarkeit. Ferner standen zur Zeit der Sommersonnenwende, also der größten Hitze, fünf von den Tierkreiszeichen oberhalb des Horizontes, sieben unterhalb, im Reich des bösen Prinzips; daher die „böse Sieben" bis auf den heutigen Tag. Daß daneben die Sieben als Planetenzahl zugleich eine „heilige" Zahl war, verträgt sich mit dem System sehr wohl, denn das Heilige kann ebenso Böses wie Gutes spenden. Daß diese Spekulation nur auf Grund von astronomischen Beobachtungen und Feststellungen möglich war, die nachts auf dem Breitengrad von Babylon gemacht wurden, hat Hugo Winckler überzeugend nachgewiesen. In China aber, wenigstens im alten, das in der Hauptsache bloß das Gebiet um das große Knie des Huang-ho umfaßte, liegen die klimatischen Verhältnisse umgekehrt. Dort ist der Sommer die Zeit der Fruchtbarkeit, der Winter, der den Menschen ins geheizte Ziegelbett zwingt, der gefürchtete Erstarrer alles Lebendigen. Diese Stimmung hat sich auch in der alten Literatur niedergeschlagen. So schreibt Sema Ts'ien in seiner Abhandlung über die Musik: „Als Schun (der mythische Kaiser) die fünfsaitige Leier schlug und das Lied vom Südwind sang, war das Reich gut regiert. Als Tschou Sin (der letzte Yin) im Norden seiner Hauptstadt Tschao-ko das Lied vom Grenzland sang, ging er zugrunde. Warum? Das Lied vom Südwind ist eine Weise des Entstehens und Geborenwerdens; der Norden aber erinnert an Niederlage, das (nördliche) Grenzland an Verachtung." Weitere Beweise ließen sich hundertfach erbringen. Wie aber verhält sich das wissenschaftliche System dazu? Dem Süden ist der Mars, der böse Kriegsplanet, zugesellt und der rote Sonnenvogel (Abb. 191 und 193), das Sinnbild des verzehrenden Feuers, dem Norden Schildkröte (Abb. 190) und Schlange (Abb. 193) mit dem Merkur, bei dem allein auch die dunkle Farbe als günstig gilt. Die Schildkröte aber ist ein uraltes Sinnbild der aus dem feuchten Urschlamm (Chaos) entstandenen Welt und daher mit der Kröte, dem neunschwänzigen Fuchs und dem das Unsterblichkeitskraut stampfenden Hasen (Abb. 189, 190 und 195) ein steter Begleiter des Mondes als des Fruchtbarkeitsgottes, der demzufolge im Norden wohnend gedacht ist. Und die Sieben ist noch heute in China eine Unglückszahl. Ein weiterer Zeuge! Für die alten Kalendermacher war der Schaltmonat immer ein Schmerzenskind und für die Schaltzeit eine befriedigende Formel zu finden eine unermüdlich gewälzte Aufgabe. Auch die

Abb. 194. Oben: Das Attentat auf Schi-huang-ti. — Unten: Fu-hi (rechts mit Winkelhaken) und Nü-Kua (mit Zirkel) zwischen geflügelten Genien über Wolken. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

Inder nannten ja den Schaltmonat „Herr der Bedrängnis“ (Seite 232), gaben ihm also eine ungünstige Deutung. Nun wies der babylonische Tierkreis für den Schaltmonat ehedem in der Tat noch ein dreizehntes „Haus“ auf, den Raben, der seither samt seiner Dreizehn ein Unglückskrächzer geblieben ist. Die alten Chinesen aber hatten unter ihren symbolischen Fabeltieren einen dreifüßigen Sonnenraben (Abb. 189 und 195)! Übrigens hat schon Edkins auf die Wertung der Plejaden in China, die nicht zum Klima paßt, hingewiesen.

Aus allem erhellt, daß die Chinesen einmal in alter Zeit ein fremdes System übernommen haben, ohne es den besonderen Verhältnissen ihres Landes anzupassen. Im Grunde war das auch überflüssig, da ja das System unbedingt „richtig“ ist und die jeweiligen Verhältnisse ihm einzuordnen sind, wie es eben gehen mag. Über die Zeit der Übernahme bestehen vorläufig nur Vermutungen. Eine Spur hat sich in der Anordnung der Trigramme erhalten (Abb. 183 und 184). Während im älteren Schema des Fu-hi das für Feuer = Sonne noch auf der Yangseite, das für Regen = Mond auf der Yinseite steht, finden wir bei Wen Wang, dem Mitbegründer der Tschoudynastie, das Kua für Sonne als zweite Tochter auf der bösen Yinseite, das Kua für Mond als zweiten Sohn auf der Yangseite, also beim zeugenden Naturprinzip. Auch sonst sind offenbar noch mancherlei Umstellungen vorgenommen worden, die das Studium dieser Frage sehr verwickelt gestalten, da die neuen Ideen die alten nicht ganz zu verdrängen vermochten. So finden wir, wie erwähnt, in China statt der Ostkibla, die der Hauptrichtung des Huang-ho entsprechen würde und in gewissen Resten vorhanden ist (Paradiesberge im Osten, das Reich der Si-wang-mu als Land der Seligen im Westen), offiziell die Südkibla durchgeführt, und bei der Umstellung der Planeten gegenüber Babylon ist durch Einführung der fünften Weltgegend, der „Mitte“, die Sachlage ganz verwickelt geworden. Die Chinesen ließen sich durch solche Widersprüche nicht weiter stören, denn bei ihrer Weltanschauung ist ja, wie gesagt, jede andere Auffassung, jede andere Formel oder Orientierung möglicherweise auch eine richtige Erklärung des Weltmechanismus. Übrigens hat Chavannes eine solche Übernahme fremder Ideen, die nur in wissenschaftlichen Kreisen haften blieb, für die historische Zeit in seinem Anhang zu Se-ma Ts'iens Abhandlung über die tönenden Pfeifen nachgewiesen. Etwa im zweiten Jahrhundert vor Christus machten die Chinesen Bekanntschaft mit der zwölfstufigen Tonleiter und der übrigen hochentwickelten Musiklehre der Griechen. Se-ma Ts'ien bringt die ganze Theorie. Aber ins Volk ist diese Musik nie gedrungen; es kennt auch heute noch bloß die uralte fünfstufige Tonleiter.

Also haben die Chinesen ihre Weltanschauung von Babylon übernommen? Auch das ist nicht der Fall, obwohl die Beziehungen der Völker schon in grauer Vorzeit viel ausgedehnter waren, als man im allgemeinen annimmt, und demnach die Möglichkeit immerhin gegeben wäre. Aber der Assyriologe Hugo Winckler sagt selbst, daß die makro-mikrokosmische oder astrale Weltanschauung, wie sie uns im alten Babylon entgegentritt, sich bereits in einem Zustand der Erstarrung, ja beginnender Entartung befand. Manche Grundideen wurden schon damals nicht mehr verstanden und deshalb schematisch oder gar falsch angewendet, so der Grundsatz, daß die Stellung des Planeten über seine Wirkung entscheidet: „Wenn der Stern des Marduk (Jupiter) im Aufgehen ist, so ist er Nebo (Merkur). Wenn er .... Doppelstunden hochsteht, ist er Marduk (Jupiter). Wenn er in der Mitte des Himmels steht, ist er Nibiru (der allesregierende Gott).“ Gegen diesen Grundsatz haben die Priesterschaften der einzelnen Städte immer wieder versucht, zu ihrem besonderen Vorteil ihren Stadtgott, das heißt den in ihm verkörperten Planeten, zum alleinigen höchsten zu machen, was die sternkundigen „Wissenschaftler“ stets ablehnten und bekämpften. Näheres findet man bei Vollers „Die Weltreligionen“. Ähnlich liegen die Dinge im alten China. Einige tote Schematisierungen wurden eben erwähnt, und

die besondere Stellung des „Wissenschaftlers“ schimmert zum Beispiel bei Se-ma Ts'ien stark durch. Wo er nämlich die verschiedenen philosophischen Schulen bespricht, lobt er an ihnen das Gute, erwähnt das Nachteilige; deshalb die vergeblichen Versuche der Erklärer, ihn bald bei den Konfuzianern, bald bei den Taoisten einzureihen. Für ihn, der gleich seinem Vater begeisterter Astrologe war, mußte eben jede „Schule“ als Einseitigkeit, als Entartung erscheinen. Die „Wissenschaft“ selbst aber war geheim. „Die Fügungen der himmlischen Ordnung teilt man nicht mit“, schreibt er im 27. Band, Abschnitt 10, „denn wollte man es Männern sagen, die es verstehen, so warten sie es nicht ab, daß man es ihnen mitteilt; wenn man es aber Menschen sagt, die dessen unwert sind, so kann man sich noch soviel Mühe geben, sie werden es nicht begreifen.“ Nimmt diese Äußerung auch im besonderen auf den geheimen Sinn der „Frühlings- und Herbstannalen“ des Konfuzius Bezug, so gilt sie doch ebenso für die gesamte Astrologie. Das beweist das Schicksal, das seine eigenen Schriften traf. Als im Jahre 28 vor Christus der König von Tung-p'ing vom Kaiser, seinem Neffen, ein Exemplar haben wollte, erhob der Feldmarschall Wang Feng Einsprache dagegen, wobei er unter andern auch den Grund anführte, daß darin über „Glück und Unglück unter dem Einfluß der Gestirne“ gehandelt sei; solche Sachen dürften aber nicht in die Hände der Lehensfürsten und Könige kommen, weil sie sonst ja daraus persönliche Vorteile ziehen könnten. Dabei blieb es auch, und erst unter den zweiten Sung, also rund tausend Jahre später, scheint sein Geschichtswerk in die breitere Öffentlichkeit gekommen zu sein.

Abb. 195. Die sinnbildlichen Stickereien auf den kaiserlichen Festgewändern. 1. Sonne mit dem dreifüßigen Raben. 2. Mond mit Hase. 3. Sterne. 4. Berge. 5. Drachen. 6. Fasan. 7. Opferbecher mit schwanzlosem und geschwänztem Affen. 8. Wasserkraut. 9. Feuer. 10. Reiskörner. 11. Axt. 12. Mäander.

Der augenfälligste Unterschied zwischen Babylon und China ist aber die Wertung des Saturn. Dort ist er der böse Stern der Unterwelt, von dem alles Unheil kommt, besonders wenn er im Hause des entsetzlichen Skorpion steht. In China entsprechen dem Skorpion die beiden Mondhäuser Sin (Herz) und Fang (Speicher oder himmlische Quadriga), die beide mit „Geburt, entstehendes Leben, Frische“ in Zusammenhang gebracht werden, daneben freilich auch unheilvollen Einfluß haben können. Saturn aber ist der Planet der „Mitte“, also der beglückenden Eintracht und Harmonie, personifiziert in Huang-ti, dem Herrn der Gelben Erde.

dessen „vollkommene Regierung“ der Menschheit das goldene Zeitalter brachte. Saturn ist der Regler, der die Tugend schützt, der Planet der Herrscherin; das Gebiet, das sich in günstiger Konstellation unter ihm befindet, ist glücklich.

Das ist nun eine auffallende Ähnlichkeit mit dem alten Italien. Auch dort erschien nach alter Sage Saturn, über das Meer herkommend, unter Janus und brachte den Einwohnern mit den Segnungen des Ackerbaues das goldene Zeitalter; in seinem am Fuß des Kapitols gelegenen Tempel wurde der römische Staatsschatz aufbewahrt. Überhaupt weist die historische Legende Chinas auch sonst noch manche Anklänge an altitalische Motive auf, die schon den ersten Übersetzern chinesischer Geschichtswerke in die Augen stachen, und Edkins begründete seine sprachvergleichenden Versuche damit, daß „wichtige philosophische Grundsätze das begünstigen“. Dieser Weg erwies sich allerdings als ein Weg in Labyrinthe. Bei der außerordentlichen Verschiedenheit des Sprachbaues wird die Sprachvergleichung, wenn je, wohl zuletzt als Helferin und dann nur zur Nachprüfung herangezogen werden können. Was sich dagegen schon heute sehr wohl vergleichen läßt, sind die Hauptbegriffe des kosmischen Weltbildes und ihre Auswertung bis in die entfernteste Verzweigung. Und da ergibt sich in der Tat so manches Verwandte für Altitalien und Altchina, was sie zugleich von Babylon unterscheidet.

Da nun an eine direkte Übertragung von Italien nach China wohl noch weniger zu denken ist als vom Zweistromland her, so bleibt, weil die Verwandtschaft aller drei in bezug auf die Weltanschauung nicht zu leugnen ist, nur noch die Möglichkeit, daß man eine gemeinsame Quelle annimmt oder eine später aus politischen Gründen erfolgte Rekonstruktion nach rückwärts, die aber dann wenigstens nach einem vom Babylonischen abweichenden Schema erfolgt sein müßte. Für China wäre da an die Zeit der Han zu denken, der O. Franke eine aus gleichen Gründen vorgenommene Umfärbung der altkonfuzianischen Lehre (siehe Seite 295) nachgewiesen hat. Wo freilich die gemeinsame Quelle zu suchen wäre, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis. Das Dunkel wird sich wahrscheinlich erst lichten, wenn die Geschichte der Vorgänger von Babylon, also von Sumer und Akkad, genauer erforscht ist, oder vielleicht auch, wenn endlich in China Erlaubnis zu archäologischen Grabungen erteilt wird, besonders an den Stätten, wo die alten Dynastien ihre Residenzen hatten und ihre toten Herrscher begruben.

Wir finden demnach China von derselben makro-mikrokosmischen Weltanschauung beherrscht, die einst nicht nur im gesamten Westen maßgebend war, sondern auch in Mittelamerika bei Azteken und Maja, in Südamerika bei den Inka, ja, nach den neuesten Forschungen auch im Schwarzen Erdteil bei den alten Negerstaaten, von deren einst recht ansehnlicher Kultur nur noch kümmerliche Reste vorhanden sind. Sie war ja auch die geeignetste für Menschen, die zunächst in dieser Welt schon glücklich werden wollten und darum mit unermüdlicher Emsigkeit dem Rätsel nachspürten, wie das zu machen sei. Das erkärt auch, warum in China die Literaten oder „Bücherleser“, selbst die schäbigsten, beim breiten Volk so in Ansehen standen; sie allein konnten ja die heiligen Schriften und die anderen Werke kluger Männer lesen, aus denen sich Aufklärung über das „richtige Verhalten“ schöpfen ließ. Bei uns war es auch nicht viel anders, bevor die Kunst des Lesens und Schreibens jedem einzelnen von Staats wegen beigebracht wurde.

Bei aller Verwandtschaft hat aber die chinesische Weltanschauung, wie nicht anders zu erwarten, doch ihre ganz besondere Färbung, an der vor allem ihr konservativer Charakter auffällt, der sie, unbeirrt von Schulen und Strömungen, eine Reihe uralter Anschauungen ziemlich unverfälscht bis in die jüngste Zeit erhalten ließ. Die Hauptursache ist wohl die geschlossene geographische Lage und die heimatfrohe, arbeitfreudige Veranlagung des Chinesen, die es

ermöglichte, eine ungewöhnlich dichte Bevölkerung so ziemlich ganz von den Erträgnissen der eigenen Scholle zu ernähren und zu kleiden, und ihr damit frühzeitig eine die Nachbarn überragende Kultur bescherte. Wenn der Chinese also selber erobernd auftrat, brachte er eine überlegene Kultur mit. Brachen Eroberer bei ihm ein, wie die Mongolen und die Mandschu, so fanden sie ihre eigene Weltanschauung dort viel höher schon durchgebildet und in den Dienst des Staates gestellt; sie konnten nichts Klügeres tun, als sich ihr möglichst rasch vollends einzuschmiegen. Der Seehandel aber, der wichtigste Förderer und Entwickler der abendländischen Kultur, hat an Chinas ferne Küste verhältnismäßig nur wenig geschlagen. Und noch eines kam dazu. Der daseinsfrohe, bodenständige Chinese hatte im allgemeinen nie viel Sinn für Jenseitsfragen; theologische Meinungsverschiedenheiten waren ihm daher nie wichtig genug, darob Glaubenskriege zu entfachen. Alles drehte sich um irdisches Glück, um Wohlergehen auf Erden. Wer eschatologischen Gedankengängen nachhängen wollte — und es ist in China so tiefsinnig geschehen wie anderswo — der mochte es nach Belieben tun. Der Staat mischte sich für gewöhnlich nur ein, wenn allzu starkes Überhandnehmen taoistischer oder buddhistischer Klöster mit ihrer träumenden Untätigkeit der Volkswirtschaft zuviel regsame Hände zu entziehen drohte. So hat sich die makromikrokosmische Weltanschauung, die mindestens dreitausend Jahre lang das geistige Rückgrat des chinesischen Staates bildete, dort frischer und reiner erhalten als anderswo. Ja, die Hoffnung ist nicht unberechtigt, daß uns gerade China noch manche Aufklärung liefert über Gedankengänge unserer eigenen Vorfahren, die uns in ihren tieferen Zusammenhängen rätselhaft geworden sind.

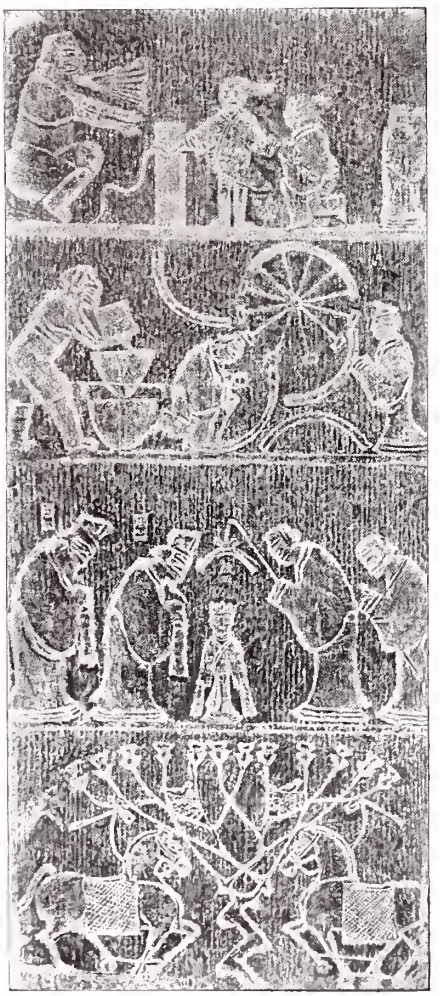


Abb. 196. 1. Reihe: Wettergötter. — 2. Reihe: Schmieden des Jahresrades (?). — 3. Reihe: Der junge König Tsch'eng und der Herzog von Tschou. — 4. Reihe: Sonnenpferde und Weltbaum (?). Flachrelief einer Grabanlage. Erstes Jahrhundert nach Christus.

Freilich, auch für China ist es allmählich die höchste Zeit geworden, für die Forschung zu retten, was heutigen Tages noch an alten Anschauungen in diesem eigenartigen Volke frisch und lebendig ist. Mit scharfem Wehen ist in den letzten Jahrzehnten die europäische Kultur dort eingebrochen und hat zunächst mehr Unsegen als Segen dahin gebracht, wie alle Freunde Chinas zu ihrem Leidwesen immer wieder feststellen. Sollte also die heutige „östliche Mode" dem Reich der Mitte das rege und vor allem werktägige Interesse zuwenden, das ihm gerade bei uns bis in die allerletzte Zeit fast völlig versagt war, so wird sie bei allem, was man ihr sonst mit Recht oder Unrecht vorwerfen mag, sich doch eines großen Verdienstes um die Geschichte der Menschheit, der Entwicklung des menschlichen Geistes rühmen dürfen.

Literatur: J. J. M. de Groot, „Universismus. Die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas", Berlin 1918.

Abb. 197. Luftreise des Königs Mu. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

Die Religion der alten Zeit

Von Maximilian Kern, Degerloch

In einem Staat, der sich in so günstiger, selbstzufriedener Abgeschlossenheit entwickelt und so viel altertümliche Züge bis auf den heutigen Tag getreu bewahrt hat wie China, müssen die Quellen für die Forschung besonders reichlich fließen; so sollte man wohl voraussetzen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall, wenigstens für die älteste Zeit. Man kann sogar sagen, daß die Forschung vielleicht nirgends sonst mit so großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat wie hinsichtlich des alten China. Das für die europäische Wissenschaft erreichbare Material ist überraschend spärlich, und was noch viel mehr ins Gewicht fällt: der Boden ist nicht selten dort, wo er besonders gesichert erscheint, am meisten trügerisch, eine Tatsache, die von den ersten Übersetzern chinesischer Literatur und auch von manchem späteren nur allzuhäufig übersehen wurde.

Der eine Grund für diese Erscheinung wurde bereits erwähnt: das Verbot von Grabungen an historisch ehrwürdigen Stätten. So müssen wir uns an Münzen, Opfergefäße (Abb. 203 bis 205) und derlei Überreste mehr halten, die keine sehr beredte Sprache zu führen pflegen. Dann haben zwar die alten Chinesen schon um das Jahr 1000 vor Christus eine recht brauchbare Bilderschrift besessen und in ihrer Freude am geschriebenen Wort, die ihre späten Enkel noch heute erfüllt, alles Wichtige aufgezeichnet, was in ihren Gesichtskreis trat. Aber von all dem ist nichts unmittelbar auf uns gekommen. Die Niederschrift geschah auf Bambusplatten, die zu Bündeln gelegt und mit Riemen zusammengehalten wurden, und für Jahrtausende sind eben selbst so handfeste „Bücher“ nicht dauerhaft genug. Sodann ist die berühmte erste Bücherverbrennung unter Schi-huang-ti über sie hinweggegangen. Die war nun freilich bei weitem nicht so schlimm, wie die Konfuzianer, seine erbitterten Hasser, sie späterhin aufgebauscht haben. Zwar ließ er, als die Schriftgelehrten immer wieder eigensinnig gegen seine Verfügungen aufmuckten und sich dabei auf die „heiligen Schriften“ beriefen, eines Tages kurzerhand den Befehl ergehen,

bei Todesstrafe alle Bücher öffentlich zu verbrennen, mit Ausnahme jener, die sich auf die Geschichte der Dynastie Ts'in, auf Medizin, Weissagungen und Ackerbau bezogen. Damit sollte aber nur der Mißbrauch mit ihnen zur Agitation im breiten Volk unterbunden werden; das Gelehrtenkollegium in der Hauptstadt durfte seine Bücher, wahrscheinlich sogar die King (kanonischen Schriften) behalten und genoß dafür sozusagen akademische Freiheit. Das wahre Unheil kam über die Bücher wohl erst einige Jahre später beim Sturz der Dynastie. Schi-huang-ti hatte aus politischen Gründen die Staatsarchive der unterworfenen Staaten in seine neue Hauptstadt Hien-yang schaffen lassen. Als dann im Jahre 206 vor Christus der wilde Hiang Yü die Stadt mit Feuer und Schwert verwüstete, dürfte der Brand, der volle drei Monate gedauert haben soll, unersetzliche Schätze an historischen Dokumenten, gesammelten Altertümern und so weiter vernichtet haben.

Wenn man nun das, was erhalten blieb, wenigstens unverändert gelassen hätte! Aber leider war das nicht der Fall. Schon Konfuzius klagt: „Ich habe noch die Zeit gesehen, da man, wenn man ein Zeichen nicht kannte, es lieber ausließ, statt es nach dem eigenen Gutdünken zu ersetzen", und Faber hat nicht so unrecht, wenn er sagt, daß bereits damals jede „Schule" ihre besonderen Zeichen hatte, wie etwa noch heute unsere Förster, um einen groben Vergleich zu gebrauchen, die Augen des Wildes Lichter, das Fell Decke und den Schwanz Blume oder Rute nennen. Unter Schi-huang-ti führte endlich dessen großer Kanzler Li Se durch, was schon Konfuzius mit großem Nachdruck verlangt hatte: eine einheitliche Schrift für das ganze Reich. Daß alle diese Umänderungen und Verbesserungen auf eine Bilderschrift tiefgehendere Wirkung haben mußten als auf eine Alphabetschrift, liegt auf der Hand. Als dann unter den Han der innere Ausbau des Reiches mit geschäftiger Emsigkeit betrieben wurde, ging man aus politischen Gründen auch daran, die alten Texte nach besonderen Gesichtspunkten umzudeuten und zu ergänzen. Sehr interessant sind in dieser Hinsicht die Feststellungen O. Frankes über das Schicksal des Kung-yang-tschuan und des Tso-tschuan, der beiden wichtigsten Kommentare zu des Konfuzius „Frühlings- und Herbstannalen". Daß auch die späteren Abschreiber bis zum Aufkommen des Buchdruckes noch mancherlei gesündigt haben, ist nicht verwunderlich, denn dieses Schicksal teilten die chinesischen Texte mit den Handschriften der ganzen Welt.

Damit ist jedoch der Kreis späterer Zutaten und Veränderungen immer noch nicht erschöpft. „Im Schu-king", schreibt Chavannes in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Se-ma Ts'ien, „ist fast nur vom Himmelsohn und seinen Räten die Rede. Bei der Ausbreitung des Reiches nahmen die Fürsten der unterworfenen Gebiete die Kultur der Sieger an und glaubten ihren eigenen Ahnen eine nachträgliche Ehrung zu erweisen, indem sie diese durch künstliche Genealogien mit der Familie des kaiserlichen Oberherrn verbanden." Damit ist eine weitere Quelle genannt, aus der viel späteres Wasser in den alten Wein geleitet wurde. Chavannes anschließende Bemerkung, dieses Ankoppeln der Genealogien sei auch insofern ganz gerechtfertigt gewesen, als diese Lehensträger ja geistige Adoptivsöhne ihrer neuen Herren geworden waren, deren Bildung und Künste sie annahmen, trifft indessen nicht mehr den Kern der Sache. Solche Genealogien zu bilden, war sozusagen logische Notwendigkeit der makro-mikrokosmischen Weltanschauung. Nach ihr ist alles, was geschieht, zugleich Folge von Voraufgegangenem und Ursache zu neuen Folgen. Wenn also eine Familie zu besonderem Ansehen gelangt und ihr Haupt im Auftrag des Kaisers eine Teilherrschaft ausübt, muß etwas vorausgegangen sein, was dieses Herausgehobensein aus der Menge bedingt hat, und das kann, da Schang-ti auf Erden durch die Person des Himmelsohnes wirkt, nur so sein, daß ein Vorfahr der betreffenden Familie von einem der als heilig (vollkommen) verehrten alten Kaiser gezeugt wurde oder wenigstens in dessen nächster Umgebung sich hervorstechende Verdienste erwarb. So wird die

göttliche „Sendung“ begründet, ähnlich, wie man bei uns im Mittelalter und noch später in gleicher Absicht die Ahnentafeln der Fürstenhäuser bis Äneas oder gar Adam hinaufführte.

Diese Genealogien waren indessen wohl zumeist für die „Wissenden“ bestimmt, also für die Staatsarchivare, die astrologisch-astronomische Behörde und die Leiter der hohen Politik, denen sie ein Mittel an die Hand gaben, darauf Rechtsansprüche ihrer Fürsten zu gründen. In der breiten Masse, deren Begriffsvermögen für solche Künsteleien nicht zureichte, und der ja auch die tieferen Zusammenhänge aus Staatsklugheit verborgen bleiben mußten, erhielt sich eine ältere Form, die ihrem Vorstellungsvermögen mehr entsprach: die historische Legende, daß der Ahn der regierenden Familien auf wunderbare Weise unmittelbar von der Gottheit gezeugt sei. Die Ahnmutter tritt in die Fußspur eines Riesen und wird davon schwanger oder von einem Drachen, der über sie hinkriecht. Andere Ursachen solcher übernatürlichen Schwängerung sind: Niederfahren eines Blitzes, Verschlucken eines Schwalbeneies, das vom Himmel fällt, und dergleichen mehr. Se-ma Ts'ien sagt selbst darüber: „Diese Angabe (daß die Stammväter der Dynastien nach der einen Legende einen Vater haben, nach der andern keinen) will nur ausdrücken, daß die Betreffenden vom Himmel ihre Bestimmung hatten und in Wahrheit vollkommen waren. Die Götter und Geister können aus sich nichts erzeugen; ein Mann muß ein Geschlecht begründen. Also hatten jene in dem einen Sinn einen Vater, im andern Sinn keinen. Die Bestimmungen des Himmels lassen sich schwer erklären; nur die Weisen können darin klar sehen.“ Es ist also gründlich verfehlt, solche Genealogien und Legenden heranzuziehen, um aus ihnen das außerordentlich hohe Alter und die vollkommen selbständige Entwicklung der chinesischen Kultur zu beweisen. Von jedem astrologisch geschulten Hofhistoriographen wurde erwartet, daß er eintretendenfalls solche Rekonstruktionen einwandfrei durchführe. In der Tat wurden auf diesem Wege überall in der Welt sogar zweifellos historische Persönlichkeiten mit legendären Zügen ausgestattet, und zwar in freundlicher oder abfälliger Beleuchtung, je nach dem Standpunkt des Chronisten.

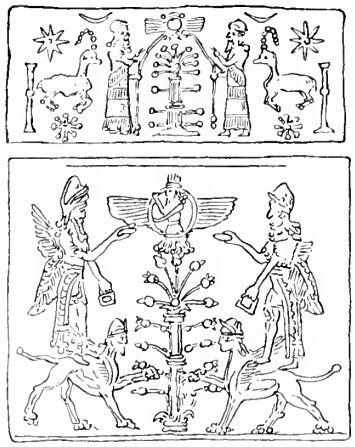


Abb. 198. Zwei assyrische Siegelzylinder mit dem Weltbaum unter der Sonnenscheibe. Nach Menant: „Recherches sur la glyptique orientale“.

Man würde jedoch jenen alten „Gelehrten“ sehr unrecht tun, wollte man ihre Leistungen auf diesem Gebiet als rein phantastische Spielereien oder gar als beabsichtigte Schwindeleien erklären. Es war ihnen mit ihrer Aufgabe, die Lücken in der Geschichte auszufüllen, bitter ernst, und sie gingen dabei auf ihre Art ganz wissenschaftlich zu Werke. Die Mittel gab ihnen ihre Weltanschauung an die Hand. „Alles, was am Himmel geschieht, ruft ein entsprechendes Ereignis auf der Erde hervor“, ist einer ihrer Hauptgrundsätze. Man braucht also, wo die astrologische Theorie versagt, nur festzustellen, von welchen Konstellationen die tatsächlichen Ereignisse der nahen Gegenwart begleitet sind, um daraus die Gesetze abzuleiten, wie die Veränderungen am Sternenhimmel den Gang der Ereignisse auf Erden beeinflussen. Da nun nach damaliger Anschauung die Planeten als die wichtigsten Verkünder (Dolmetscher) des Himmels in regelmäßigen Zeitabschnitten umlaufen und ihre Konjunktionen und Oppositionen sich in bestimmten Zyklen wiederholen, müssen sich auch die zugehörigen Ereignisse periodisch wiederholen. Eine sogenannte große Konstellation (siehe Seite 285), wie Se-ma Ts'ien aus der Zeit des Aufkommens seiner Dynastie, der Han, sie meldet, bezeichnet den Beginn einer neuen Weltära, den Anbruch einer neuen Glanzzeit als Wiederholung gleicher Zustände im „hohen“ Altertum.

Wo aber die Kenntnisse über den Zustand des Sternenhimmels lückenhaft zu werden beginnen, weil es in der Vorzeit bis auf wenige Ausnahmen an genauen Aufzeichnungen fehlt, lassen sich als Ersatz andere Theorien des makro-mikrokosmischen Systems heranziehen, vor allem die von der gegenseitigen Ablösung der Elemente. Als diese sich änderte, ergab sich die Möglichkeit zu neuen Rekonstruktionen, und schließlich brachte auch das Bekanntwerden mit dem Buddhismus weitere Wege für die Spekulation. Kein Wunder, daß es schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten den Chinesen selber nicht mehr möglich war, sich in diesem Durcheinander von Mythen, Legenden und Geschichtskonstruktionen zurechtzufinden.

Endlich muß noch erwähnt werden, daß das Quellenmaterial, soweit es wirklich aus älterer Zeit stammt, wohl zum größten Teil durch die sichtende Hand des Konfuzius und seiner Anhänger gegangen ist. Das soll nicht gerade heißen, daß er bewußt fälschte oder erfand. Aber ein Mann seines Schlages, der ein Rezept zu haben glaubt, um einem im Zerfall begriffenen Reich wieder auf die Beine zu helfen, handelt grundverschieden von einem unparteiischen Altertumsforscher, der ohne Voreingenommenheit alles sammelt, was sich ihm bietet. So ließ er wohl manches beiseite, was ihm fehlerhaft oder gar verderblich erschien, und dadurch ist uns sicherlich allerlei für immer verloren gegangen, das uns wenigstens zum Vergleich mit den Auslegungen der offiziellen Literatenschule sehr wertvoll gewesen wäre.

Die hauptsächlichsten oder doch zumeist benützten Quellen nun, die uns für die Zeit etwa bis Schi-huang-ti Auskunft geben, sind, außer Se-ma Ts'iens großer Zusammenfassung, dem Schi-ki (Geschichtliche Denkwürdigkeiten), vor allen die „Fünf kanonischen Bücher" (wu-king) und die „Vier klassischen Bücher" (se-schu), die offiziellen Grundlagen der konfuzianischen Schule, an die sich noch einige kanonische Schriften zweiter Ordnung reihen. Zur ersten Gruppe gehören: das „Buch der Wandlungen" (Yi-king), das „Buch der Urkunden" (Schu-king), das „Buch der Lieder" (Schi-king), das „Buch der Riten" (Li-ki) und „Frühling und Herbst" (Tsch'un-ts'iu), eine von 722 bis 481 vor Christus reichende Chronik, worin Konfuzius im Rahmen einer Geschichte seines Heimatstaates Lu Kritik an bestimmten Ereignissen im ganzen damaligen chinesischen Kaiserreich übt. Zur zweiten Gruppe zählt man die „Gespräche" (Lun-yü), nämlich des Konfuzius mit seinen Schülern und anderen Zeitgenossen, die „Große Lehre" (Ta-hio), den „Weg der Mitte" (Tschung-yung) und „Meng-tse", die Lehren des gleichnamigen Philosophen, des „zweiten Heiligen" nach Konfuzius. Als kanonische Schriften zweiter Ordnung gelten die beiden Ritualwerke I-li (Geltende Riten) und Tschou-li (Riten der Dynastie Tschou), das Hiao-king oder „Buch der Kindesliebe" und drei Kommentare zum „Frühling und Herbst". Andere Werke selbständiger Denker aus der Zeit um und nach Konfuzius, die nach Grubes trefflichen Worten „wegen der Fülle neuer Gedanken in einem Glanze strahlt, wie ihn China weder zuvor noch hernach gesehen hat", sind die Schriften des Kuan-tse, des Sun-tse, des Meh-ti und des Sün-k'uang, dann aber vor allem die des Lao-tse und des Kreises, der es unternahm, seine im berühmten Tao-te-king ziemlich abstrakt, ja oft recht dunkel niedergelegte Lehre weiter auszubauen: Lieh-tse, Yang-tschu, Tschuang-tse, Han-fei-tse und Huai-nan-tse. Andere Erzeugnisse unbekannter oder doch recht zweifelhafter Verfasser sind das „Buch der Berge und Meere" (Schan-hai-king), die „Politischen Gespräche"

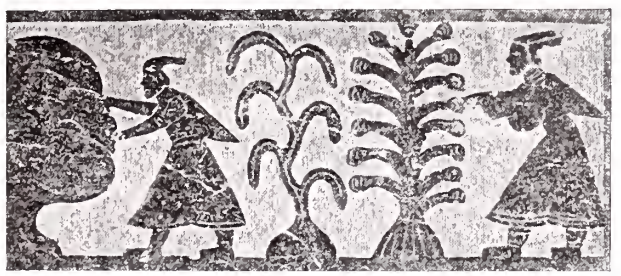


Abb. 199. Monatpflanze und Jahreskraut. Flachrelief. Um 147 nach Christus.

(Kuo-yü), die „Ratschläge an die kämpfenden Staaten“ (Tschan-kuo-ts'e), die „Bambusannalen“ (Tschu-schu-ki-nien) und die „Vertraulichen Gespräche“ des Konfuzius (Kia-yü).

Der Wert dieser Quellen ist nun, abgesehen von der Frage, welche Veränderungen und Verstümmelungen der ursprüngliche Text im Lauf der Jahrhunderte erlitten hat, recht verschieden, ob man in ihnen die Nachweise für die reine zeitliche Folge der geschichtlichen Ereignisse und ihren inneren Zusammenhang sucht, oder ob sie das Material hergeben sollen für religionsgeschichtliche Untersuchungen und für die Entwicklung der verschiedenen philosophischen Richtungen. Diese „Schulen“ und ihre Hauptvertreter werden in den beiden folgenden Abschnitten eingehendere Betrachtung finden. Die rein geschichtliche Seite liegt außerhalb des Rahmens dieses Buches; sie interessiert uns nur als Etappenstraße der Religionsgeschichte. Für diese kommen, soweit es sich um die Zeit vor Konfuzius dreht, in der Hauptsache folgende in Betracht: das „Buch der Wandlungen“, das „Buch der Annalen“, das „Buch der Lieder“ und die drei Ritualwerke. Das Schan-hai-king ist von den chinesischen Gelehrten als übertrieben phantastisch in Acht und Bann getan worden, und die Sinologie ist diesem Beispiel leider zu sehr gefolgt. Bei richtiger Auswertung dürfte es aber neben den Schriften der Taoistenschule wenigstens in folkloristischer Hinsicht manche wertvollen Aufschlüsse auch für die ältere Zeit noch liefern können, obwohl es erst im dritten oder höchstens vierten Jahrhundert vor Christus entstanden ist.

Das „Buch der Wandlungen“ ist nach Inhalt und Bedeutung so eigenartig, daß es später an geeigneter Stelle eine besondere Würdigung erfahren muß. Das „Buch der Annalen“ ist in der Hauptsache eine Sammlung von Reden und Erlassen, die Kaisern und hohen Würdenträgern bis zum siebenten Jahrhundert vor Christus in den Mund gelegt werden; daneben bringt es Angaben über Strafrecht, Verwaltung, Bodenbeschaffenheit und dergleichen mehr. Die religionsgeschichtliche Ausbeute ist nicht groß, aber doch in mancher Hinsicht recht wertvoll. Im „Buch der Lieder“ sind dreihundertfünf Lieder fast ausschließlich aus dem zwölften bis siebenten Jahrhundert vereinigt und in vier Gruppen zusammengefaßt: „Landesübliches“ (Volkslieder aus fünfzehn Staaten), „Kleine Festlieder“, „Große Festlieder“ und „Feiergesänge“ bei Ahnen- und Opferfeiern. Es wurde bereits erwähnt, daß die Lieder des Volkes von Amts wegen gesammelt wurden, weil man der Ansicht war, daß sich die sittlichen Zustände, wie sie in den einzelnen Lehenstaaten herrschten, in ihnen am getreuesten widerspiegelten. Diese Entstehung des Buches verrät schon, daß wir hier eine Quelle vor uns haben, die reiner fließt und wirklich Volksanschauungen bietet, die durch Machtmittel oder neue Theorien nicht unterdrückt werden konnten. Nur schade, daß nicht mehr erhalten geblieben ist! Nach Se-ma Ts'ien soll die Sammlung ursprünglich dreitausend Lieder umfaßt haben. Mag diese Zahl vielleicht auch zu hoch gegriffen sein, so ist doch sicher recht viel Wertvolles, weil von Anerkanntem Abweichendes, von den offiziellen Überlieferern unterdrückt worden. Der Titel der Ritualwerke endlich besagt schon, daß sie die Bräuche bei Staatsvorgängen, Geburt und Tod, Mündigkeitsfeiern, Hochzeiten und dergleichen beschreiben; im Tschou-li sind vornehmlich Ämter und Würden aus der Zeit dieser Dynastie aufgezählt. Hier lernen wir also mehr die formelle Seite von Religion und Kultus kennen.

Es ist nun noch nötig, einen ganz kurzen Abriß der Geschichte Chinas zu geben, den man zum Verständnis der Klassiker und Philosophen genau so braucht wie den äußeren Werdegang des Volkes Israel zum Lesen der Bibel. Im Anfang saß das „schwarzhaarige Volk“, aus dem sich später das „Reich der Mitte“ entwickeln sollte, in der Hauptsache nur zu beiden Seiten des großen Knies des Huang-ho (Gelben Flusses), also etwa in den heutigen Provinzen Schan-si, Schen-si und Ho-nan; Schan-tung und das südliche Tschi-li dürften erst einige Zeit später mit einbezogen worden sein. Ob dies Volk autochthon war oder vom rauheren Norden oder Nordwesten in dies wirtlichere Ackerland eingewandert ist, darüber gehen die Meinungen

noch auseinander. Jedenfalls hatte es eben erst den Übergang vom Jäger und Viehzüchter zum Ackerbauer gefunden, als es einer Bilderschrift, zunächst als Gedächtnisstütze, sich zu bedienen begann. In sozialer Hinsicht hatte es eine Stammes- (Clan-)Verfassung nach Art der alten Germanen oder der nordamerikanischen Indianer: der Clangedanke ist denn auch noch heute im chinesischen Volke so festgewurzelt, daß zum Beispiel Ehen zwischen Angehörigen desselben Familien-(Clan-) Namens streng verboten sind. Dann mag wohl allmählich ein Clan das Übergewicht über die Nachbarn bekommen haben und so die erste Dynastie der Hia (siehe die „Übersicht der Dynastien" Seite 268) entstanden sein. Groß war deren Machtbereich sicher nicht und ebensowenig jener der folgenden Dynastie (Schang, später Yin genannt). Zwar werden ihre Begründer, Yü von den Hia und T'ang von den Yin, als große Herrscher von wahrer Vollkommenheit und besonders der erstere oft als leuchtendes Vorbild eines „Himmelsohnes" hingestellt. Aber die übrige „Geschichte" beider Häuser ist nichts als eine trockene Aufzählung von Herrschernamen, bis auf die beiden letzten, Kieh und Tschou Sin, die wegen ihrer Entartung in Schwelgerei und Grausamkeit nicht minder

Abb. 200. K'ung-tse, Schakyamuni-Buddha und Lao-tse, die drei Religionslehrer. Steingravierung.

beliebte Muster von würdelosen Herrschern sind, an denen sich darum auch das verdiente Strafgericht des Himmels vollzog, bei Kieh durch Verlust der Herrschaft, bei Tschou Sin nach Art des Sardanapal. So ist der Verdacht sehr begründet, daß es sich nur um später ersonnene Chronologien der eingangs geschilderten Art handelt, ja vielleicht sogar, daß beide Dynastien nur eine Verdoppelung derselben Legende sind. Greifbar wird die Geschichte erst mit dem Aufkommen der dritten Dynastie Tschou (um 1100 vor Christus), an deren Spitze ein oft zitiertes Dreigestirn steht: der weise König (Wang) Wen, sein Sohn Wu und dessen jüngerer Bruder Tan, meist kurz „der Herzog von Tschou" genannt, auf die sich fast die Hälfte aller geschichtlichen Stücke des Urkunden- und des Liederbuches bezieht.

Diese Dynastie war sicher fremder Herkunft. Der Großvater des Wen Wang, der „alte" Herzog Tan-fu, kam, von nachdrängenden Stämmen vertrieben, vom Westen her und siedelte sich im heutigen Schen-si in der Gegend von Si-an-fu am Berge K'i an, zugleich die „Sitten der Barbaren Jung und Ti", also das Nomadenleben, gegen die der dort ansässigen Ackerbauern eintauschend. Spätere Chronisten haben freilich über den alten Saatgott Hou-tsi (Fürst Hirse) hinweg, den sie zum Ahnherrn der Tschou machten, eine Abstammung von dem mythischen Kaiser Kao-sin hergestellt. Pu-tschu, der Sohn des Hou-tsi, soll vor der Ungnade des schlechten dritten Herrschers der Hia, T'ai-k'ang, nach dem Westen zu den Jung und Ti geflohen sein, um dort den Hirsebau weiter in Ehren halten zu können. Aber der Zweck dieser Konstruktion ist zu durchsichtig. Das „schöne Gesicht" der chinesischen Geschichte verlangte eben gebieterisch, daß eine so wichtige, fast tausend Jahre herrschende Dynastie, die zugleich Ursprung und höchste Blüte der chinesischen Geisteskultur umschloß, nicht fremder Herkunft, sondern aus dem Schoß des Reiches der Mitte selbst hervorgegangen sei.

Noch bleibt die Geschichte nach Wu und seinem Sohn Tsch'eng (Abb. 196) unsicher. Nicht alle von den Chronisten aufgezählten Herrscher werden im Buch der Lieder (im Buch der Urkunden gar nur zwei) erwähnt, und die berühmte Reise des Königs Mu (um das Jahr 1000) nach dem Westen (Abb. 197) wird von Chavannes auf eine spätere Verwechslung mit einem Kriegszug des gleichnamigen Herzogs von Ts'in zurückgeführt, dessen Nachkomme Schi-huang-ti die vierte Dynastie begründete. Erst mit dem Jahre 841 vor Christus beginnt die Reihe beglaubigter geschichtlicher Daten.

Um diese Zeit finden wir das Reich bereits in einem Zustand sichtlicher Auflösung. Wohl hat es inzwischen auch die angrenzenden Gebiete südlich bis zum Yang-tse-kiang und im Osten bis ans Meer in seinen Kulturbereich gezogen. Aber das Ansehen und die Macht des „Himmelsohnes" waren, wenn sie überhaupt je zuvor schon die unbedingte Geltung hatten, wie die späteren Geschlechter in ihrer Sehnsucht nach der Rückkehr der „alten goldenen Zeit" sich das ausmalten, bereits stark im Schwinden begriffen. Die übermächtig gewordenen Lehensfürsten spannen, wie die Fürsten im weiland römischen Kaiserreich deutscher Nation, zumeist ihren eigenen Flachs; von der „Milde und Güte", die das Kennzeichen jeder guten Regierung sein sollten, war keine Rede mehr. Im Gegenteil: Krieg, Vertragsbruch, Überfall, heimtückische List und schließlich Meuchelmord wurden immer mehr die bevorzugten Mittel der Staatskunst. Im Jahre 770 mußte der Kaiser vor den Angriffen der westlichen Nachbarn die alte Hauptstadt Feng beziehungsweise Hao (Si-an-fu) aufgeben und dauernd die bereits 1109 begründete östliche Hauptstadt Lo-yang (Ho-nan-fu) beziehen. Bald danach war er fast nur noch das geistige Haupt, also die entscheidende Stelle in Fragen der Opfer, des Zeremoniells und der Kultur; die tatsächliche Macht übten Protektoren aus, in stetem Streit mit Fürsten, die sich gegen sie auflehnten und nach derselben Stellung strebten. Um 480 begann dann die „Zeit der kämpfenden Staaten" (Tschan-kuo), die sich bis etwa 220 hinzog. Schon 255 hatte der letzte

Tschou die neun kostbaren Dreifüße, an die sich nach dem Volksglauben der „Auftrag des Himmels“, das heißt die kaiserliche Sendung knüpfte (vergleiche Abb. 192), bis auf einen, der in den Fluß Se fiel, an den König Tschao-siang von Ts'in verloren. Dessen Enkel Tschuang-siang nahm ihm nach sieben Jahren den letzten Schein der kaiserlichen Würde: das Recht, die großen Staatsopfer darzubringen. Damit versank die Familie im übrigen Volke, und die Ts'in traten an ihre Stelle.

Diese waren ursprünglich ebenfalls „Barbaren“ aus dem Nordwesten, vielleicht sogar diejenigen, die den „alten Herzog“ Tan von Tschou ostwärts in die Gegend von Si-an-fu drängten. Und wie dessen Nachkommen von diesem fruchtbaren, rings von leicht zu verteidigenden Bergen eingeschlossenen Gebiet aus die Herrschaft über das Reich gewannen, so versuchten es nach ihnen die Ts'in. Sie bemächtigten sich des Weitales, dessen strategisch überaus günstige Lage Se-ma Ts'ien wiederholt betont, und drängten die Tschou ostwärts nach Lo-yang. Diesen blieb nichts übrig, als zum bösen Spiel eine gute Miene zu machen, und so ernannten sie die Bedränger, deren sie nicht Herr zu werden vermochten, zu „Beschützern der westlichen Grenze“, eine Methode, die ja in Europa manches geschichtliche Seitenstück hat. Auch für die Ts'in haben die späteren Chronisten wieder eine chinesische Abstammung konstruiert, indem sie ihren Ahnherrn zu einem Nachkommen des Tschuan-hü, des Vorgängers von Kao-sin, machten. Aber ihre barbarischen Sitten (Töten der ganzen Verwandtschaft eines Verurteilten, Mitbegraben der Umgebung eines Fürsten bei seinem Tode und anderes) haben sie bis zum Untergang ihres Hauses nicht ganz abzulegen vermocht. Überhaupt gebärdeten sie sich fast ständig als die keckſten unter den Lehensfürsten, und schon Herzog Mu von Ts'in (659 bis 621) maßte sich nach dem Siege über die Jungbarbaren (623) den Titel „Himmelsohn“ an samt dem Recht auf ein großes Staatsopfer. Aber die anderen Fürsten waren noch zu mächtig und brachten ihnen noch manche empfindliche Niederlage bei. Erst im Jahre 254 konnte König Tschao-siang von Ts'in mit Hilfe seiner west-östlichen Liga das nord-südliche Gegenbündnis sprengen und das ganze damalige Reich in seine Gewalt bringen. Sein Urenkel Tscheng (246 bis 210) vollendete die Eroberung Südchinas, die kulturell schon lange vorher eingesetzt hatte, mit Waffengewalt und vereinigte zum erstenmal das Reich der Mitte ungefähr in seiner heutigen Ausdehnung in seiner Hand. Im Jahre 221 nahm er den Titel Schi-huang-ti (primus imperator augustus) an.

Abb. 201. K'ung-tse. Steingravierung in K'ü-fu.

Aber, wie Se-ma Ts'ien treffend bemerkt: „Die Leitsätze für das Ergreifen der Herrschaft sind grundverschieden von denen des Festhaltens. Härte erobert, Milde bewahrt.“ War schon Schi-huang-ti wegen seines strengen Regiments mehr gefürchtet als verehrt, so verstand sein Sohn Erl-huang-ti mit seinem unsinnigen Wüten den flammendsten Haß landauf, landab zu entfachen. Drei Jahre später war das Haus Ts'in ausgetilgt. Wieder entbrannte der Bürgerkrieg, aus dem Kao-tsu als Sieger über seinen anfänglichen Verbündeten und späteren Widersacher, den tapferen, ja ritterlichen, aber allzu gewalttätigen Hiang Yü, hervorging. Kao-tsu,

der Gründer der Han, war zwar niederer Abkunft, aber doch Vollblutchinese, und so kam unter dieser Dynastie die chinesische Kultur mit ihren gemäßigteren Anschauungen immer mehr zur Geltung. Besonders Hiao-wen (179 bis 157) kann als Muster eines menschenfreundlichen, selbstlosen Herrschers gelten. Die Han führten den inneren Ausbau des Reiches durch und ersetzten das Lehensfürstentum, das sich den Tschou so gefährlich erwiesen hatte, weshalb ihm schon Schi-huang-ti ein Ende machte, durch einen Beamtenadel, in den jedermann ohne Rücksicht auf seine Herkunft nur auf Grund seiner Verdienste einrücken konnte. Dabei ist es bis auf die neueste Zeit geblieben. Kaiser Wu-ti (140 bis 86) richtete den Blick über die Grenzen und suchte Fühlung mit dem Westen, teils mit Waffengewalt, teils durch Gesandtschaften, die bis nach Baktrien gelangten; unter ihm trat China zum erstenmal erobernd auf. Unter den Han gelangte auch der Buddhismus zu seiner ersten Entfaltung in China. Bald danach lernten die Chinesen das römische Reich kennen, und 166 soll von da zur See eine Gesandtschaft zu ihnen geschickt worden sein.

Die weitere Geschichte können wir kurz fassen. Nach den Han zerfiel China in drei Reiche, die zwar ein Abkömmling einer Nebenlinie der Familie Se-ma (des Geschichtschreibers) 420 wieder einte, aber bloß für kurze Zeit, denn bis 618 gab es sechzehn oder gar zweiundzwanzig verschiedene Herrscherhäuser, von denen jedoch die offizielle Geschichtschreibung nur die fünf südlichen als rechtmäßig anerkennt. Kao-tsu Wu-te gründete 618 die auch kulturell glanzvolle Dynastie T'ang, die sogar Zentralasien wieder botmäßig machte. Unter ihr kamen Araber nach Südchina und wurde der Holzdruck erfunden. Wieder folgten rasch fünf Dynastien aufeinander, bis sich T'ai-tsu Kien-lung, ein ausgezeichneter Staatsmann, der Gründer der Sung II, der Regierung bemächtigte. Auch diese Sungzeit war eine Blütezeit für China, vor allem in Kunst und Wissenschaft. Seit 1206 traten die Mongolen (Dschengiskhan) erobernd in China auf, und 1260 war Kublai, der Zeitgenosse Marco Polos, des berühmten Reisenden, Herr von ganz China. Doch konnte diese Dynastie Yüan sich nie recht mit den Chinesen aussöhnen, und schon 1368 gelang es einem südchinesischen Buddhistenmönch, sie völlig zu vertreiben. Als T'ai-tsu Hung-wu begründete er die einundzwanzigste Dynastie der Ming, unter deren meist kräftiger Herrschaft das Reich auf das eigentliche China beschränkt blieb. Der letzte Ming schied 1644 freiwillig aus dem Leben, als er durch Eunuchen und den Geiz seiner nächsten Verwandten seine Hauptstadt Peking der Gewalt eines Rebellen ausgeliefert sah. Schon vorher waren die kriegstüchtigen Mandschu (Tataren) im Norden des Reiches eingedrungen. Unter vierzigjährigen Kämpfen, die zu den spannendsten, aber auch grausigsten Abschnitten der Weltgeschichte gehören, machten sich Schun-tschi, der Begründer der Dynastie Ts'ing, und sein Sohn, der große K'ang-hi, das ganze Reich untertan, das seine Oberherrschaft alsbald auch wieder über Zentralasien ausdehnte. Erst 1912 wurden die Mandschu durch die noch in frischer Erinnerung stehende Revolution verdrängt, worauf sich China zu einer Republik erklärte.

Geht man nun daran, die Anschauungen und Bräuche zu betrachten, die etwa bis in die Anfänge der Hanzeit den Inhalt von Religion und Kultus in China bildeten, so macht man bald die Bemerkung, daß das eben Gewonnene sich rasch wieder gleichsam unter den Händen zu verflüchtigen scheint. Es gibt da keinen reichbevölkerten Olymp von Göttern und Heroen, wie wir ihn in prachtvoll sinnfälliger, ganz vermenschlichter Buntheit aus dem alten Griechenland kennen. Die chinesischen Götter geben sich in den kanonischen Schriften als schemenhafte Gestalten von schwankenden Umrissen, farbloser Miene und Gewandung, schwer faßbarem Inhalt. So wenden denn Plath und Grube den Satz, den der alte Preller auf die Römer gemünzt hat, daß „wir sie in allen Sachen des Glaubens weit mehr zum Kultus und zur Religiosität als zu Mythologie und Ästhetik aufgelegt finden", auch auf die Chinesen an. Und sicherlich trifft

er in einer Hinsicht das Richtige. Aber er läßt eine Tatsache außer acht, die entscheidend sein sollte nicht nur für die Religionsgeschichte der Chinesen, nämlich, daß eine ungeheure Kluft die dünne Oberschicht der „Gebildeten" von der breiten Masse des Volkes trennt, und daß das, was wir in den kanonischen und sonstigen „Schriften" lesen, fast ausschließlich der Niederschlag der Gedankengänge ist, welche die Gebildeten bewegten, während die große Menge darin nicht oder kaum zu Worte kommt. Hätten wir aus dem alten Hellas keine Ilias, keine Odyssee, keine Theogonie, nicht die reiche, an die Phantasie sich wendende Poesie, sondern nur die Schriften eines Herodot, Platon, Demosthenes, Aristoteles und ähnlicher Denker und Sammler, würde es uns im griechischen Olymp so frösteln wie im chinesischen. Dafür gingen die Griechen schon nach ein paar Jahrhunderten verbissener Vielstaaterei unter fremdes Joch. In Rom aber wie in China drehte sich das Denken der führenden Köpfe seit alters hauptsächlich um den Staat, in dem das Empfinden der Masse zwar Berücksichtigung finden mußte, aber nie oder doch nur scheinbar entscheiden durfte. So haben wir in beiden Ländern weder ein im Volk entstandenes Epos noch ein aus sakraler Mimik herausgewachsenes Drama, in dem sich alter Glaube spiegelt.

Zufällig traf die Zeit, da Europa näher mit China bekannt zu werden begann, mit der zusammen, da im Abendland die Aufklärung bildstürmerisch alles kurz und klein schlug, was nach „Aberglauben" aussah. So ahnten die ersten Übersetzer nicht, daß sie in China ein Haus derselben Bauart betraten, dem man eben in der Heimat die Fundamente abgegraben hatte, und verfielen dadurch in den Irrtum, in den

Abb. 202. K'ung-tse und seine zweiundsiebzig Jünger. Steingravierung.

klassischen Schriften, an denen sich die führende chinesische Oberschicht langsam zu Tode kommentierte, die Abstraktionen zu suchen und zu finden, um die sich das doch wahrlich nicht denkfaule Europa selber noch mühte. Leider ist die Sinologie, auch als sie eine Wissenschaft geworden war, viel zu lange auf dem gleichen Weg geblieben. Dabei steckt in den Anmerkungen, die allein bei Lieh-tse zum Verständnis seiner Anspielungen gegeben werden müssen, mehr folkloristisches Material als im ganzen Konfuzius und Menzius zusammen. Und darum ist es auch so zu beklagen, daß das Schi-king nur mehr dreihundertfünf Lieder umfaßt. Das mußte zur Erklärung gesagt werden, warum wir im alten China keinen so buntbelebten Götterhimmel vorführen können wie in Indien oder selbst in Japan.

Denn, um es nochmals zu betonen, die Weltanschauung der führenden Oberschicht war schon im alten China zur Zeit, da es historisch faßbar wird, die makro-mikrokosmische, und in ihr sind auch die Götter nur dienende Glieder des Alls, mehr begrifflich als konkret erfaßte kosmische Potenzen. In ihrer souveränen Weise hat sie, was sie vorfand und brauchen oder nicht ausrotten konnte, in ihr System eingereiht, es umdeutend, wie es erforderlich schien, und dann wieder ihrerseits durch Anthropomorphisierung der Ergebnisse ihrer Spekulation die Götterwelt des Volkes bereichert oder dies wenigstens versucht. Ein lehrreiches Beispiel ergibt sich aus O. Frankes Zusammenstellung in seinem Buch „Ackerbau und Seidengewinnung in China". Sche oder Sche-tsi, der uralte Gott des Feldstückes oder der Markung, der den Ackerfleiß der Familie oder der Sippe segnete und schützte, er wurde mit dem Aufkommen des Reichsbegriffes zum Erdgott überhaupt, zum Hou-t'u (Fürst Erde) als Gegenstück zum Himmel, und da der Himmel eine Yangpotenz ist, machten die Han aus jenem eine Yinpotenz, die „Fürstin Erde". Als Personifikation der Zeit, da der Nomade seßhaft wurde, war er der mythische Kaiser Schennung, der „göttliche Ackerbauer", der den Ackerbau lehrte, beziehungsweise dessen Sohn oder Enkel, die in seinem Auftrag den Ackerbau in ihre besondere Obhut nahmen, gelegentlich auch Huang-ti, der Herrscher des goldenen Zeitalters. Als dauernd waltender Gott des Ackerbaues war er unter den Han Sien-nung, welcher Yangpotenz dann wieder eine Yinpotenz gegenübergestellt werden mußte in der nie volkstümlich gewordenen Gestalt der Sien-t'san, der Göttin der Seidengewinnung, in der sich die andere Seite des seßhaften Lebens, die Kleidung, verkörperte. Als Gott des Hirsebaues war er Hou-tsi (Fürst Hirse), der zugleich, um einen Anfang der Sache zu haben, zum Sohn des Kaisers Kao-sin gemacht wurde, in dessen Auftrag er die Pflege des Hirsebaues überwachte. Als Gott der fruchttragenden Scholle konnte ihn T'ang bei Besiegung der Hia nicht verdrängen; als Gott der Ernte wurde er bei Eroberung eines Gebietes in die Hauptstadt des Siegers geführt und dort zur Warnung eingemauert. Auch als Feldgott der Familie zog er mit dieser in den neuen Besitzbereich, wenn sie wanderte. Und unbekümmert durch alle diese „wissenschaftlichen" Spekulationen ist er noch heute unter seiner uralten Bezeichnung Sche der treue Freund und Gönner des Landmannes, dem dieser nach Urväterweise seine kleine Dankesgabe darbringt, während die geweihte Stätte in Peking, wo zu Ehren des Schen-nung oder Sien-nung der Kaiser alljährlich bei Frühlingsbeginn die altheilige Zeremonie des Pflügens vornahm, der Vernachlässigung anheimgefallen ist.

Die astrale (makro-mikrokosmische) Lehre brauchte sich um autochthone religiöse Anschauungen und Bräuche des Volkes, die ihr nicht zusagten, umso weniger zu kümmern, als sie in China zu einer Zeit zur Geltung kam, die ungefähr mit der Entwicklung der Schriftzeichen aus Gedächtnismarken zu Trägern der Gedankenübermittlung zusammenfällt. Nach Faber gab es um 1200 vor Christus kaum fünfhundert, um 800 vor Christus erst rund tausend Schriftzeichen, um 220 vor Christus etwa dreitausenddreihundert Bildzeichen, deren jedes einen besonderen Begriff darstellte, und von den meisten wußten wohl nur die „Gebildeten", was sie

bedeuteten; für die Menge waren sie bis auf eine kleine Anzahl stumm. Die astrale Lehre aber kann allerspätestens mit den Tschou oder in der Anfangszeit ihrer Herrschaft nach China gekommen sein. Die einzige Spur findet sich im Schu-king, Buch 27. Während nämlich sonst immer mit Nachdruck hervorgehoben wird, daß es Entartung, Aufruhr, Sturz einer Dynastie bedeutet, wenn die Verbindung zwischen Himmel und Erde unterbrochen wird, heißt es dort: „Der große Ti (Herrscher) befahl Tschung und Li, den Verbindungen zwischen Himmel und Erde ein Ende zu machen, und das Herabkommen (der Geister) hörte auf.“ Die Stelle bezieht sich auf die Kämpfe des Kaisers gegen das autochthone Volk der Miao, und das Kuo-yü erklärt dazu: „In alter Zeit besorgten nur die vom Kaiser eingesetzten Beamten den Verkehr mit der übersinnlichen Welt. Unter Schao-hao riß Unordnung ein: jeder beliebige begann Geister zu zitieren. Tschuan-hü ließ durch Tschung und Li diesem Zustand ein Ende machen. Später begannen die Häuptlinge der Miao wieder mit der Geisterbannerei, bis ihnen Yao durch die Nachkommen von Tschung und Li das Handwerk legen ließ.“ Die Einführung der astralen Lehre wäre danach in die Zeit des Yao (nach Legge seines Nachfolgers Schun) zu verlegen, also kurz vor Beginn der ersten Dynastie Hia. Denn daß erst unter Schao-hao Unordnung in die staatlich festgelegte Ordnung kam, ist eben wieder eine spätere Konstruktion im Sinn der Hypothese vom „goldenen Zeitalter“. In Wahrheit hat wie bis auf den heutigen Tag seit grauer Vorzeit jeder, der sich dazu berufen glaubte, Geisterbeschwörungen vorgenommen, bis der Staat die Sache als sein besonderes Vorrecht erklärte, das nur von eigens dazu berufenen Beamten ausgeübt werden dürfe.

Abb. 203. Opfergefäß für Blutopfer. Bronze der Tschouzeit. Erstes Jahrtausend vor Christus.

Da nun aber die Geschichte der Hia samt jener der folgenden Yin stark verdächtig ist, in ihren Einzelheiten ebenfalls nur eine solche Konstruktion der Folgezeit zu sein, so ist es vorläufig wohl das richtigste, anzunehmen, daß die astrale Lehre mit den Tschou aus dem Westen kam und von ihnen mit dem Mantel des „hohen Altertums“ geschmückt wurde; sie mußte als heimisches Gewächs der chinesischen Erde erscheinen, um die rechte Autorität zu genießen.

Das Lehrgebäude der astralen Weltanschauung wurde bereits im vorhergehenden Abschnitt auseinandergesetzt, und zwar fast ausschließlich auf Grund der Merkmale, die sich schon in den alten Schriften bis einschließlich Se-ma Ts'ien finden. Auch der Grund wurde erwähnt, warum sie in den Schriften nur verhältnismäßig wenig und oft recht versteckte Spuren hinterlassen hat. So gut unsere Techniker, wenn sie etwa einen neuen Dynamotyp besprechen wollen, nicht mit der Erklärung der Grundbegriffe Ampere, Spannung, Trommelanker, Wirbelströme und so weiter beginnen, so auch jene alten Wissenschaftler: „Wer es weiß, dem braucht man es nicht zu sagen, und wer es nicht weiß, versteht es trotz der längsten Erklärungen nicht.“ Obendrein war ja das alles nicht für das Volk bestimmt, mußte ihm sogar zur Vermeidung von Miß-

bräuchen geheim bleiben. Hier haben wir also den Grund, warum ihre Götter so farblos erscheinen. Sie waren ebenfalls feststehende Begriffe, gegebene Größen, mit denen der Eingeweihte operierte wie wir mit Atomen, Winkelfunktionen und Kraftlinien. Was dagegen als veränderlich und darum der menschlichen Forschung unterworfen galt, wurde auch breit erörtert, nämlich die Form, also Opfer, Riten, Musik, kurz alles, was sich auf die Anpassung an das Tao bezog. Mit den Göttern geschah das nur, wenn die Spekulation sie in einer neuen Auffassung zeigte oder die Staatsräson eine solche brauchte. Es war daher ein Irrtum, wenn man früher meinte, von der Gestirnreligion sei in Schu-king und Schi-king keine Spur zu finden. Man findet sie reichlich genug, sobald man erst das ganze Lehrgebäude kennt, und viele scheinbar öden oder gar „kindischen" Stellen werden dadurch erst richtig lebendig, ja überhaupt verständlich.

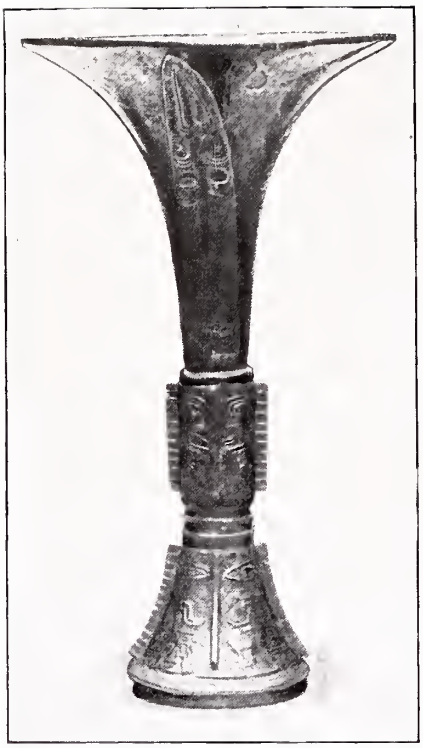


Abb. 204. Ku (Opferkelch für Wein). Bronze der Tschouzeit. Erstes Jahrtausend vor Christus.

Die über allem stehende Gottheit führt, wie wir bereits sahen, den Namen Schang-ti (höchster Herr oder Herrscher). Er ist nach Grubes kurzgefaßter Schilderung „der Schöpfer aller Dinge, der die sittliche Weltordnung lenkt, des Menschen Herz kennt und ihm den Geist verliehen hat und damit die Fähigkeit, sich seiner in der rechten Weise zu bedienen. Von ihm hängt die Vollendung dessen ab, was der Mensch beginnt. Er belohnt die Guten, erhört die Tugendhaften, bestraft die Bösen und erzieht die Menschen durch Mühsal und Leiden. Seinen Unwillen gibt er durch Heimsuchungen kund, ohne indes die Hoffnung auf Gnade zu nehmen. Gehorsam gegen ihn sichert Bestand; Ungehorsam bringt Verderben. Der Mensch dient ihm, indem er sein Herz bewahrt und seine Wesensart pflegt. Man soll ihn fürchten, aber noch mehr sich seiner freuen. Nach seinem Ermessen verleiht er die Herrschaft über das Reich." Das klingt fast wie Monotheismus und wurde auch von den älteren Übersetzern so aufgefaßt, zum Teil noch von dem vortrefflichen Verdeutscher des Schi-king, Viktor von Strauß. Bei näherem Zusehen gewinnen wir aber ein ganz anderes Bild. Schang-ti ist kein aktiver Gott, der „die Welt geschaffen hat nach seinem Willen und sie regiert nach seinem verborgenen Ratschluß". In der gesamten Literatur gibt es nur eine einzige Stelle, eine Ode im Schi-king, wo er sich redend an König Wen wendet, so daß man sich wohl fragen darf, ob nicht ein Fehler in der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung vorliegt. Die zweite Stelle, die Grube, ebenfalls aus dem Schi-king, noch für die anthropomorphe Auffassung des Schang-ti anführt, ist jedenfalls nicht beweiskräftig, denn während dort gesagt ist, daß Kiang-yüan, die Ahnmutter der Tschou, mit dem „Hirseherrn" Hou-tsi schwanger wird, indem sie in die Spur des Schang-ti tritt, gebraucht Se-ma Ts'ien für denselben Bericht den Ausdruck „die Fußspur eines Riesen". Im übrigen verhält Schang-ti sich vollkommen indifferent. „Der Himmel redet nicht; sein Wirken ist ohne Geruch und ohne Laut." Dieses „Herrschen in vollkommener Untätigkeit" ist sogar sein ganz besonderes Kennzeichen, das oft genug auch als Muster für die beste Form der Regierung hingestellt wird. „Er" ist alles Seiende. Das, was der Mensch mit seinen Sinnen erfassen kann, also die physische Welt, ist die für uns erkennbare Erscheinungsform seines Wesens;

die darin wirkenden Kräfte, Gesetze, Zusammenhänge sind seine transzendentale Seite. So ist er Universum in weitestem Sinn: Welt, Weltlauf und Weltordnung zugleich. Die Schlußreihe dieser alten Naturphilosophie war also etwa folgende: Die Welt ist; folglich ist Schang-ti. Da in der Welt fortdauernd etwas geschieht, ist Schang-ti tätig, durch ihm innewohnende Kräfte oder Potenzen, die man sich dualistisch dachte, eine ausstrahlende und eine aufnehmende, eben Yang und Yin. Aber dies Geschehen ist nicht Folge eines bestimmten Weltwillens, sondern vollzieht sich durch die gegenseitige Einwirkung der beiden dualistischen Potenzen, die einer ihnen, weil Schang-ti selbst, innewohnenden Gesetzmäßigkeit (Tao) unterworfen ist. So ist Schang-ti zugleich vollkommen untätig; alles vollzieht sich von selbst, aber immer nur aus ihm und durch ihn.

Es ist für unsere so hoch entwickelte Sprache fast unmöglich, diesen Gottesbegriff scharf in Worten zu erfassen, so wenig wie unsern Begriff der Dreieinigkeit. Wieviel schwerer für jene alten Chinesen, deren Sprache in Wort und Schrift eben erst von der rein bildmäßigen in das Fahrwasser der abstrahierenden Darstellungsweise einzulenken begann! Eine Sprache, für die ein Weg (tao) noch ein richtiger Weg mit Sand und Steinen, eine Schlucht (ku) ein tiefer Geländeeinschnitt, ein Tor (men) ein Tor mit Seiten- und Oberbalken ist, während diese Wörter nun plötzlich gesetzmäßigen Verlauf (tao) der Weltordnung, die chaotische Tiefe (ku) und den Ausgangsort der Erscheinungswelt (men) ausdrücken sollen! Eine Sprache, die obendrein nur über ein halbes Tausend einsilbiger unveränderlicher Wörter ohne Lautwandel oder Endungen verfügt, deren jedes zugleich Hauptwort, Eigenschaftswort, Zeitwort, Umstandswort sein kann! Wie schwerfällig war diese Sprache für abstrakte Spekulationen, für die wir noch heute, um der Bildhaftigkeit der eigenen Sprache zu entgehen, zu lateinischen und griechischen Hilfswörtern unsere Zuflucht nehmen! Die alten chinesischen „Weisen“ haben denn auch ihren Schang-ti weit mehr gefühlsmäßig als verstandmäßig erfaßt, und für die breite Masse war er gar nur eine geheimnisvolle, verehrungswürdige Größe, die in Gedanken zu erfassen sie wohl kaum jemals Anlauf nahm. Darum ist er so farblos geblieben. Die „Weisen“ operieren mit ihm und anderen Abstraktionen wie wir mit Größen, von denen wir nur den Begriff, keine Vorstellung haben (Kräfte, Atome, Elementarquanten und dergleichen): es sind behelfsmäßige Ausdrücke für Ursachen, deren Wirkungen wir zwar kennen und deuten, deren „wahres Gesicht“ zu schildern jedoch vorläufig über unser Vorstellungs- und Sprachvermögen geht.

Abb. 205. Ting (Bronzegefäß für Speiseopfer). Tschouzeit. Erstes Jahrtausend vor Christus.

Das gleiche fahle Aussehen haben daher auch die anderen Götter, in denen sich die chinesische Naturphilosophie gewisse abstrakte Potenzen des Schang-ti wirksam dachte: die fünf Ti (Herrscher), die

Elemente, die zehn Stämme und zwölf Äste des Sechziger-Zeitzyklus, die Monate und dergleichen mehr. Die Ti repräsentierten die in den fünf Weltgegenden (Mitte, Ost, Süd, West, Nord) wirkenden Kräfte der Allgottheit und wurden nach den diesen Gegenden entsprechenden Farben (Abb. 175) als gelber, grüner, roter, weißer, schwarzer Kaiser bezeichnet, die letzten vier auch durch die zugehörigen Tiere (Drache, Vogel, Tiger, Schildkröte). Unter den Han wurde noch ein T'ai-i (der große Eine) über sie gesetzt, als besondere Potenz des Schang-ti, insofern er auch über den fünf Ti steht. Man hatte nämlich dem allen erdenklichen Spekulationen zugänglichen Kaiser Wu-ti (140 bis 87) eingeredet, daß wegen der genauen Wiederkehr der zyklischen Zeichen im Jahre 113 das Zeitalter der mythischen Personifikation des Ti der Mitte, des Huang-ti, abgelaufen sei und nun ein neues beginne. Das ganze Drum und Dran der Frage zu erörtern, würde viel zu weit führen. Genug, über die fünf Ti wurde ein T'ai-i gesetzt und der Altar des bisherigen Ti der Mitte (Erde) nach dem Südwesten verlegt, denn Südwesten entsprach dem zyklischen Zeichen für Erde und war zugleich nach der Anordnung des Wen Wang die Gegend, wo das große Yin (K'un) herrscht (Erde = Yin).

Belebter wird das Bild, wenn wir uns dem Kreis der Götter nähern, die man sich in den sichtbaren Erscheinungen des Universums wirksam dachte. Am Himmel waren die Sterne zu einer bunten Schar von Sternbildern zusammengezogen und diese in die vielseitigste Wechselwirkung zueinander gesetzt. Daß man sie wirklich als Götter auffaßte, beweist die Tatsache, daß man ihnen einzeln oder zusammen opferte. Am Pol, dem „First des Himmels", residierte T'ai-i inmitten seiner drei Söhne (oder Herzoge), seiner vier Gemahlinnen und zwölf Kammerherren. Die sieben Sterne des Großen Bären (chinesisch Pe-tou = nördlicher Scheffel) waren die „sieben Regenten" (tscheng), die „Regler der Bewegung des Universums"; wegen ihrer weißen Farbe hießen sie auch die „Wage (Diopter?) aus Jade (Nephrit)". Ihnen, die gleichsam die festen, unverrückbaren Gesetze des Universums darstellten, entsprachen für die Veränderungen im Weltall die sieben anderen, den Himmel umlaufenden „Lenker", die sieben Planeten, von denen die eigentlichen (ohne Sonne und Mond) auch die fünf „Beamten" oder „Gehilfen" des Himmels hießen; sie waren „Kette und Schuß" des Weltgeschehens. Eine ausführliche Beschreibung der Sternbilder und ihrer Wechselbeziehungen zu geben, fehlt es leider an Raum. Es sei nur erwähnt, daß die Mondstationen Sin (Herz) und Fang (Speicher oder himmlisches Viergespann), die dem Skorpion, dem bösesten der „Häuser" unseres Tierkreises, entsprechen, auch in China eine üble Wirkung bei den Planeten hervorrufen, die in sie eintreten.

Die Wettererscheinungen hatten ebenfalls ihre besonderen Gottheiten, so einen „Meister" der Wolken, des Windes (Windgraf), des Donners, des Regens. Von den Blitzgöttern dachte man sich, daß sie die Menschen töten, indem sie ihnen mit einem Hammer einen Keil in den Kopf oder Nacken treiben (Abb. 178). Der Dämon der Dürre (Po) raste mit nacktem Oberleib und mit den Augen oben auf dem Kopf blitzschnell durch die Gefilde, „gleichsam Feuer und Flammen ausspeiend".

Von den Gottheiten der Erde wurde der Sche mit seinem Gestaltwandel als Ackergott, „Fürst Erde" und so weiter schon genannt. Man verehrte ferner die Gottheiten der vier Meere, der Berge und Flüsse, darunter besonders des Huang-ho und Yang-tse-kiang, und der fünf heiligen Berge T'ai-schan (Osten, Provinz Schantung), Heng-schan (Süden, Provinz Hu-nan), Hua-schan (Westen, Provinz Schan-si), Heng-schan (Norden, Provinz Tschi-li) und Sung-schan (Mitte, Provinz Ho-nan). Auch gab es Schutzgeister der Wege, des äußeren und des inneren Tores, der Mitte des Hauses und des Herdes, einen Hüter der Ehe. Das sind bereits Gottheiten, mit denen der gemeine Mann unmittelbaren Verkehr pflog, ohne Vermittlung der „Bücherleser". Ja, man geht wohl mit der Meinung nicht irre, daß sich in diesen Gestalten

der Volksglaube jener Zeit spiegelt, von dessen Einzelheiten die Staatsreligion nur Kenntnis nahm, soweit sie in ihr System paßten, oder bei besonderen, meist politischen Anlässen, in welchem Falle sie dann freilich auch die seltsamsten Konstruktionen aufnahm. Wenigstens fehlt es auch in der offiziellen Literatur durchaus nicht an Beispielen, daß ein sonderbarer Stein, vorsintflutliche Knochen und derlei Fetische plötzlich zu Gottheiten wurden, die über die engere Umgebung ihres Auffindungsortes hinaus Bedeutung gewannen. Zu diesen Gestalten des Volksglaubens gehörten unter anderen die segenspendenden himmlischen Geister (Schen) und die schädlichen Erddämonen (Kuei), ferner die Manen von Tieren, die sich dem Menschen nützlich erwiesen, wie Katzen und Tiger durch Vertilgen von Mäusen beziehungsweise Wildschweinen. Überhaupt gab es wohl fast nichts, worin der mit der „göttlichen" Natur noch in innigem Zusammenhang lebende einfache Mensch nicht das Walten der Allgottheit, eine besondere Äußerungsform von ihr erkannte: im Rieseln der Quelle, im Windhauch, der die Halme beugte, in alten Bäumen, seltsamen Felsen und so weiter.

Ehe wir nun die Seite der altchinesischen Religion berühren, die bestimmt war, bis in die neueste Zeit das Rückgrat des ganzen staatlichen und sozialen Lebens zu bilden, die Ahnenverehrung, müssen wir uns noch einmal in die Spekulationswelt der „Gebildeten" begeben und eines ihrer Erzeugnisse betrachten, das sie mit Vorliebe behandelt: die Heroen der Vorzeit. Man pflegt deren Kult aus der allgemeinen Ahnenverehrung abzuleiten. Das muß aber nicht unbedingt richtig sein, und jedenfalls stammt diese nicht erst aus der Zeit nach Konfuzius. Denn gerade die von ihm so gern als Muster angeführten „Herrscher des hohen Altertums" gehören ebenfalls hierher. Die astrale Lehre nimmt nach dem Vorbild des Auf- und Untergangs der Gestirne auch für das Erleben der Menschheit ein solches Auf und Nieder an — Wellenberg und Wellental — und nennt den Beginn eines neuen Aufstiegs den Beginn eines neuen Zeitalters. An seinem Anfang müssen, als treibende Kräfte, große, von der Gottheit besonders begnadete Männer stehen, die „den Auftrag des Himmels haben", und da die geschriebenen Geschichtsquellen sie nicht bieten, werden sie aus der wissenschaftlichen Spekulation geschaffen oder, falls sie in der Überlieferung schon lebten, an die Stelle im System gerückt, für die sie sich nach ihrer überlieferten Eigenart am besten eignen. Wir können diese Entwicklung noch ziemlich gut verfolgen. Se-ma Ts'ien beginnt sein Geschichtswerk mit Huang-ti, dem „Herrn der Gelben Erde". Weiter hinaufzugehen vermißt sich der gewissenhafte Großastrologe nicht, obwohl Fu-hi damals schon längst bekannt war. Aber den Beginn „seines" Zeitalters glaubte er festlegen zu können kraft der damals noch vorherrschend älteren Elemen-

Abb. 206. Rückseite eines Metallspiegels. Bronzeguß. Um 700 nach Christus.

theorie (Abb. 176), worin „Erde“ zu oberst stand. Zu seiner Zeit begann jedoch schon die neue Theorie größere Geltung zu gewinnen, daß die Elemente sich gegenseitig erzeugen und sich demnach in anderer Reihenfolge ablösen. So ergänzte sein Nachkomme und Erklärer Se-ma Tscheng sein Geschichtswerk, indem er vor Huang-ti noch die „drei Souveräne“ stellte mit Fu-hi an der Spitze. Andere Spekulationen wagten sich noch weiter hinauf, bis man endlich auch einen ersten Menschen oder Demiurgos hatte: P'an-ku, aus dessen Atem bei seinem Tode der Wind entstand, während die Stimme zum Donner wurde, das linke Auge zur Sonne, das rechte zum Mond, das Haar zur Pflanzendecke und so weiter. Aus diesem Grunde und wegen ihrer häufigen Erwähnung in den kanonischen und philosophischen Schriften ist es nötig, diese Gestalten auch religionsgeschichtlich kurz vorzunehmen, obwohl sie scheinbar rein geschichtliche Wesensart haben.

Eine spätere Spekulation, die neben anderen lief, setzt an den Anfang zwölf Himmelsherrscher, die 234000 Jahre regierten, danach elf Erdherrscher mit 198000 Jahren, was zusammen 432000 Jahre gibt, also geradesoviel wie ein indisches Kaliyuga oder die „zehn Dynastien von Babylon“ des Berosus. Dann folgten neun Menschenherrscher (45600 Jahre), fünf „Drachen“ und sechzehn besonders benannte Herrscher, darunter als erster Suei-jen, als dessen Nachfolger Se-ma Tscheng gleich den Fu-hi nennt. Von diesem an gibt es zwei Aufzählungen: nach den „Bambusannalen“ Fu-hi, Schen-nung, Huang-ti, Yao, Schun; seit Liu Sin aber, der um Christi Geburt den Konfuzianismus in autokratischem Sinn umzubiegen versuchte, Fu-hi (Holz), Schen-nung (Feuer), Huang-ti (Erde), Schao-hao (Metall), Tschuan-hü (Wasser), Kao-sin (Holz), Yao (Feuer), Schun (Erde). Darauf folgten die „echten“ Dynastien: Hia (Metall), Yin (Wasser), Tschou (Holz) und Han (Feuer), während die Ts'in (Wasser), die Reihe der Elemente unterbrechend, als Usurpatoren galten. Se-ma Ts'ien endlich, obwohl er sich sonst an die Zahlenangaben der „Bambusannalen“ hält, gibt die Reihe Huang-ti (Erde), Tschuan-hü (Holz), Kao-sin (Metall), Yao (Feuer), Schun (Wasser), Yü (Erde?), dann Hia (Holz), Yin (Metall), Tschou (Feuer), Ts'in (Wasser), Han (Erde). Man sieht daraus deutlich, wie die Elemente verschieden zugeteilt wurden, je nach dem augenblicklichen Stand der Spekulation.

Es erschien nötig, diese Einzelheiten hier anzuführen, weil man beim Lesen chinesischer Übersetzungen über die Abweichungen leicht stutzig wird. Ebensolche Abweichungen finden sich hinsichtlich der Segnungen, welche die Menschheit diesen mythischen Personen angeblich verdankt. Doch zwingt der verfügbare Raum hier zur Beschränkung auf eine Lesart. Fu-hi (Abb. 193 und 194), der mit seinem Stierkopf (oder nur hornähnlichen Stirnbuckeln), seinem Fischschwanz und dem Winkelhaken in der Hand stark an den persischen Zrvan erinnert, lehrte den Gebrauch des Feuers, „betrachtete die Zeichen am Himmel und auf der Erde“, erfand danach als Ersatz der alten Knotenschrift die acht Kua und lehrte Netze flechten zum Fang von Fischen und anderen Tieren. Doch liegt in diesen Angaben ein Widerspruch, denn wenn man vorher eine Knotenschrift kannte, hatte man sicher auch Netze. Da er nun die „Zeichen am Himmel betrachtete“ und die acht Kua lehrte, die, wie wir noch sehen werden, wenn nicht sogar astronomisch, so doch zum mindesten als Windrosenmale aufzufassen sind, ist jener Satz vielleicht so zu deuten, daß er den Himmel in „Häuser“ teilte, also sinnbildlich die Tiere des Tierkreises in einem Netz von Linien fing. Gewöhnlich wird er zusammen abgebildet mit Nü-kua, die den Zirkel hält und sein Weib, nach andern sein Nachfolger war. Unter ihr fand die Empörung des Kungkung statt, die an die Sintflutsage anderer Völker erinnert. Statt Nü-kua wird gelegentlich als zweiter Herrscher Tschu-yung aufgeführt. Schen-nung, auch Yen-ti (Feuerherr) genannt, lehrte den Ackerbau und den Gebrauch der Heilkräuter; auch er hat einen Ochsenkopf oder

Stirnbuckel. Von Huang-ti wurde schon berichtet, daß seine Regierung als die „goldene Zeit“ galt. Schu-king und Schi-king erwähnen ihn nicht: umso mehr Legenden hat die taoistische Überlieferung um ihn geschlungen. Viele Staatseinrichtungen werden auf ihn zurückgeführt, auch der Sechzigerzyklus des Kalenderwesens und der Gebrauch der Schafgarbe für das Orakel. Ferner erhielt er die neun Dreifüße, an deren Besitz sich die Herrschaft über das Reich knüpfte. In die Zeit des Yao wird die Einteilung des Reiches in neun Provinzen verlegt, die Regulierung der Musik und die Einrichtung des astronomischen Staatsamtes. Sein Nachfolger (durch Wahl) Schun gilt als Muster von Kindesliebe und Vasallentreue, weshalb er dem Sohn des Yao vorgezogen wurde. Auf ihn werden viele Staatseinrichtungen der Tschouzeit zurückgeführt, so die drei Examina für die Beamtenlaufbahn, die fünf menschlichen Beziehungen, gewisse Opfer, ein astronomisches Instrument, die ersten Flußregulierungen und dergleichen mehr. Dessen Nachfolger (ebenfalls durch Wahl), der „große Yü“, der durch Anlage von Dämmen und Kanälen endlich der das Land so oft heimsuchenden Überschwemmungen Herr wurde, begründete die erste Dynastie. „Seine Stimme war der Ton der Pfeife Ying-tschung (Grundton), sein Schritt das Grundmaß für die Länge.“ Aus diesen beiden Angaben allein erhellt schon, daß man auf ihn die letzte Vollendung des Staatsgebäudes zurückführte, wie auch die erste geographische Beschreibung des Landes, der „Tribut des Yü“, seinen Namen trägt.

Abb. 207. Grabtempel des Se-ma Ts'ien. Typus des einfachen chinesischen Hauses.

Was nun die Ahnenverehrung der Chinesen anbelangt, so pflegt man sie auf den Geister- oder Seelenglauben (Animismus) zurückzuführen, das heißt die uralte Anschauung, daß in allen Dingen, lebenden wie leblosen, ein Geist (Seele) wohne, der nach der Zerstörung des sichtbaren Gehäuses (Körper) selbständig weiterlebe. Dafür spricht in China, daß nicht nur die Seelen der abgeschiedenen Kaiser dem Schang-ti „beigesellt“ wurden, sondern auch der gemeine Mann überzeugt war, daß die Toten beim Ahnenopfer, das er ihnen zu Ehren veranstaltete, sich in Person, nur unsichtbar, einfinden und an dem Festmahl teilnehmen. In neuester Zeit führt aber Krämer den Ursprung der Familie auf den Totenglauben, der übrigens wohl aus dem Animismus hervorgegangen ist, zurück, nämlich auf die Anschauung, daß die Seelen von Menschen und Tieren wesensverwandt sind und daher ineinander übergehen. Deshalb hatte jede Familie oder Gruppe ein Totemtier, und da man sehr frühe den Nachteil der Inzucht erkannt hatte, waren Heiraten zwischen Angehörigen derselben Totemgruppe streng verboten. Welches aber die wahre Quelle auch sei, sicher ist, daß erst die makro-mikrokosmische Weltanschauung dem Ahnenkult die Vollendung gab, die es ermöglichte, darauf das ganze ethische und soziale Fühlen eines Vielmillionenvolkes durch drei Jahrtausende und mehr zu gründen.

Wie alles in der Welt sich in einer endlosen Wellenlinie des Auf- und Abstiegs vollzieht, ist auch der einzelne Mensch nur der jeweils in den Vordergrund gerückte, das heißt zurzeit „lebende“ Abschnitt (Phase) einer unendlichen Folge von Generationen, deren Glieder in

dauernder Wechselwirkung zueinander stehen. Das indische Einzelkarma ist sozusagen zu einem Reihenkarma gemacht. Daher die ängstliche Sorge um Nachkommenschaft, weil sonst die Reihe unterbrochen wird und nun die Seelen der Ahnen, durch das Ausbleiben der Ahnenopfer obdachlos geworden, als hungernde Bettler durch die Welt irren müssen. Daher die vielen heroischen Beispiele, daß aufrechte Männer einer als notwendig erkannten Pflicht zuliebe ohne Wimperzucken ihr Leben hingaben, denn das ruft ja den Segen des Himmels auf die Nachkommen herab. Daher auch die uns so leicht befremdende Lehre, daß zwischen Vater und Sohn kein zärtliches Verhältnis bestehen darf. Denn wie die Elemente zerstörend aufeinanderfolgen, ist auch der Sohn „Feind" seines Erzeugers, den er abzulösen bestimmt ist, und dadurch von selbst „Freund" des Großvaters, den der Vater verdrängt hat. Aus diesem Grunde vertritt auch wenn möglich der Enkel als „Totenknabe" den verstorbenen Großvater bei der Totenfeier, nie der Sohn, und nach fünf (Elementzahl) oder sieben (Planetenzahl) Generationen ist ein Kreislauf oder richtiger ein Wellenzug zu Ende; alle vorhergehenden Ahnen haben nur noch eine gemeinsame Ahnentafel, sind abgeschlossene Vergangenheit, wie sich auch Se-ma Ts'ien um die Geschehnisse vor Huang-ti, also vor „seinem" Zeitalter, nicht mehr kümmerte.

Wie sich die alten Chinesen das Fortleben nach dem Tode dachten, darüber fehlt, ausgenommen die schon erwähnten kaiserlichen Ahnen, fast jede Andeutung. Nur gelegentlich scheint es, als habe sich das Volk im Süden (astrale Unterwelt) eine Art Schattenreich gedacht, das aber später durch das von buddhistischen Vorstellungen gefärbte „Paradies der Seligen" im Westen bei der gütigen Si-wang-mu abgelöst wurde. In den kanonischen Büchern wird systemgemäß das Reich der Toten nach Norden, an den Weltpol verlegt (Merkur = Psychopompos!).

Es wären noch einige Züge zu erwähnen, die an die beiden anderen Zweige der sogenannten Urreligion, den Tabu- und den Fetischglauben, erinnern. Tabu bezeichnet die engere Verbindung gewisser Menschen, Tiere oder Dinge mit Gottheiten, wodurch sie je nachdem heilig oder unrein (bei den Juden „koscher" oder „trefe" genannt) werden. Das bekannteste Tabubeispiel für China ist der persönliche Name des Kaisers, der nie in Schriftstücken gebraucht werden darf; das betreffende Schriftzeichen wird durch ein anderes ersetzt. Das Verbot des Gebrauches der Schangnote in der heiligen Musik wurde schon erwähnt. Der Fetischdiener glaubt, er könne durch bestimmte Handlungen die Gottheit zwingen, ihm zu Willen zu sein. Auch dafür finden sich im alten China Beispiele. Kaiser Wu-yi von den Yin macht ein Bildwerk, das er „Geist des Himmels" nennt, spielt mit ihm am Brett und beschimpft es, wenn es verliert; er füllt einen Fellsack mit Blut, schießt danach mit Pfeilen und rühmt sich, er schieße gegen den Himmel. Unter Wu-ti von den Han, der ja mit allen erdenklichen Mitteln sich die Unsterblichkeit erzwingen wollte, malte der Zauberer Schao-weng auf der Terrasse des Palastes Kant'üan den Himmel, die Erde, T'ai-i und andere Gottheiten, um die Götter aus dem Himmel herabzurufen. Überhaupt kam seit den Han so mancher alte Aberglaube auch bei den Regierenden wieder in Aufnahme, so der Bildzauber, daß man einen Feind zu schädigen glaubte, indem man seinem Bild die betreffende Unbill zufügte, und anderes mehr. Die Staatsreligion der Zeit vor Schi-huang-ti, vorab Konfuzius selber, lehnte solche Gedankengänge, die besonders der spätere Taoismus pflegte, im allgemeinen ab, wie auch noch Se-ma Ts'ien seinem Spott über Wu-tis Treiben gelegentlich die Zügel freigibt.

Wenden wir uns nun den äußeren Formen des Kultus zu, so fällt vor allem auf, daß das offizielle China niemals einen besonderen Priesterstand kannte. Wohl finden sich Reste eines uralten Schamanentums auch in der Staatsreligion in Gestalt von Wahrsagern (Tschan-jen), Exorzisten (Wu) und „Aufsehern der vier Himmelsgegenden" (Fang-siang); ja, selbst Priesterinnen werden des öfteren erwähnt. Die Taoisten haben später sogar einen regelrechten geglie-

derten Priesterstand mit Asketen (Tao-schi), Weltgeistlichen (Kung-schi) und einem Meister des Himmels (T'ien-schi) an der Spitze gebildet. Eine eigenartige Hierarchie, die allerdings mehr unserem Ordenswesen oder dem russischen Tschin entsprach und mit ihren achtzehn, später zwanzig käuflichen oder gar zwangsweise verliehenen Graden in der Hauptsache dem Auffüllen des Staatssäckels diente, wurde schon um 340 vor Christus von den Ts'in für ihren Staat begründet und von den Han auf das Reich übernommen. Aber das alles waren nur beiläufige Erscheinungen. Im übrigen hat es die astrale Wissenschaft in China wie sonst in keinem Gebiet der Erde verstanden, sich und ihre Weltanschauung unbedingt im Besitz der Macht zu behaupten. Ihrem Grundsatz, daß alles in der Welt steigt oder fällt, ganz nach den jeweiligen Zustandsbedingungen des Universums, läuft es schnurstracks zuwider, daß irgend eine Gottheit, die ja nur eine besondere Potenz der Allgottheit, des Schang-ti, sein kann, dauernd an die oberste Stelle rücke und damit ihrer Priesterschaft den Haupteinfluß sichere. Für sie ist „Wissen", die Kenntnis der Zusammenhänge des Universums, zugleich „die" Religion und jede Kultusart nur eine besondere Anpassungsform an das Tao, neben der auch andere sehr wohl möglich sein können. So waren auch schon im alten Babylon die Astrologen die entschiedenen Gegner jeder Priesterschaft, und das Aufblühen des Kultus einer besonderen Gottheit hat die astrale Lehre stets mit fremdem Beiwerk überwuchert. Das beweist für das alte China unter anderem die Haltung, die noch Se-ma Ts'ien den einzelnen „Schulen" gegenüber einnahm. Erst als man (etwa um Christi Geburt) die tiefsten gedanklichen Zusammenhänge des Systems nicht mehr verstand, weil die Form den Inhalt überwuchert hatte, gelang es den Konfuzianern, die Oberhand zu gewinnen, aber auch nur, indem sie weiterhin an dem formellen Gerüst der alten Lehre in ihrer staatlichen und sozialen Ethik festhielten. Indessen vermochten sie dem Gerippe, dem das Leben entflohen war, nie wieder wahres Leben einzuhauchen, sondern verknöcherten immer mehr in scholastischen Deutungen und Kommentaren ihnen nicht mehr verständlicher Zusammen-

Abb. 208. Vorhalle des buddhistischen Tempels Tung-huang-se bei Peking, erbaut 1651 bis 1653.

hänge. Die Herrscher und Kanzler der alten Zeit aber waren, wie Wen Wang und der Herzog von Tschou, entweder nach dem Vorbild von Schun selber gründliche „Kenner des Himmels", dessen Ordnung sie auf Erden durchführten, oder sie unternahmen doch keine wichtige Staatshandlung, keine Änderung in Riten und Opfern ohne engste Zusammenarbeit mit ihrem astronomisch-astrologischen Bureau, den Schou-jen („Erbbeamten", Astronomen), Po-schi („umfassende Gelehrte", Ausleger) und dergleichen.

Der Hohepriester des Reiches also, der allein in dessen Namen den Verkehr mit dem Himmel unterhielt, war der Kaiser; seine Lehensfürsten waren die Oberpriester, seine Würdenträger die Priester der ihrer Fürsorge unterstellten Gebiete. Daraus ergibt sich schon von selbst die eine Stufung der Opfer. Der Kaiser opferte dem Himmel und der Erde, den heiligen Bergen und Flüssen, den Schutzgeistern der Saaten, den „hundert Geistern", Sonne, Mond und Planeten, den Monaten, Jahreszeiten, kurz allen Potenzen, deren Einfluß das ganze Reich betraf. Die Lehensfürsten opferten nur den Schutzgeistern der Saaten, der Berge und Ströme ihres Gebietes, die Großwürdenträger den fünf Schutzgeistern; der einzelne Mensch durfte nur für seine Familie und sein Haus den Gottheiten dieses engsten Kreises opfern. Eine andere Unterscheidung gründete sich auf den Rang der Gottheiten, an die das Opfer gerichtet war. Nur den Ahnen opferte man ursprünglich in Hallen und Tempeln, den Mächten des Universums aber im Freien. Ebenso war der Altar den besonderen Eigenschaften der Gottheit angepaßt, wobei Formen-, Farben- und Zahlensymbolik eine große Rolle spielten. Für den Himmel zum Beispiel wurde ein runder Altar errichtet, für die Erde ein viereckiger. Der Altar für das Opfer an die fünf Ti hatte acht Öffnungen, damit die Geister der acht Weltgegenden eindringen konnten, und dergleichen mehr. Die Verehrung des Ackerbaugottes geschah durch die berühmte Zeremonie des Pflügens, wobei der Kaiser auf dem heiligen Ackergelände zwei Furchen zog, danach drei kaiserliche Prinzen je drei, neun Großwürdenträger je neun Furchen; analog erfolgte die Ehrung der „Seidengöttin" auf einer Maulbeerterrasse durch die Kaiserin.

Für die Opfer (Tsi und andere Ausdrücke) gab es besondere Gewänder; so trug der Kaiser ein Kleid mit Sonne, Mond, Sternen und Drachen (Abb. 195) und auf dem Kopfe eine besonders geformte Mütze, von der zwölf Perlenschnüre herabhingen. Dem Opfer ging ein bis zu zehn Tagen dauerndes Fasten voraus, das auch Enthaltsamkeit von Musik, Vergnügen und Geschechtsverkehr inbegriff. Als vornehmste Opfertiere galten Rind, Pferd, Schaf, Schwein, Huhn, die je nach der Bedeutung des Opfers einzeln oder zu mehreren dargebracht wurden; auch durften die Lehensfürsten zum Beispiel nur ein Schaf nehmen, wo der Kaiser einen Ochsen opferte. Auch Gänse, Hunde und anderes mehr opferte man, ferner Früchte aller Art (Reis, Hirse, Weizen, Schnittlauch), gewebte Stoffe und Gegenstände aus Nephrit. Als Trankopfer diente Wasser oder Branntwein. In ältester Zeit scheinen auch Menschenopfer vorgekommen zu sein. Die Farbe der Opfertiere war wichtig (rote Tiere opferte man im Süden, schwarze im Norden), ebenso die Form der Gefäße, ob außen eckig, innen rund oder umgekehrt. Das Zeremoniell war genau vorgeschrieben und wurde peinlich eingehalten; ein eigens dazu angestellter Beamter sagte dem Kaiser jede Bewegung vor, die er zu machen hatte. Alle zur heiligen Handlung dienenden Geräte wurden mit dem Blut der Opfertiere bestrichen, die Stoffe verbrannt, die Tiere bei gewissen Opfern eingegraben. Bei den meisten Opfern aber verbrannte man nur einzelne Teile von ihnen und richtete die „Reste" zu Braten und Brühen her, die nachher von den Beteiligten genossen wurden ebenso wie die Getränke. Es galt als große absichtliche Kränkung, vom Opferfleisch nichts zu erhalten, wie es zum Beispiel Konfuzius in Lu einmal widerfuhr. Als Begleitung der Opferhandlung wurden Gebete gesprochen und Lieder gesungen; auch wurden schon zeitig unter den Tschou bestimmte Tänze und musikalische

Darbietungen, „kriegerische“ und „friedliche“, eingeführt.

Das Ahnenopfer hielten Kaiser und Lehensfürsten in besonderen Ahnentempeln ab, der Privatmann in seiner Ahnenhalle oder dem Hauptgemach, wo man die Ahnen auch von allen wichtigen Ereignissen im Kreise der Familie stets pflichtschuldig unterrichtete. Nur der älteste Sohn durfte das Ahnenopfer darbringen; der Verstorbene wurde durch einen anderen minderjährigen Nachkommen, womöglich den Enkel, vertreten. Dieser Vertreter, Schi (Leiche) genannt, wurde mit dem Obergewand des Toten bekleidet; er empfing in dessen Namen die Opfergaben und genoß während der Dauer seines Ehrenamtes hohe Ehre, so daß zum Beispiel selbst ein Fürst, der ihm begegnete, aus dem Wagen steigen mußte, ihn zu grüßen. Seit den Ts'in trat an Stelle des „Totenknaben“, wie V. von Strauß nach Rückerts Vorbild das Wort Schi übersetzt, ganz und gar die Ahnentafel (Schen-tschu oder Ling-p'ai), die sonst schon den Toten das Jahr über im Ahnentempel oder Ahnenschrein dargestellt hatte. Totenknabe und Ahnentafel waren demnach sozusagen das sichtbare Gehäuse, in dem man sich die Seele des Toten wohnend dachte. Da übrigens nie erwähnt wird, daß „beide“ Seelen im Totenknaben oder in der Ahnentafel Platz nehmen, darf man vielleicht schließen, daß auch die Chinesen in ältester Zeit nur von einer Seele wußten und erst unter dem Einfluß der Yang-Yin-Theorie der Glaube an zwei Seelen (himmlische Schen- und irdische Kueiseele) aufkam, zu denen später der Buddhismus noch eine dritte brachte. Erwähnenswert ist schließlich noch, daß beim Ahnenopfer auch die Frau beteiligt war, die sonst mit öffentlichen Angelegenheiten ja nichts zu tun hatte.

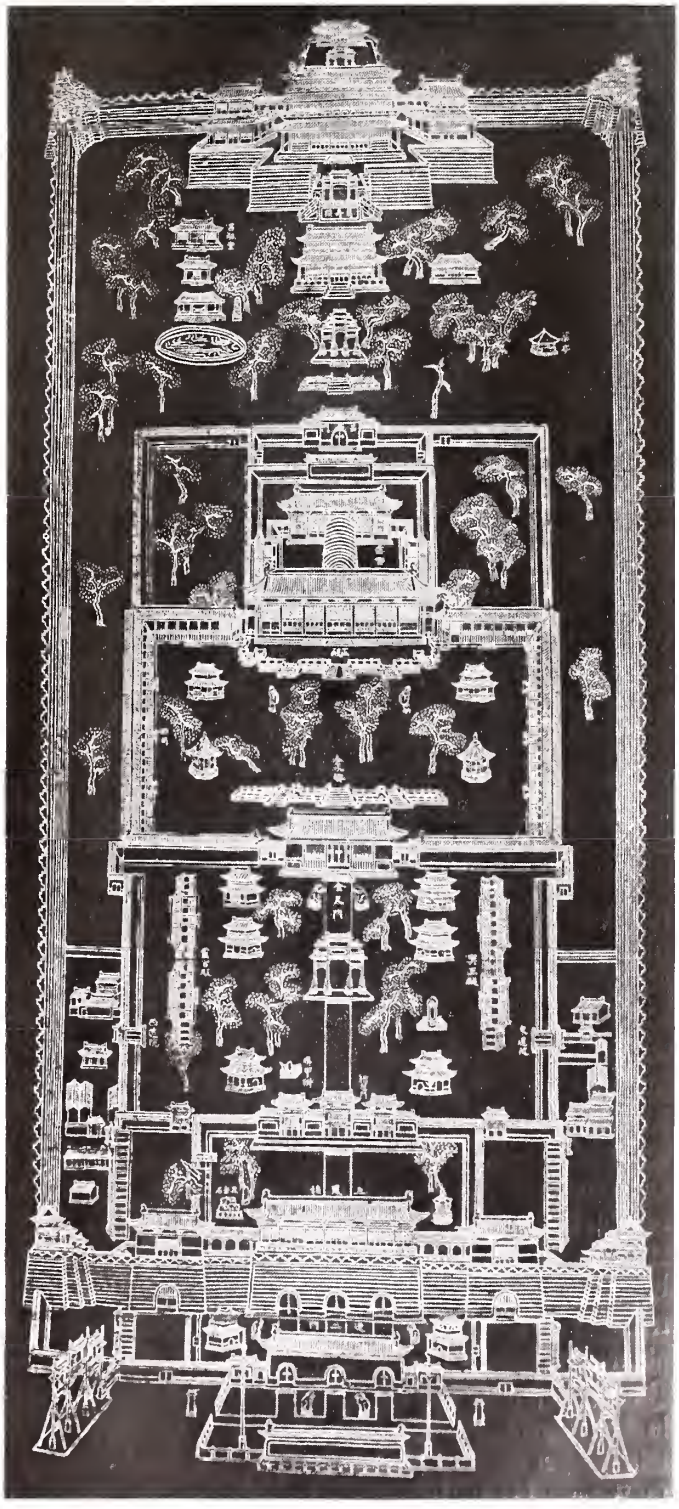


Abb. 209. Plan des Tempels auf dem Westberg (Hua-schan). Typus der chinesischen Tempelanlage.

An Gebeten (Tschu, Tao, K'i) kannte man Bitt- und Dankgebete. Das Tschou-li unterschied später sechs Arten; merkwürdig sind darunter die Angriffsgebete, womit man der Sonne bei der Verfinsterung zu Hilfe kam, und die Tadelgebete, durch die man den Schutzgeistern der Saaten und des Erdbodens seine Unzufriedenheit ausdrückte. Der Zweck der Gebete war immer derselbe uralte: Reichtum, Gesundheit, langes Leben zu erlangen. Die Stellung des Konfuzius zum Gebet kennzeichnet einer seiner Aussprüche: „Daß ich gebetet habe, mag lange her sein."

Es bleiben nun noch zwei Arten von Zeremonien oder Handlungen zu erwähnen, die insofern für religiös anzusprechen sind, als sie bezweckten, übernatürliche Einflüsse abzuwehren oder den geheimen Absichten der Gottheit nachzuspüren: Exorzismus und Wahrsagerei. Da der Exorzist (Geisterbeschwörer, Schamane) der unvermeidliche Begleiter aller noch auf niedriger Kulturstufe stehenden Stämme ist, pflegt man auch für China diese Einrichtung auf die graue Vorzeit zurückzuführen, als Überrest einer primitiven Religion, die sich aus Animismus, Schamanismus, Tabuglauben und Totemismus in mehr oder minder buntem Gemenge zusammensetzte. Die Ansicht jedoch, daß diese primitiv-religiösen Anschauungen, die sogenannten Urreligionen, in der breiten Masse entstanden seien, wird von einer Reihe ernsthafter Forscher bestritten mit der Begründung, daß die breite Menge überhaupt nicht denkt, sondern nur mehr oder minder bereitwillig das aufnimmt, was vereinzelte erfinderische Köpfe im Zustand des Rausches oder tiefer Besinnlichkeit sich ausdenken und dann gleichsam als Hefe in die trägen Geister ihrer Umgebung überimpfen; wo wir also solchen scheinbar primitiven Anschauungen begegnen, müsse man sie in Wirklichkeit als Überreste einer ehemaligen eigenen, dahingeschwundenen höheren Kultur ansehen oder als Entlehnungen aus einer solchen fremden, von der die niedrigstehenden Nachbarn stumpfsinnig nur die Äußerlichkeiten übernahmen, ohne sich je um den geistigen Zusammenhang zu kümmern. Diese Deutung hat sehr viel für sich. Auch in Europa sind ja Volksaberglaube und Volksmedizin von heute nachweisbar die erstarrten, selbst von ihren Anhängern ihrem wahren Sinn nach nicht mehr begriffenen Reste der alten makro-mikrokosmischen Weltanschauung, wie wir ebenso in den sogenannten Volkstrachten stehengebliebene städtische Moden vergangener Jahrhunderte erblicken müssen. Jedenfalls trifft die beliebte Erklärung, es handle sich bei allen solchen Dingen um den üblichen Priestertrug, um das Volk besser gängeln zu können, für das alte China nicht zu. Es gab dort, wie wir sahen, keine Priesterschaft von überragendem staatlichem Einfluß wie etwa im alten Ägypten, und der Altchinese war auch durchaus noch nicht der in Ritenkram erstarrte „Normalchinese" der bei uns leider landläufig gewordenen Prägung. Im Gegenteil, in den ältesten Quellen erscheint er recht als daseinsfroher, pausbäckiger Ackerbauer, der sich aus seiner noch nicht allzulange aufgegebenen Viehzüchtertätigkeit noch ein gut Teil vom Begriff persönlicher Ellbogenfreiheit bewahrt hatte, was ja auch die jahrhundertelangen Kämpfe der Einzellandschaften bis zur Reichseinigung beweisen. Anderseits nahmen die herrschenden „gebildeten" Kreise, die uns die „Geschichte" Altchinas überliefert haben, ihre Pflicht der Anpassung an das Tao, als Vorbedingung für Glück und Erfolg auf Erden, viel zu ernst, um ihr wohldurchdachtes Lehrgebäude mit Flitterkram zu belasten, der nicht hineingepaßt hätte. Wie ferner die Geschichte der westlichen Religionen beweist, ist jede neue Lehre der alten spinnefeind und nimmt von ihr nur unter dem Zwang besonderer Verhältnisse Einzelheiten auf, und auch das nur unter Um- und Eindeutung in das eigene System (vergleiche das Schicksal der germanischen Gottheiten im Christentum). Ein solcher Zwang scheint aber für Altchina nicht nachweisbar. Die Miao, oder welchen Namen sonst noch die verschiedenen Ureinwohner hatten, wurden von den Bringern der neuen astralen Weltanschauung verdrängt, erschlagen oder zu Sklaven gemacht, soweit sie sich nicht freiwillig unter das Joch beugten. Endlich ist Geisterbannen und Wahrsagen dieser Weltanschauung nicht

Abb. 210. Taotempel an der Stelle der Haupthalle des zerstörten Kaiserpalastes der Sungdynastie. Kai-feng-fu.

nur nicht wesensfremd, sondern eine notwendige, fast logische Folgerung, die überall gezogen wurde, wo der astrale Glaube zur Geltung kam. „Der Weise, der die Ursachen und ihre Zusammenhänge genau kennt, wird Herr über sie", heißt es klipp und klar und gilt auch für die übersinnlichen Potenzen. Nach allem Angeführten erscheint es also wohl nicht angängig, in Wahrsagerei, Geisterbannen und dergleichen Bräuchen Reste einer autochthonen chinesischen Urkultur zu sehen, die von den Eindringlingen bereitwillig aufgenommen wurden, um die Unterjochten leichter am Seil zu halten. Das tun fremde Eroberer nur, wenn sie im neugewonnenen Lande eine der ihrigen überlegene Kultur vorfinden. Die Geschichte, auch die chinesische, bietet dafür reichlich Beweise.

Wie dem aber letzten Endes auch sei, wir finden jedenfalls in China in ältester Zeit die Gepflogenheit, Wahrsager und Exorzisten bei allen großen wie kleinen, öffentlichen und privaten Unternehmungen zu Rate zu ziehen; sie waren eine ständige Einrichtung auch am kaiserlichen Hofe, deren Träger ihre Ämter zum Teil sogar vererbten. Die Geisterbeschwörer (Wu), deren Kunst man aus bestimmten Gründen auch Weibern zutraute, wurden hauptsächlich bei allem, was mit dem Tode zusammenhing, in Bewegung gesetzt, weil man sich da die unheilvollen Kräfte besonders wirksam dachte. So war der Kaiser oder Lehensfürst, wenn er an einem Leichenbegängnis teilnahm oder einen Beileidbesuch machte, stets von zwei Exorzisten begleitet, die mit Schilfbesen und Pfirsichholz die bösen Geister verscheuchten. Der „Aufseher der vier Jahreszeiten" (Fang-siang) schwenkte, in Schwarz und Rot gekleidet und in ein Bärenfell gehüllt, am Grabe beim Einsenken des Sarges Schild und Speer, um die schädlichen Einflüsse von den Lebenden abzuwehren; er wird noch heute in Südchina als lebensgroße Puppe (Kai-luschen = wegöffnender Geist) dem Leichenzuge vorangetragen. Ferner rief man Exorzisten bei Seuchen, anhaltender Dürre und anderen Landplagen, um dem traurigen Zustand durch Be-

schwörungen und wilde Tänze ein Ende zu machen. Besonders wichtig war endlich ihre Tätigkeit bei Sonnenfinsternissen, wo sie mit Trommeln und Holzklappern dem „Aufgefressenwerden der Sonne“ (Schi-ji) vorbeugen mußten.

Die Wahrsager (Tschan-jen oder auch Wu) hatten für Kriegszüge, Eheschließungen, Mündigkeitsfeiern, Grundsteinlegungen, Begräbnisse und so weiter die günstigsten Tage ausfindig zu machen, ebenso für Opfer, die nicht auf bestimmte Termine festgelegt waren. Traumdeuter (Tschan-meng) gehörten ebenfalls zur Umgebung des Kaisers und wurden besonders um die Zeit der Jahreswende, die ja eine Umstellung der makro-mikrokosmischen Kräfte mit sich brachte, um ihre Meinung befragt: auch legten sie nach den vier Himmelsrichtungen junge Getre'deschößlinge aus gegen die Geister, die böse Träume verursachen. Die anderen Wahrsager dagegen nahmen ihre Zuflucht zu Orakeln, von denen die wichtigsten, das der Schildkröte und das der Schafgarbe, schon Erwähnung gefunden haben.

Die Schafgarbe führt uns wieder zum Yi-king zurück, dem hochheiligen kanonischen Buch, von dem Konfuzius gegen Ende seines Lebens gesagt haben soll: „Wenn mir noch etliche Jahre zugelegt würden, wollte ich das ‚Buch der Wandlungen‘ zu Ende studieren, und dann könnte ich wenigstens von groben Verfehlungen frei sein.“ Schi-huang-ti nahm das Yi-king von der Bücherverbrennung aus, und im Jahre 1790 werden in einem kaiserlichen Katalog nicht weniger als dreihundertsechsunddreißig Werke erwähnt, die sich mit seiner Erklärung befassen. Ja, noch in neuester Zeit haben auf ihr Altertum eingeschworene Chinesen behauptet, in ihm seien auch alle Ergebnisse der modernen europäischen Wissenschaft (Gesetze von Wärme, Elektrizität, Licht und so weiter) bereits enthalten; man müsse es nur richtig zu lesen verstehen. Dies wenige beweist schon, welch wichtige Rolle das Buch durch die Jahrtausende im Geistesleben der Chinesen spielte. Und der Grund? Man sagt gewöhnlich: sein dunkler, rätselvoller, jeder Erklärung sich verschließender — oder auch öffnender — Inhalt, und pflegt sich dann nach Erwähnung der wichtigsten Äußerlichkeiten von ihm zu empfehlen. Sein inniger Zusammenhang mit der astralen Weltanschauung läßt es aber doch angezeigt erscheinen, ihm eine etwas nähere Beachtung zu schenken.

Zunächst Nam' und Art: Yi heißt „Wandlung, Übergang“; das chinesische Schriftzeichen setzt sich zusammen aus Sonne (oben) und Mond (unten). King bedeutet kanonisches Buch, Yi-king also „kanonisches Buch der Wandlungen“. Es zerfällt in vierundsechzig Kapitel, deren jedes einem der vierundsechzig Hexagramme (Abb. 186) des Königs Wen gewidmet ist. Jedes Kapitel bringt an erster Stelle die kurze Erklärung, die angeblich Wen für das betreffende Hexagramm geschrieben hat. Dann folgen jedesmal sechs (in Kapitel 1 und 2 sieben) Paragraphen, die dem Neffen des Wen, dem „Herzog von Tschou“, zugeschrieben werden; sie erklären die Bedeutung jeder einzelnen Linie im Zusammenhang des ganzen Hexagramms. Als Beispiel möge das zwanzigste Kapitel hier folgen, das dem zwanzigsten Hexagramm , genannt „das Betrachten“ und bestehend aus (Wind) und (Erde), gewidmet ist (——— steht hier nach der üblichen Wiedergabe in Druckwerken für eine helle Linie , — — für eine dunkle): „Die Hände (des Opfernden) sind gewaschen; das Opfer ist noch nicht dargebracht. Mit Aufrichtigkeit und würdevollem Aussehen! — 1. Sehen wie ein Knabe: nicht zu tadeln am gemeinen Mann, für den Edlen schimpflich. — 2. Ein Blick zur Tür hinaus: fördert das richtige Betragen eines Weibes (aber nicht das des Edlen). — 3. Ein Blick auf das eigene Leben: vorgehen oder zurückziehen (je nach Umständen). — 4. Ein Blick auf des Reiches Glanz: verhilft dazu, des Königs Gast zu werden. — 5. Ein Blick auf das eigene Leben: bleibt der Edle ohne Fehl. — 6. Ein Blick auf das Leben des Edlen: man bleibt ohne Fehl.“ Dazu gibt der zweite Anhang (siehe den nächsten Absatz) noch die weitere Erklärung:

„Der Wind ſtreicht über die Erde. Dementſprechend prüften die Könige der alten Zeit ihre Gebiete und betrachteten das Volk, danach dann ihre Anweiſungen formend.“

Mit dem Yi-king ſind noch ſieben „Anhänge“ verbunden, deren Zahl man durch Teilung der erſten drei in je zwei auf zehn erhöht hat; das ſind die „zehn Flügel des Yi-king“. Alle oder doch die wichtigſten werden dem Konfuzius zugeſchrieben. Legge läßt dies für keinen einzigen gelten, nimmt aber, da ſie bereits von Se-ma Ts'ien erwähnt werden, immerhin an, daß ſie aus der Zeit von Konfuzius und den nächſten Jahrhunderten ſtammen. Der letzte „Flügel“ iſt ein bloßes Reimſpiel; die andern geben zum Haupttext weitere Erklärungen von ſehr verſchiedenem Wert, der dritte auch manchen Hinweis auf die Wahrſagepraxis und die dabei mitſpielende Zahlenſymbolik.

Über die Entſtehung des Yi wird folgendes erzählt: „Als Fu-hi herrſchte, betrachtete er die glänzenden Erſcheinungen am Himmel und ihre Entſprechungen auf der Erde, die Zierformen an Vögeln und Tieren, die Geſtaltungen des Bodens. An ſich ſelbſt fand er Beachtenswertes und in der Ferne an allen Dingen. Danach erſann er die acht Trigramme, um die überſinnlichen und geiſtigen Potenzen deutlich darzuſtellen und die ſichtbare Welt einzuteilen“, und: „Er wußte alle die miteinander verknüpften Vorgänge unter dem Himmel zu überſchauen; dann überlegte er, wie ſie dargeſtellt werden könnten. Durch die Digramme (⚌, ⚍, ⚎, ⚏, Siang) gab er ihre ſtoffliche Form und ihre Weſenheit wieder. Daher heißen ſie Sinnbilder.“ Die Anregung, die überſinnlichen Potenzen und ihre Beziehungen gerade durch die Siang und Kua darzuſtellen, ſoll ihm gegeben worden ſein durch die Flecke auf dem Rücken eines „Drachenpferdes“, das aus dem Gelben Fluß (Ho) auftauchte: daher der Name Hotafel (Abb. 181). Eine ähnliche „göttliche Schrift“ erhielt ſpäter der „große Yü“ durch eine Schildkröte, die aus dem Fluß Lo kam: die Lotafel (Abb. 179). Als dann der letzte Yin den „Vorſteher des Weſtens“ Tſch'ang, den nachherigen König Wen, ins Gefängnis werfen ließ, ſoll dieſer in der Einſamkeit ſeiner Zelle beſonders über die Kua und ihre Bedeutung nachgegrübelt haben. Indem er ſie „verdoppelte“, erhielt er die vierundſechzig Hexagramme; er brachte ſie in die Reihenfolge, die dem heutigen Yi zugrunde liegt, und ſchrieb zu jedem eine kurze Erklärung, die der „Herzog von Tſchou“ dann durch Deutungen jeder einzelnen Linie für ſich noch ergänzte. Das Schema der „Beziehungen“, dem er dabei folgte, iſt kurz nachſtehendes: Die erſte, dritte, fünfte Stelle, von unten gezählt, iſt ſtark (yang), die zweite, vierte, ſechſte ſchwach (yin). Steht alſo zum Beiſpiel an vierter Stelle eine dunkle, ſo iſt ſie an rechter Stelle, während eine helle dort am falſchen Platz wäre. Die zweite Linie von unten iſt der „Herr des Hexagramms“, im Einzelfalle der Befrager des Orakels, die fünfte der Herrſcher, die vierte ſein Miniſter. Ferner beſtehen noch beſondere Beziehungen zwiſchen der erſten und vierten, der zweiten und fünften, der dritten und ſechſten, ſodann zwiſchen der erſten und dritten, zweiten und fünften, vierten und ſechſten. Die Bedeutung, die jedem einzelnen Kua von Fu-hi beziehungsweiſe Wen Wang zugeſchrieben wurde, iſt aus Abb. 185 zu entnehmen und zugleich ihre Wertung als Yang- oder Yintrigramm. Der „Flügel“ und der vermutlichen Zeit ihrer Entſtehung wurde ſchon gedacht.

Das Yi in dieſer Form wird „Yi der Tſchou“ genannt, weil es nach der Überlieferung auch eines der Hia und eines der Yin gegeben haben ſoll. Wenn das ſtimmt, ſo iſt ihr Verluſt ſehr zu bedauern, da ſie uns jedenfalls über manches noch beſtehende Rätſel Aufſchluß gegeben hätten. Das Yi der Hia hieß Lien-ſchan (Verbindung der Berge) und ſoll von Fu-hi oder Schennung ſtammen, jenes der Yin (Kuei-tſang = etwa: Erhaltung durch Wiederkehr) von Huang-ti.

Die Art, wie beim Orakelbefragen die hellen (oder ganzen ———) Linien und die dunklen (gebrochenen — —) erhalten wurden, iſt im dritten Anhang beſchrieben, allerdings in ziemlich

dunkler Weise. Danach wurden 50 Steinchen, Kaurimuscheln, Samenkörner, Stengelstücke der Schafgarbe oder andere kleine Gegenstände als Marken auf den Tisch gelegt. Das war die „Große Ausdehnung“. Nun zog man eine Marke ab und teilte die übrigen 49 durch einen Griff in zwei beliebige Haufen. So erhielt man „Himmel und Erde“ (die zwei Haufen) und den Menschen (die zuerst abgezogene Marke). Diese eine legte man zwischen den kleinen und den Ringfinger der linken Hand, um die drei „großen Potenzen“ (Himmel, Erde, Mensch) darzustellen, nämlich der eine kleine Finger (1 = Yangzahl = Himmel), die vier andern (4 = Yinzahl = Erde) und dazwischen die Marke (= Mensch). Nun schob man, „weil es vier Jahreszeiten gibt“, von den beiden Haufen so lange Viererhäufchen beiseite, als es ging. Zwischen die verbleibenden Reste schob man, „weil es in fünf Jahren zwei Schaltmonate gibt“, die zwei mittleren Finger (Mittel- und Ringfinger) der linken Hand und zählte die bereits zwischen kleinem und Ringfinger befindliche Marke (Mensch) zum linken Rest, denn „zwei Schaltmonate entsprechen zwei Handlungen“ (Einschieben der beiden Finger und Zuzählen der Menschmarke zum linken Rest). Durch drei „Manipulationen“ (Teilung in zwei Haufen, Absondern der Viererhäufchen, Einschieben der beiden Mittelfinger) erhielt man also je eine Linie des Hexagramms, durch achtzehn das Ganze.

Wie aber ergab sich eine helle oder dunkle Linie? Nun, eine kleine Rechnung lehrt, daß als Summe beider Reste nur 5 ($49 - 11 \times 4 = 49 - 44 = 5$) oder 1 ($49 - 12 \times 4 = 49 - 48 = 1$) bleiben kann, und daher nur folgende Reste möglich sind: links 0, rechts 1 oder links 1, rechts 0, ferner links 2, rechts 3 oder links 3, rechts 2. Durch Hinzuzählen der Menschmarke zum linken Rest ergibt sich 1,1 oder 2,0 oder 3,3 oder 4,2, das heißt im ersten und dritten Fall zwei ungerade, im zweiten und vierten Fall zwei gerade Zahlen. Ungerade Zahlen aber galten als hell (yang, ganz), gerade als dunkel (yin, gebrochen), wie ein Blick auf die beiden Flußtafeln (Abb. 179 und 181) lehrt.

Und auf solchem Kinderspiel soll sich das Yi aufbauen, das „kanonische“ Buch, das fast bei allen „Schulen“ höchste Verehrung genoß und durch Jahrtausende immer wieder die chinesischen Denker zu immer neuen Spekulationen anreizte? Denn das Ergebnis „hell oder dunkel“ ließ sich ja noch viel einfacher nach Art unseres Kinderspiels „Kopf oder Wappen“, freilich ohne die angeführten kosmologischen Beziehungen, dadurch erzielen, daß man ein auf der einen Seite dunkel gefärbtes Brettchen oder dergleichen in die Luft warf und dann nach der obenauf liegenden Seite orakelte. Legge, der fleißige und getreue Übersetzer, der nur den einen Fehler hatte, daß er nie recht über das Milieu hinauskonnte, in dem er aufgewachsen war, fließt auch in seinen Erklärungen zum Yi über von Bemerkungen wie „kindisch, lächerlich, Grillen, Wolkenkuckucksheim“ und so weiter. Aber die Sache liegt denn doch tiefer.

Als das Yi in Europa bekannt wurde, fand Leibniz sofort heraus, daß seine 64 Hexagramme nichts anderes darstellen als die Zahlen 1 bis 64, ausgedrückt in der primitivsten Schreibart, die nur zwei Zahlen kennt: hell und dunkel oder ○ und ● oder 1 und 0 oder ganz und gebrochen (——— und — —). Es ist das binale System, in dem jede weiter links (nach chinesischer Schreibweise unten) stehende Zahl die nächsthöhere Potenz von 2 (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 und so weiter) ausdrückt, wie im Dezimalsystem die Potenzen von 10 (1, 10, 100, 1000 und so fort). Die acht Kua sind also ○○○ = 0, ○○● = 1, ○●○ = 2, ○●● = 3, ●○○ = 4, ●○● = 5, ●●○ = 6, ●●● = 7, ●○○○ = 8 und so weiter, oder, um einige Beispiele aus den Hexagrammen zu geben: ○●○○●○ = 18 (= 16 + 2), ●○●○●○ = 42 (= 32 + 8 + 2), ●●●○●○ = 58 (= 32 + 16 + 8 + 2). Die Eignung der Hexagramme zu zahlenmystischen Spekulationen ist damit festgestellt. In der Tat lesen wir im dritten Anhang: „Das große Äußerste (der Uranfang, das noch formenlose Chaos, auf das wir beim Tao-te-king des Lao-tse noch zurückkommen) erzeugte die zwei Yi

(Elementarformen, ○ und ●). Diese zwei erzeugten die vier Siang (Sinnbilder, ○○, ○●, ●○, ●●) und diese die acht Kua. Die Kua dienten, das Gute und Böse (die Einflüsse der acht Weltgegenden?) festzulegen, und daraus ergab sich die große Tätigkeit." Wessen? Des Universums? Diese Erklärung wäre immerhin möglich. Das Binalsystem ist nämlich trotz seiner scheinbaren Unbeholfenheit sehr vielseitig, ja in mancher Hinsicht sogar bequemer als unser Dezimalsystem. So erweist sich unter anderem jede beliebige Zahl als Summe von Potenzen der Grundzahl 2. Man kann also zum Beispiel mit Gewichten von 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 g jedes (in ganzen Zahlen darstellbare) Gewicht bis 127 g wägen, nach Hinzufügen eines 128-g-Gewichtes bis 255 g, mit dem nächsten 256-g-Gewicht bis 511 g und so fort ins Unendliche. Der Gedanke, daß sich das ganze Universum aus den Potenzen von 2 aufbaut und die Tätigkeit seiner Teile sich in den Zahlen offenbart, lag demnach der alten Naturphilosophie recht nahe. Das Verständnis für diese älteste Zählweise ist freilich den Chinesen selber längst verloren gegangen, wie schon ein Blick auf einen heutigen Geomantenkompaß (Abb. 295) beweist.

Von Leibniz berichtet der französische Mathematiker E. Lucas weiter: „Er sah in diesem Rätsel, das er glücklich gelöst hatte, ein Bild der durch Gottes Willen aus dem Nichts gerufenen Schöpfung, ebenso wie, sagte er, die Zahlen im Binalsystem durch 0 und 1 gezeugt werden. Dieser Gedanke gefiel ihm so, daß er den Missionar P. Bouvet beauftragte, ihn dem regierenden Kaiser von China vorzutragen, um ihn zum Christentum zu bekehren." Nach dem, was wir bereits über die chinesische Weltanschauung gehört haben, wundern wir uns nicht, daß er mit dem Vorschlag in China keinen Erfolg hatte, denn das war „Eulen nach Athen tragen". Aber wenn der große Leibniz, der Zeitgenosse Bayles, noch mit einem solchen Einfall spielen konnte, dürfen wir es da den Chinesen verübeln oder sie „lächerlich" finden, weil sie uraltem Vätergut durch Jahrtausende so viel heißes Bemühen entgegenbrachten?

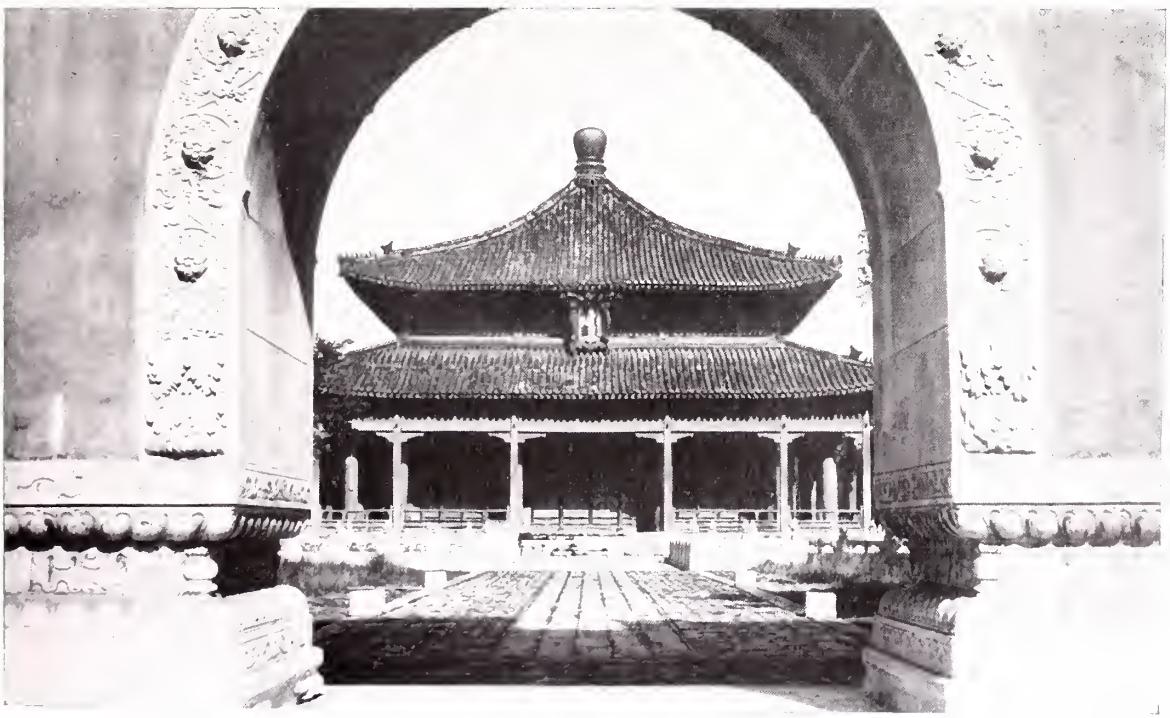


Abb. 211. Die „Halle der Klassiker", der Hauptbau im Heiligtum der Wissenschaften in Peking.

Die Entstehung aller Zahlen aus ○ und ● oder Hell und Dunkel und die darauf fußende Zahlenmystik gestattete also bereits, einen großen Teil der auf Seite 279 gegebenen „Beziehungen“ herzustellen; aber sie reicht nicht für alle aus und auch nicht für die des Yi. Es mußte noch eine weitere dazu kommen, die sich auf die Geometrie der Zahlen, das heißt ihr Neben- und Übereinander gründete. Ihren Niederschlag finden wir in den beiden „Flußtafeln“. Schreiben wir die Punktzahlen der Lotafel in arabischen Ziffern (Abb. 180), so erhalten wir ein sogenanntes „magisches Quadrat“, in dem die Summe der Zahlen jeder Reihe von links nach rechts, von oben nach unten und auch in den beiden Diagonalen gleich 15 ist. Im Abendland sollen die magischen Quadrate zwar schon den Juden und Griechen als Talisman gedient haben; vollkommen sicher lassen sie sich aber erst bei den Arabern (Sufi, Ibn Chaldun) nachweisen, von denen sie nach Byzanz (Moschopulos) kamen. Paracelsus erwähnt dann ein Bleiamulett in Genf, genau mit den Zahlen der Lotafel, nur spiegelverkehrt; das erste magische Quadrat in Deutschland findet sich auf Dürers „Melancholie“. Bei uns pflegte man dem Saturn als dem langsamsten, daher „ältesten“ Planeten das kleinste mit $3 \times 3 = 9$ Feldern zuzuschreiben, dem nächsten, dem Jupiter, das mit $4 \times 4 = 16$ Feldern (Dürer), dem Mars das mit $5 \times 5 = 25$ Feldern, der Sonne das mit $6 \times 6 = 36$ Feldern, der Venus das mit $7 \times 7 = 49$ Feldern, dem Merkur das mit $8 \times 8 = 64$ Feldern und dem Mond das mit $9 \times 9 = 81$ Feldern. In der Tat trug das Genfer Amulett rückwärts den Saturn und bestand aus Blei, dem Saturnmetall. In China, wo der Saturn eine so große Rolle spielte, war demnach das Saturnquadrat, wenn wir es so heißen dürfen, schon lange vor Christus bekannt.

Aus der Flächen- in die räumliche Spekulation führt uns die Hotafel, über die sich Legge vergeblich den Kopf zerbrach. Im dritten Flügel heißt es nämlich: „Zum Himmel (Yang) gehören 1, 3, 5, 7, 9, zur Erde (Yin) 2, 4, 6, 8, 10. Die Zahlen der beiden Reihen entsprechen einander, und jede kann als Gehilfe der anderen betrachtet werden. Die Himmelszahlen ergeben 25, die Erdzahlen 30, zusammen 55. Dadurch kommen die Veränderungen und Umwandlungen zustande und werden die übersinnlichen Potenzen in Bewegung erhalten.“ Diese Sätze werden sofort verständlich, wenn wir Abb. 182 betrachten. Auch verstehen wir daraus nunmehr die vorher (Seite 320) erwähnte „große Ausdehnung“, dargestellt durch die 50 (5×10) Marken, mit denen man das Orakel begann; es ist der Raum zwischen 5 und 10, das heißt zwischen Himmel und Erde = die sichtbare Welt. Die alten Chinesen kannten eben noch keinen perspektivischen Aufriß in unserem Sinne und schachtelten deshalb die obere und die untere Fläche des das Universum darstellenden Würfels in der merkwürdigen Art ineinander, die uns die Hotafel zeigt.

Nun muß allerdings erwähnt werden, daß die beiden Flußtafeln, wie sie in Abb. 179 und 181 dargestellt sind, erst unter Kaiser Hui-Tsung von den Sung (1101 bis 1125) allgemein bekannt wurden. Aber da wenigstens die Hotafel so trefflich zu den Worten des Yi paßt und beide nebeneinander schon in den ältesten Texten erwähnt werden, darf man wohl schließen, daß sie in dieser Anordnung der Zahlen mindestens bereits zur Zeit der Entstehung des dritten Anhangs, also kurz nach Konfuzius, bekannt waren. Entweder wurden sie also bis Hui-Tsung von den regierenden Kreisen und ihren „Weisen“ vor der Öffentlichkeit geheim gehalten, oder unter Hui-Tsung kam nur die ursprüngliche Darstellung durch ○ und ● statt ——— und — — wieder auf. Denn es heißt ja ausdrücklich, daß Fu-hi die Kreisform der Kua, wie sie auf dem Rücken des Drachenpferdes bekanntgegeben wurde, durch ——— und — — ersetzte.

Aber noch eine weitere Spekulation, eine astrale, scheint in den Kua und den Hexagrammen des Yi zu stecken. Sehen wir die Anordnung des Fu-hi (Abb. 177 und 183) an, so finden wir, daß

er, vom Süden ausgehend, den er mit 0 = 8 bezeichnet, über Südost und Ost zu Nordost geht, dann aber nach Südwest überspringt, um von dort wieder nach Norden zu zählen: Südwest = 4, West = 5, Nordwest = 6, Nord = 7. Warum hat er nicht ringsum im Kreis weitergezählt?

Wir wissen bereits, welche wichtige Rolle die Lehre von Yang und Yin im alten China spielte, und bekannt ist auch die Darstellung dieser beiden Potenzen, wie sie der innere Kreis der Abb. 177 zeigt: die sogenannte Fischblase unserer Gotik. Im fernen Osten ist sie eines der beliebtesten Ornamente (Abb. 187), vom Thronsaal zu Peking und vom koreanischen Wappen bis herab in Drei- statt Zweiteilung als eingedrücktes Muster auf runden Kuchen. Die Übertragung des Ornamentes auf die Ringform zeigt der Kreisring der Abb. 177, und dazu paßt nun auch ausgezeichnet das „Auftauchen, Einschließen (Ost und West), Verdrängen, Alleinherrschen (Nord und Süd)“ der dunklen und hellen Linien in der Anordnung der Kua (äußerer Kreis in der Abb. 177), die Fu-hi zugeschrieben wird. Zeichnen wir nun noch in den Kreisring acht kleine Kreise (Sonne oder Mond), so haben wir den Wechsel von Yang und Yin in den beiden großen Gestirnen bildmäßig dargestellt und zugleich die Erklärung, wie es Fu-hi möglich war, das, was er „am Himmel und auf der Erde sah, durch die acht Kua in stofflicher Form wiederzugeben“.

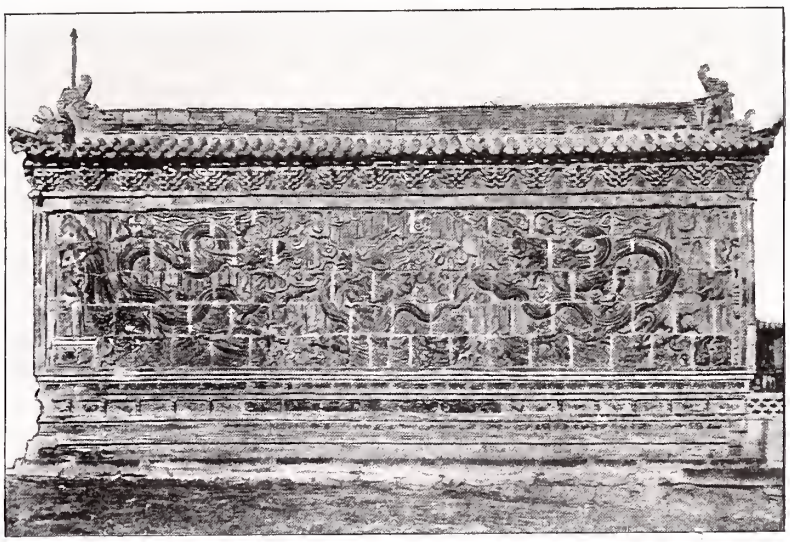


Abb. 212. Drachenmauer, sogenannte Geistermauer, aus glasierten Ziegeln vor der Halle der Kuan-yin in Ta-tung-fu.

Wen Wang gab den Kua eine andere Anordnung (Abbild. 184), verdoppelte sie zu Hexagrammen (Abb. 186) und brachte diese in die Reihenfolge, in der wir sie im Yi-king finden. Die Gründe für seine Anordnung zu erörtern, würde zu weit führen und ist auch hier minder wichtig. Nur die eine Frage, vor der auch Legge stutzte, sei noch berührt: „Warum blieb er bei sechs Strichen stehen und ging nicht weiter auf 7, 8, 9 und so fort?“ Auch dafür dürften wir jetzt eine Erklärung haben. Fu-hi dachte sich die Potenzen Yang und Yin in den acht Weltgegenden wirksam, eine Anschauung, die sich auch noch in der altchinesischen zwölfjährigen Jahreszählung nach Jupiterumläufen beziehungsweise in dem Jahresyin spiegelt. Unter Wen Wang hatte man bereits das Yang = Sonne im besonderen mit dem Himmel, das Yin = Mond mit der Erde in Zusammenhang gebracht, und so setzte er über die Mond-Kua noch die Sonnen-Kua, dadurch die innige wechselseitige Beziehung der beiden großen Gestirne und ihren Einfluß auf alles Weltgeschehen ausdrückend. Sehr gut paßt dazu auch die Erklärung im Li-ki, daß Sonne und Sterne die (absoluten) Zeitmesser sind, der Mond aber zur Beurteilung dient, ob die Gelegenheit (der Zeitpunkt) günstig oder ungünstig ist, ferner daß die Sonne das lichte, „aufschließende“ Prinzip, der Mond dagegen das dunkle, „einhüllende“ darstellt. Weiter zu gehen als sechs Striche, dazu hatte also König Wen keine Ursache. Und ganz folgerichtig wurde das Schriftzeichen für Yi (das Yi der Tschou), wie bereits erwähnt, aus Sonne über Mond gebildet.

Zusammenfassend können wir also etwa sagen: Anfänglich sah man in dem kreisförmigen Verlauf der hellen und dunklen Streifung der Felder auf dem Rückenpanzer der Schildkröte, in dem Ineinanderfließen der Farben in den Augenflecken vieler Tiere (zum Beispiel eines Apfelschimmels) und Pflanzen einen sinnlichen Ausdruck, eine „Entsprechung" des Yang und Yin, der beiden großen Universalpotenzen, die sich besonders im Licht- und Kraftwechsel der zwei wichtigsten Gestirne dem Menschen fühlbar machen. Auch der „Knoten" der Urzeit war wohl eine solche „Entsprechung" wegen des Ineinanderlaufens der Schnur. Zu einer späteren Zeit, die in dem rein mythischen Fu-hi personifiziert ist, ersetzte man die Kreisflächen oder Knoten durch ——— und — —. Ob dazu der Gebrauch der Schafgarbestengel als Orakelmittel den Anstoß gab, was auf Übernahme von den nördlichen oder nordwestlichen „Barbaren" deuten könnte, oder ob man die Anregung von den Adern oder Rissen (Schilderfugen?) der Schildkröte nahm, bleibt zweifelhaft; jedenfalls gehört das Zeichen für diese Adern (|–) nach Faber zum allerältesten Besitz der chinesischen Bilderschrift. Auch an die Kaurimuschel, das älteste Geld, könnte man denken, deren Oberseite gleichmäßig hell, deren Unterseite aber durch die bekannte Längsspalte unterbrochen ist; sie findet sich ebenfalls schon unter den ersten hundert Schriftzeichen. Als die astrale Weltanschauung zum obersten Regierungsprinzip erhoben wurde, verdoppelte man die Trigramme aus astralen Überlegungen zu Hexagrammen. Diese Tat wird gewöhnlich Wen Wang zugeschrieben, doch nebenher gelegentlich auch den Kaisern Yü oder Fu-hi selbst. Dann würde eben von Wen Wang und seinem Neffen, dem Herzog von Tschou, nur der Text des Yi-king stammen, der uns als „Yi der Tschou" in der heutigen Form überliefert ist. Zugleich verstehen wir aber nun auch, warum das Yi-king den Chinesen durch die Jahrtausende der Inbegriff der größten und tiefsten Weisheit, ihr „Buch Salomonis" oder „Hermes Trismegistos" war. In ihm lagen alle Geheimnisse des Universums beschlossen, alles, was die astrale, geometrische und Zahlenmystik herauslesen wollte. Hatte es doch ihren Urvätern schon, die erst über einige kindliche Hilfsmittel zur Beobachtung und Berechnung der Himmelserscheinungen verfügten, die Möglichkeit geboten, aus den Linien des Hexagramms, wie das Orakel es gerade ergab, den jeweiligen Wechselwirkungszustand von Yang und Yin zu ergründen und danach ihre Entschlüsse, ob tun oder lassen, einzurichten.

Nur noch eine Schlußbemerkung: Legge nennt es Gottlosigkeit, ja Gotteslästerung, wenn es im Yi-king heißt: „Die Siang (Digramme) offenbaren die Wege und zeigen die wirkenden Kräfte in ihren übersinnlichen Beziehungen. Indem wir sie befragen, erhalten wir eine Antwort und können so durch sie dem Übersinnlichen beistehen", oder anderwärts: „Indem der Weise den geheimen Sinn der Zusammenhänge erkennt, hilft er der Gottheit im Weltregiment." Mit nichten ist das freche Überhebung oder gar Gotteslästerung, ganz im Gegenteil! Nichts ersehnte der alte Chinese so heiß, als den Weltlauf, das Tao, zu erkennen und sich ihm einzuschmiegen; nichts war ihm selbst und damit dem Weltlauf so schädlich, wie wenn er Störungen darin verursachte. Sie vermeiden, hieß also, Schang-ti sein Amt erleichtern, und so sind Stellen wie die angeführten nur der naive Ausdruck für das Aufgehen im All, in der Allgottheit, wie der gläubige Christ durch reinen Wandel hofft „einzugehen in Gott und sein himmlisches Reich"; sie sind ein Ausdruck tiefer, echter Frömmigkeit im Sinne jener alten Naturphilosophie.

Literatur: W. Grube, „Religion und Kultus der Chinesen", Leipzig 1910. — J. J. M. de Groot, „The religious System of China", Leiden 1892 ff. — Ferner die Übersetzungen der Seite 297 erwähnten chinesischen Werke: Yi-king von Legge (Band XVI der „Sacred Books of the East", Oxford 1882) und de Harlez, Paris 1897. — Schu-king von Legge („Sacred Books of the East", Band III, Oxford 1879). — Schi-king von V. v. Strauß, Heidelberg 1880, und teilweise von Legge (mit dem Schu-king zusammen). — Li-ki von Legge („Sacred Books of the East," Band XXVII und XXVIII). — Tschou-li von Biot. — Se-ma Ts'ien von Eduard Chavannes, Paris 1895 ff.

Abb. 213. Die große Gebetshalle im Bezirk des Himmelsaltars in Peking.

Konfuzianismus und Taoismus

Von Maximilian Kern, Degerloch

Die Chinesen teilen ihr Altertum ein in das hohe (bis zum Auftreten der Tschou), das mittlere (bis Konfuzius) und das niedere (bis Schi-huang-ti). Wir begnügen uns besser mit zwei Abschnitten: die durch authentische Nachweise zahlenmäßig nicht mehr belegbare Vorzeit und die mit 841 anhebende Folge gesicherter Jahreszahlen. Diesen zweiten Abschnitt kennzeichnen staatlich das Überwuchern der kaiserlichen Macht durch die der Lehensfürsten und der dadurch hervorgerufene, immer bösartiger werdende Kampf um die Vorherrschaft, kulturell und religionsgeschichtlich aber eine geistige Regsamkeit und Entwicklung, die jener der weiter westlich gelegenen Kulturgebiete in nichts nachsteht.

Die Lehre vom Tao und der Notwendigkeit, sich ihm einzuschmiegen, war, wenigstens in ihren formellen Ableitungen, festes Gemeingut geworden, dem sich nur vereinzelte Skeptiker und Spötter zu entwinden suchten. Alle übrigen regsamen Köpfe erfüllte ein heißes Bestreben, die beste Art zu erkunden, wie man dem göttlichen Weltgesetz sich anpassen und damit im Sinne des Schang-ti leben könne. So widerfuhr der astralen Lehre auch in China das Schicksal jedes Religionsystems: indem die einzelnen Erklärer diese oder jene Seite zum Angelpunkt ihrer Betrachtungen machten, kamen sie zu abweichenden, ja vielfach entgegengesetzten Deutungen und Auslegungen über die Grundlagen sowohl wie über die zu ziehenden Folgerungen. Schon bei der Beurteilung der menschlichen Natur setzt diese Scheidung ein. Der Mensch ist für

alle eine kosmische Form der Allgottheit. Folglich ist er wie diese nach der makro-mikrokosmischen Lehre ursprünglich gut, und nur seine Begierden machen ihn zum Störenfried im Weltlauf. Dies ist auch die zumeist geteilte Ansicht. Nein, sagen aber andere, Schang-ti ist untätig und ohne besonderen Willen; folglich ist der Mensch von Natur weder gut noch böse, und erst die Erziehung macht aus ihm das eine oder andere. Die dritten endlich setzen beim Gegensatz des Geistigen zur Materie ein. Jenes ist yang, diese yin, und da der Mensch bei Lebzeiten in die körperliche Form gepreßt ist, herrscht die Materie in ihm vor; folglich ist er von Natur böse und muß mit strenger Nachdrücklichkeit zum Guten, zur Sittlichkeit angehalten werden. So entstanden schon um und vor Lao-tse und Konfuzius verschiedene Schulen (kia, in Pekingmundart tchia), deren Se-ma T'an, der Vater des Se-ma Ts'ien, sechs anführt: die Yin-Yang-Schule, die ihr Name genügend kennzeichnet, die Literatenschule (Konfuzianer), die auf den kanonischen Schriften fußte und die großen Herrscher der Vergangenheit als sittliche Vorbilder hinstellte, die Schule des Me-ti, der allgemeine Menschenliebe lehrte, die Schule des Rechts, die das Heil des Reiches nur in strengen Gesetzen erblickte, die der „rechten Bezeichnungen", die ihre sozialen Lehren auf den wahren Sinn der Schriftzeichen gründete, und die des Lao-tse (Taoisten). Liu Hiang (unter den Han) fügte dazu noch die Schule der praktischen Politik, die des Ackerbaues und eine gemischte. Diesen Schulen ist der folgende Abschnitt gewidmet; hier sollen uns zunächst nur die beiden wichtigsten, die Tao-kia (Taoisten) und die Ju-kia (Konfuzianer) beschäftigen beziehungsweise ihre Hauptvertreter, Lao-tse auf der einen, Konfuzius und Meng-tse (Mencius) auf der anderen.

Was die alten Quellen über das Leben des Lao-tse berichten, ist mehr als dürftig. Er soll ein Bauernsohn aus Ho-nan gewesen und später in Lo-yang Reichsarchivar geworden, nach einer Angabe aus dem dritten Jahrhundert nach Christus aber der Großastrologe Po-yang-fu des Königs Suan († 782 vor Christus) gewesen sein. Daß er eine Begegnung mit Konfuzius hatte, wird als Erfindung der Taoisten bezeichnet, um die Überlegenheit ihres Meisters über das Haupt der gegnerischen Schule zu zeigen. Schließlich ekelte ihn das ganze selbstsüchtige Treiben im Reiche so an, daß er auszuwandern beschloß. Als er an den Grenzpaß Han-ku kam, bat ihn dessen Wächter Yin Hi, doch etwas über seine Weltanschauung zu hinterlassen. Da schrieb er das Tao-te-king nieder und verschwand dann spurlos im Westen. Lao-tse ist indessen kein Eigenname; es bedeutet nur „der Alte" oder der „alte Meister". Der Geschlechtsname des Mannes war Li, sein Jugendname Erl (Ohr), sein Gelehrtenname Po-yang, sein posthumer Name Tan oder Lao Tan (altes Langohr = alter Lehrer). Als Zeit, in der er lebte, wird zumeist etwa 600 bis 517 angenommen. Nach einigen Autoren soll er jedoch der Astrologe Tan gewesen sein, der 374 vor Christus dem Herzog Hien von Ts'in voraussagte, daß seinem Haus die Herrschaft über China beschieden sei. Bei so dürftigen und einander obendrein widersprechenden Angaben wird man sich nicht wundern, die Deutungen schließlich bis zu den Extremen sich bewegen zu sehen. Auf der einen Seite wurde, um dem Tao-te-king höchstes Ansehen zu geben, behauptet, sein wahrer Verfasser sei der mythische Kaiser Huang-ti und Lao-tse nur der Übermittler gewesen; ja, der spätere Taoismus hat ihn mit Yü-huang-schang-ti und T'ai-schi zur höchsten Trias erhoben, zur Gottheit, von der nach dem buddhistischen Vorbild der Reinkarnationen Huang-ti und Lao-tse nur besondere Wiedergeburten waren. Auf der anderen Seite haben einige englische Forscher das Buch geradezu für eine Kompilation erklärt, die unter den Han aus der Spruchweisheit früherer Philosophen (Tschuang-tse, Huai-nan-tse und anderer) von den Taoisten zusammengestoppelt wurde, um den kanonischen Schriften der Konfuzianer etwas mindestens Ebenbürtiges gegenüberzustellen. Die große Mehrzahl der Sinologen hält indessen auf Grund der Sprucheigentümlichkeiten daran fest, daß seine Entstehung, wenn auch

nicht ganz in dem heute bestehenden Umfang, in die Zeit um Konfuzius zu setzen ist; auch der Inhalt der Spekulationen spricht dafür.

Weit ergiebiger fließen die Quellen über Konfuzius (Abb. 201). Diesen latinisierten Namen verdanken wir den lateinisch schreibenden ersten Missionaren, die nach China kamen und auch aus Meng-tse Mencius, aus Me-tse Micius, aus Lieh-tse Licius und so weiter gemacht haben; er ist gebildet aus dem Familiennamen K'ung und Fu-tse = Meister, Weiser, Lehrer (die Chinesen gebrauchen nur die Verbindung K'ung-tse). Sein persönlicher (Milch-) Name war K'iu (Hügel), sein Beiname (Mannesname) Tschung-ni. Geboren wurde er 551 vor Christus in Tsou im damaligen Fürstentum Lu (im heutigen Schan-tung). Sein Vater war ein tapferer Haudegen, dem der Sohn an Körpergröße glich: neun (chinesische) Fuß, sechs Zoll. Seine Familie soll von den Yin (Schang) abstammen. Mit drei Jahren verlor er den Vater. Als junger Mann bekleidete er mehrere kleine Ämter, widmete sich aber bald, wie wir heute sagen würden, dem Lehrfach, wozu ihn sein eifriges Studium des Altertums und seiner Überreste besonders geeignet erscheinen ließ, weshalb ihm auch die vornehmen Familien von Lu ihre Söhne anvertrauten. Einer dieser Zöglinge (nach Se-ma Tscheng aus der Familie Meng, der später K'ungs größter Apostel Meng-tse entsproß) erfüllte ihm seinen heißesten Wunsch, indem er ihn nach der Reichshauptstadt Lo-yang nahm, wo es noch viel Überreste und Überlieferungen aus dem von ihm so hoch verehrten Altertum gab. Dort soll die erwähnte Begegnung mit Lao-tse stattgefunden haben. Nach Lu zurückgekehrt, mußte er die Heimat wegen ausbrechender Unruhen verlassen und ging nach Ts'i, wo indessen der Minister Yen Ying, ein Feind der Literaten, es zu verhindern wußte, daß er den erhofften Einfluß auf die Regierung gewann. So kehrte er nach zwei Jahren aufs neue nach Lu zurück und nahm seine Lehrtätigkeit wieder auf. Erst 501 schien er am Ziel seiner Wünsche zu stehen: der neue Fürst von Lu machte ihn zum Bezirksvorstand, bald darauf zum Justizminister. In dieser Stellung soll er nach dem Kia-yü geradezu Wunderbares hinsichtlich der Verbesserung der Sitten des Volkes geleistet haben. Da hierdurch das Ansehen von Lu außerordentlich stieg, wurde der Fürst von Ts'i eifersüchtig und suchte K'ung aus dem Sattel zu heben, was ihm mit Hilfe einer Truppe von achtzig hübschen Tänzerinnen, die er dem Fürsten von Lu zuführte, auch rasch gelang. Tief empört verließ K'ung 497 oder 496 den Hof und zog nun dreizehn Jahre lang von einem Fürstentum zum anderen, immer hoffend, erneut zu einem hohen Staatsamt berufen zu werden. Umsonst! Beinahe siebzig Jahre alt, kehrte er, nachdem er noch den Schmerz erlebt hatte, seinen Lieblingsjünger Yen Yüan durch den Tod zu verlieren, endlich nach Lu zurück, wo er den Rest seines Lebens mit der Redaktion der kanonischen Schriften verbrachte und auch das Tsch'un-ts'iu schrieb. Hier starb er 478 als Zweiundsiebzigjähriger. Sein Grab zu K'ü-fu in Schan-tung wurde eine geheiligte Pilgerstätte für seine Anhänger.

Es versteht sich, daß die Folgezeit um diesen Mann, der für das Land so wichtig wurde, einen reichen Kranz von Legenden gewoben hat, die sich schon durch ihren Inhalt als solche verraten. Bereits mit seiner Geburt setzt das ein. Da der Vater aus erster Ehe nur Töchter, von seiner Nebenfrau nur einen wegen seiner verkrüppelten Füße zum Ahnenopfer nicht befugten Sohn hat, geht er in einem vom Sittengesetz nicht mehr erlaubten Alter mit einem jungen Mädchen eine zweite Ehe ein, der K'ung-tse entstammt. Das ist das sogenannte Unfruchtbarkeitsmotiv, das sich bei vielen Religionstiftern und Patriarchen (Lao-tse, Abraham und so weiter) findet; es ist rein astral. Auch das Wortspiel mit seinem Namen Tschung-ni zeigt legendäre Züge. Seine Mutter geht auf einen Hügel, der Ni genannt wird, weil die Ränder seiner Gipfelfläche erhöht sind und zwischen sich eine Mulde bilden, die des Himmels Naß aufnimmt und festhält; dort wird sie auf ihr Gebet schwanger, und daher erhält der Sohn ein

wie dieser Hügelgipfel geformtes Schädeldach, als äußeres Kennzeichen, daß auch in ihm „des Himmels Tau“ sich in besonderer Weise sammelt. Astral ist nicht minder die Zahl seiner Schüler: 72, nämlich die 70 oder 72 alten fünftägigen Wochen (ohne Schalttage), je nachdem man nach Mond- oder Sonnenjahren rechnete (vergleiche anderwärts 70 oder 72 Völker der Welt, 70 oder 72 Engel, 70 oder 72 Lehensfürsten, 70 Bibelübersetzer, 72 schwarze Punkte am Oberschenkel des Gründers der Han und so weiter). Doch würde es zu weit führen, sich über diese Einzelheiten mehr zu verbreiten.

Nur eine Legende müssen wir noch berühren, weil sie bei uns jetzt in Schriften und Vortragsälen mit Vorliebe verbreitet wird, auch von solchen, die es besser wissen könnten: Konfuzius der Religionstifter. Mit mehr oder minder lebhaften Farben wird folgendes Bild gemalt: Vom Bürgerkrieg zerfleischt, von Gewalttaten und Blutbädern verwüstet, wälzt sich ganz China gleichsam in einem Sumpf der Verzweiflung. Da erscheint als rettender Engel Konfuzius, ein Riese an Weisheit, ein gottbegnadeter Erlöser aus aller Not und Trostlosigkeit, der neue Menschheitsideale aufstellt, den Staat wieder in seine Fugen renkt und China alles das gibt, was es durch zweieinhalb Jahrtausende zum überragenden Kulturzentrum des fernen Ostens machte. Aber das Bild ist in jedem Zuge falsch, schon in seinem Aufriß. China erlebte damals noch nicht Zeiten, die man etwa mit unserem Dreißigjährigen Krieg vergleichen könnte. Die brachten erst der Siegeszug der Ts'in und bald nachher die Jahre, in denen die Han schließlich an die Oberfläche trieben; damals ließ man wirklich volkreiche Ortschaften Mann für Mann aus blindem Haß oder Habgier über die Klinge springen, und der Blutdurst feierte Orgien. Die Zeit um Konfuzius hingegen können wir mit unserem Mittelalter vergleichen, wo man zwar auch um Gerechtsame reichlich Schädel einschlug, die Menschen aber bei allen unmenschlichen Einzelheiten sich doch im großen ganzen ihres Daseins freuten. Und wie unser Mittelalter keinen Erlöser zeugte, sondern nur Kreuzzugprediger, Flagellanten und schließlich Reformatoren, der Dreißigjährige Krieg aber gar nur das absolute Gottesgnadentum, so verlief die Entwicklung ähnlich im alten China. Lao-tse und K'ung-tse waren nicht einmal Reformatoren wie Luther oder Zwingli, sondern nur Hauptvertreter bestimmter Schulen, die, auf der Ausdeutung einer besonderen Seite der schon bestehenden Weltanschauung fußend, daraus die Möglichkeit abzuleiten suchten, wie man das goldene Zeitalter von einst wieder herbeiführen könne. Konfuzius vor allen strebte, wenn überhaupt, viel weniger religiösen als politischen Zielen zu. Und aus dem Blutbad um und nach Schi-huang-ti baute sich der absolute Staat zurecht, mit dem ein Wu-ti Weltpolitik beginnen konnte.

Es wird das beste sein, die trefflichen Worte hierherzusetzen, die O. Franke schon 1910 über diese Frage geschrieben hat: „Das eigentliche Lebenswerk des Konfuzius war kein Lehrsystem, sondern die Sichtung gewisser, vom Altertum überkommener Texte und zwar mit Rücksicht auf bestimmte Tendenzen als das allein bestimmende Moment. Diese Tendenzen waren mit einem Wort: Verwirklichung des von den Gründern der Tschoudynastie ausgearbeiteten weltkirchlichen Staatsgedankens mit allen seinen Verzweigungen. Alles, was nicht geeignet war, diesen Tendenzen zu dienen, das galt dem Anwalt der Cäsaropapie nichts und wurde zur Seite gelegt. Es stünde vielleicht schlechter um den Ruhm des Konfuzius, aber besser um unsere Kenntnis des chinesischen Altertums, wenn uns diese verschmähte Literatur auch erhalten geblieben wäre. Diese Arbeit aber, die wahrlich nichts Übermenschliches aufweist, hätte dem Konfuzius niemals die Bedeutung verschaffen können, die er seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert allmählich erhalten hat, und vielleicht wäre heute kaum noch sein Name bekannt, wenn nicht eben jene eigenartige geschichtliche Entwicklung dafür gesorgt hätte. Der gewaltige Riß, der durch die politische Geschichte Chinas geht, und der durch die Taten des großen Schi-huang-ti

hervorgerufen wurde, er ist es, dem in letzter Linie Konfuzius seinen Ruhm und das konfuzianische System sein Dasein verdankt.

„Dieser weitblickende Gewaltherrscher, der an Genialität den Konfuzius bei weitem übertraf, hatte die Unhaltbarkeit des Feudalstaates der Tschou erkannt; er schlug dieses ganze Gebilde samt seinem theokratischen System in Trümmer und gründete darauf den absoluten, zentralistischen Einheitstaat. Wieviel lebensfähiger er war, hat er dadurch bewiesen, daß er bis auf den heutigen Tag (1910) bestehen geblieben ist, und daß keine Dynastie es unternommen hat, die Theorien der Tschou abermals in die Wirklichkeit umzusetzen. Für die (damaligen) Chinesen aber war dieser Bruch mit einer tausendjährigen Überlieferung nicht bloß eine politische Gewalttat, sondern die Zerstörung der göttlichen Weltordnung, Aufruhr wider den Himmel. Schi-huang-ti beschloß, diese Anschauungen mit der Wurzel auszurotten, und darum vernichtete er ihren wichtigsten Träger, die ethisch-politische Schule der Konfuzianer und ihre tendenziöse Geschichtsliteratur. Aber die Weltgeschichte wandelt oft seltsame Wege. Das Verderben, das über die damals wohl verhältnismäßig noch wenig bedeutungsvolle Schule hereinbrach, wurde ihr zum Heile und führte ihre ungeahnte Entfaltung herbei. Das neue System der Schi-huang-ti brach mit dessen unfähigem Sohne zusammen, ehe es das alte hatte vergessen machen können, und nun trat die Reaktion mit ihrer ganzen Gewalt ein. Die neue Dynastie der Han richtete die gestürzte Weltordnung wieder auf; der Staatsgedanke des Altertums triumphierte, und seine Vertreter, die Konfuzianer, erschienen als Märtyrer der Wahrheit. Aber — und das ist einer der wunderlichsten Widersprüche, die die Geschichte kennt — der Triumph

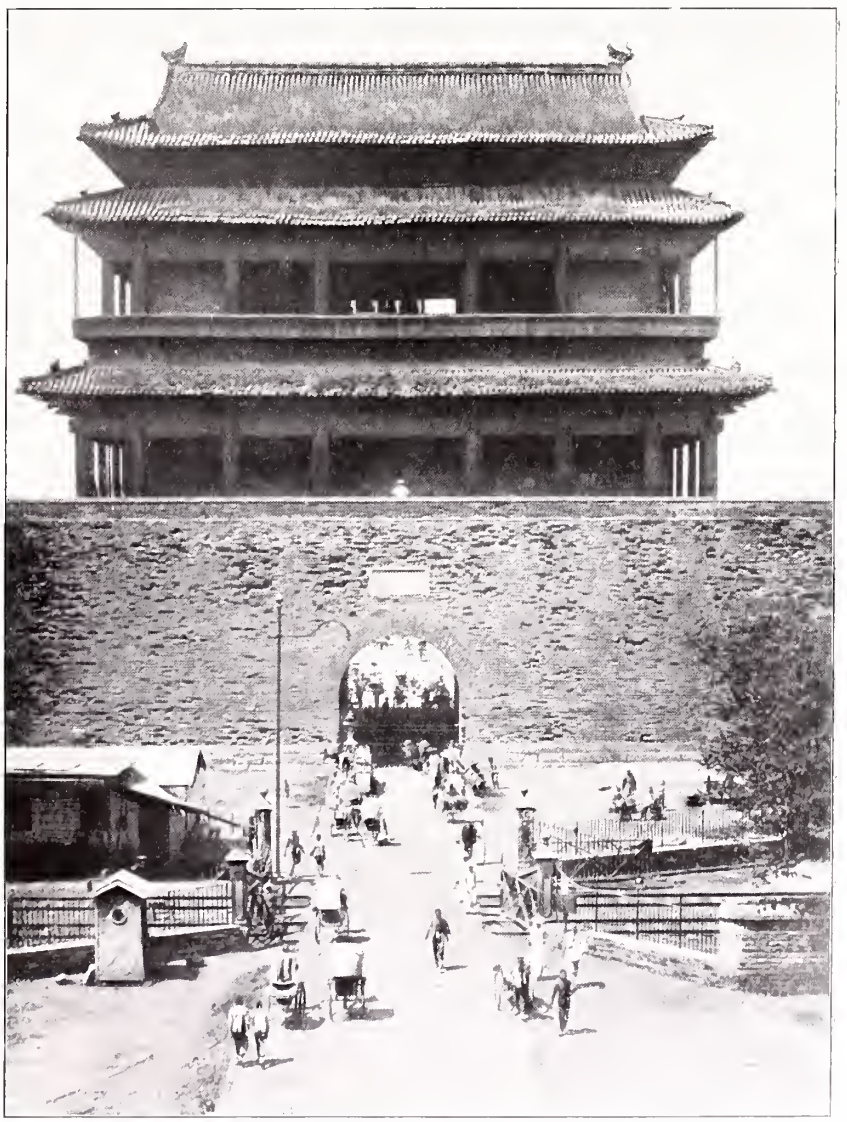


Abb. 214. Mauer und Stadttor in Peking.

dieses Staatsgedankens blieb in der Hauptsache ein theoretischer; der Feudalstaat der Tschou wurde nicht wieder eingeführt. Die Kaiser der Han waren zu klug, als daß sie nicht aus der Vergangenheit hätten lernen sollen. Statt dessen, wie zur Entschädigung für getäuschte Hoffnungen im Volke, wandten sie sich mit umso größerem Eifer der Wiederherstellung der zerstörten Literatur zu, und dieser Politik der Han verdankt das Konfuzianertum sein staunenswertes Emporkommen, Konfuzius seinen ungeahnten Ruhm. Generationen von Gelehrten schufen das ethisch-politische System, das, kaum mit Recht, im Abendland den Namen des Konfuzius trägt; es wurde zur kaiserlichen Staatsreligion im eigentlichen Sinne des Wortes, und alle Dynastien haben in seiner Förderung und Ehrung gewetteifert, weil es die beste Stütze für die kaiserliche Macht und das beamtete Gelehrtentum war. Konfuzius aber wurde die Versinnbildlichung dieses Systems: seine im Grunde recht kleine Persönlichkeit wuchs in der Phantasie seiner Volksgenossen ins Riesenhafte, bis ihn das Kaisertum in unseren Tagen, durch Edikt vom 30. Dezember 1906, zum Gott erklärte.

„Das ist, in wenigen Strichen, die Geschichte von Konfuzius' Ruhm und Größe. Man darf sich bei der Beurteilung seiner Persönlichkeit nicht blenden lassen durch das, was spätere Geschlechter, zum Teil in kluger Berechnung, ihm angedichtet haben. Ein Mann, der wie Konfuzius allen Ernstes der Menschheit das Ziel ihrer sittlichen Entwicklung nicht in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit legt, ist kein ‚Genius', denn er hat weder Verständnis für den Gang der Geschichte noch für die ihn bedingenden und im Wesen des Menschen wirkenden Kräfte. Und wer den großen Fragen des menschlichen Seins nach dem Woher und Wohin gegenüber so stumm bleibt wie Konfuzius, den kann man unmöglich zu den großen, über jeden Zeitabschnitt erhabenen Geistern zählen.

„Nun darf man bei einer Beurteilung des chinesischen Weisen allerdings ein Moment nicht außer acht lassen, das bei der Würdigung einer jeden irgendwie hervorragenden Persönlichkeit in Rechnung gestellt werden sollte, aber nur zu häufig übersehen wird, nämlich die Umgebung, die Beschaffenheit der Zeit, in der jene Persönlichkeit sich bildete. Jeder Sterbliche, und sei er der größte Genius, bleibt ein Kind seiner Zeit; ihre Besonderheiten spielen, ihm selbst unbewußt, in seine Anschauungen und seine Wirksamkeit hinein. Ebensowenig wie wir die bedingenden Momente eines geschichtlichen Ereignisses erfassen können, wenn wir es nicht in den Zusammenhang der Gesamtvorgänge hineinstellen, ebensowenig vermögen wir einer Persönlichkeit gerecht zu werden, wenn wir sie nicht im Rahmen der geistigen Verhältnisse ihrer Zeit betrachten. Das aber haben die Erklärer des Konfuzius bisher alle nicht getan."

Wollte man noch schärfer sein, so könnte man sogar sagen: „Wie heute niemand mehr den Namen Aristoteles aussprechen sollte, ohne die vortreffliche kleine Schrift gelesen zu haben, die Fritz Mauthner dieser ‚noch unter uns wandelnden Leiche' gewidmet hat, so wäre die gleiche Lektüre jedem zu raten, der sich dem fernen Osten nähert." Man mag dann wieder volle Freiheit der Gedanken haben und ablehnen, wie viel man will: ein halbes Dutzend Sätze Mauthners werden Geltung behalten müssen, als wären sie eigens auf Konfuzius gemünzt, wenigstens soweit sie die Schicksalswoge betreffen, die dort den Polyhistor, hier den wandernden Volksbeglücker einige Jahrhunderte später zum Abgott vieler Generationen gemacht hat.

Denn dies, nicht Künder einer neuen Religion, sondern Wiederhersteller eines geordneten Staatswesens zu werden, war die Rolle, die Konfuzius vorschwebte, und zwar, wie es Hans Haas prägt: „Er der Meister, die Kleineren um ihn inmitten des politischen Getriebes ihrer Tage die unentwegtesten Kämpen eines aristokratisch-absolutistischen Konservativismus." Also rein politische Ziele! Man könnte demnach seine Bestrebungen mit denen der Männer vergleichen, die in dem unter Napoleons Joch seufzenden Preußen ihren Zeitgenossen die Tugen-

den der Väter als Vorbild aufstellten, strenge Selbstzucht und Rückkehr zum Gemeinsinn im Dienste des Vaterlandes predigten. Gewiß eine schöne Aufgabe, die ein ehrendes Denkmal noch bei späteren Geschlechtern verdient! Aber nicht wenige Spuren deuten darauf hin, daß Konfuzius doch in aller Stille erheblich weitere Pläne vorschwebten als jenen braven Königstreuen vor den Freiheitskriegen. Er war ein verkappter Revolutionär mit dem freilich sorgsam verhüllten Ziel, allmächtiger Kanzler unter einer neuen Dynastie, wenn nicht selber Gründer einer solchen zu werden. Klipp und klar hat er den Satz verteidigt, dessen Wahrheit mehr als eine Dynastie zu spüren bekam: „Wenn die Regierung schlecht ist, hat sie den Auftrag des Himmels verloren, und das Volk hat dann das Recht, sich eine neue zu küren." Daß ihm solche Absichten vorschwebten, haben offenbar auch manche seiner Zeitgenossen durchschaut, und die Belege, die in den älteren Quellen dafür sprechen, haben seinen späteren Apologeten nicht wenig Kopfzerbrechen gemacht, um sie mit Anstand aus seinem Lebensbild hinwegzudeuten.

Woher leitete nun Konfuzius, der konservative Legitimist, die Berechtigung ab, solche Ziele zu verfolgen? Nach dem Sturz der Yin erhielt Tan, jener „Herzog von Tschou", das Fürstentum Lu als Lehen, sein Neffe Feng, ein jüngerer Sohn des Königs Wu, das Fürstentum Wei, in dem man „alles vereinigte, was vom Volke der Yin noch übrig war". Dem Freiherrn K'i von Wei aber — er war der älteste Sohn des vorletzten Yin, doch nicht erbfolgeberechtigt gewesen, weil er von einer Nebenfrau stammte — gab man das Fürstentum Sung, damit er dort die Ahnenopfer für seine Vorfahren fortsetze. Dieser K'i gilt nun als der Ahnherr der Familie des Konfuzius. Wenn es also schon im Plane des Himmels lag, nicht wieder einen Yin, das heißt Konfuzius vielleicht selber, an die erste Stelle im Reich zu setzen, so konnte doch mindestens, da die Hauptlinie der Tschou so verderbt und schwach geworden war, der

Abb. 215. Das äußere Tor der Kaiserstadt in Peking.

„Auftrag des Himmels“ an eine Seitenlinie übergehen, wofür zunächst Lu, daneben die Fürsten von Wei, Ts'ai und Ts'ao in Frage kamen. Und wer diesen „Auftrag“ hatte, also wirklich im Sinne des Schang-ti herrschte, der brachte dann auch den „richtigen Mann an die richtige Stelle“, eine Anschauung, die wir in den „Gesprächen“ des Meisters immer wieder vertreten sehen.

Aber es finden sich auch Belege, daß dieser mehr mit dem Gedanken einer gewaltsamen Entfernung der entarteten Tschou spielte, als die späteren Orthodoxen es wahr haben wollten. Im Jahre 501 bemächtigte sich ein gewisser Kung-schan der kleinen Stadt Pi, in Auflehnung gegen die Familie Ki, die, eine der drei angesehensten des Landes, von dem Herzog Huan von Lu (711 bis 694) abstammte. Kung-schan wollte Konfuzius, von dem er sich offenbar viel versprach, in seine Dienste ziehen, und dieser, der sich so lange vergeblich um ein wichtigeres Staatsamt bemüht hatte, schwankte längere Zeit, ob er annehmen sollte; „denn“, sagte er, „da die Könige Wen und Wu aus (den kleinen Städten) Feng und Hao heraus die Herrschaft über das Reich erlangt haben, könnte jetzt Pi, obwohl es klein ist, nicht etwa auch . . .?“ Da ein solcher Schritt offene Auflehnung gegen seinen Landesherrn gewesen wäre, riet sein Schüler Tse-lu unwillig davon ab; aber Konfuzius antwortete: „Wenn mich jemand ruft, sollte er es ohne Grund tun? Wenn er sich meiner bediente, könnte ich dann nicht ein östliches Tschou schaffen?“ Schließlich war ihm die Sache aber doch zu bedenklich. Ebenso wollte er sich einige Jahre später zu dem Rebellen Pi Hi begeben und wußte auf den erneuten Einwand desselben Schülers wieder eine recht sophistische Ausrede.

Ganz unzweifelhaft ist jedenfalls, daß er selbst aufs tiefste überzeugt war, den „Auftrag des Himmels“ zu haben, und zwar in sehr weitgehendem Maße. Wie er in K'uang infolge eines Mißverständnisses gefangen saß, sagte er: „Nachdem der König Wen entschwunden war, ging da nicht seine Vollkommenheit in mich ein? Wenn der Himmel diese Vollkommenheit hätte wollen untergehen lassen, hätte ich, der Nachfolger des Toten, dieser Vollkommenheit nicht teilhaftig werden können. Da der Himmel diese Vollkommenheit nicht untergehen lassen will, was können die Leute von K'uang gegen mich?“ Wie er später wieder einmal in Lebensgefahr schwebte, tröstete er seine Schüler mit den Worten: „Der Himmel hat in mir die Tugend hervorgebracht. Was kann Huan T'ui (sein Feind) gegen mich?“ Ebenso billigte er es sehr lebhaft, als man ihn mit einem Hund verglich, der bei einem Begräbnis allein über das Haus wacht, während alle Bewohner nur ihre verschiedenen Besorgungen im Kopfe haben.

Endlich scheinen auch manche seiner Zeitgenossen durchschaut zu haben, wohin er zielte. Am deutlichsten kommt dies zum Ausdruck in einem Erlebnis, das Se-ma Ts'ien aus dem Jahre 489 berichtet. Damals wollte ihm der König Tschao von Tsch'u, um ihn festzuhalten, ein Lehen von 17 500 Familien geben. Sofort erhob der Staatsrat Tse-si, ein Oheim des Königs, entschieden Einspruch: „Haben wir unter unseren Gesandten, Staatsräten und Generalen Männer wie Tse-kung, Yen Hui, Tse-lu, Tsai Yü (die vier berühmtesten Schüler des Konfuzius)? Nein! Jetzt nimmt dieser die Staatseinrichtung der drei ersten Dynastien zum Vorbild und will die Politik der Gründer von Tschou wieder zu Ansehen bringen. Obwohl diese nur ein Lehen von 2500 Familien hatten, wußten sie sich doch der Herrschaft über das ganze Reich zu bemächtigen. Wenn Konfuzius jetzt Herr über ein größeres Gebiet wird und solche Schüler zu Helfern hat, kann das nicht zum Vorteil unseres Staates ausfallen.“ Die wiederholten und schließlich erfolgreichen Versuche des Herzogs von Ts'i, ihn aus seiner Stellung als Minister von Lu zu drängen, werden in der gleichen Weise durch die Befürchtung erklärt, ein solcher Mann könne, wenn er zu großes Ansehen gewinne, leicht zu einer Gefahr für die Selbständigkeit der übrigen Lehensfürsten werden, und noch ein moderner Kritiker, Lin Pao-nan († 1855), sagt ebenfalls zu einem etwas dunklen Satz bei Se-ma Ts'ien über die „Früh-

lings- und Herbstannalen“: „K'ung stützte sich auf Lu, um daraus ein neues Tschou zu machen und dort den Staatsgedanken der drei Dynastien wieder zur Durchführung zu bringen.“

Diese Einzelheiten wurden hier nicht etwa aufgeführt, einzig um dem Mann, der für China so überragende Bedeutung erlangt hat, möglichst viel am Zeug zu flicken. Im Gegenteil, man möchte fast wünschen, daß eine gute Auswahl aus seinen „Gesprächen“ in unseren Schulbüchereien Platz fände; sie würde dort Besseres wirken und den jungen Köpfen wahrscheinlich auch mehr zusagen als das Wortgeklingel gewisser Franzosen, denen eine geheiligte Überlieferung immer noch längst nicht mehr berechtigte Ehren zuspricht. Auch wäre es für unsere Jugend manchmal gut zu wissen, daß so mancher Gedanke angeblich allerneuester Prägung schon lange vor Christus im alten China einmal in Worte gekleidet wurde. Aber es mußte hier gezeigt werden, daß dem Mann aus Lu die Absicht, ein neues religiöses Lehrgebäude zu schaffen oder auch nur einen neuen Sittenkodex etwa im Sinne Kants, also einer Ethik per se, die nur das Gute fordert, weil es eben gut ist, vollkommen fern lag. Er wollte vielmehr gerade den morsch gewordenen, zentralistisch-hieratischen Staatsgedanken wieder aufrichten mit dem gleichen, sehr praktischen Ziel, die Menschheit hier auf Erden schon glücklich zu machen. Ihn daher turmhoch über seine Zeitgenossen zu stellen, hat die Forschung ebensowenig Ursache, wie ihn darob zu schelten, denn er war, wie er war, ganz ein Kind seiner Zeit und in deren Gedankengängen sich bewegend, also in jenen der makro-mikrokosmischen Weltanschauung. Dem Tao sich einzuschmiegen, ist auch für ihn die wichtigste Aufgabe des Menschen. Güte, Gerechtigkeit, Sittlichkeit zu erstreben, ist ihm nicht kategorischer Imperativ, sondern unerläßliches Mittel, glücklich zu werden. Musik ist ihm die große Erzieherin der menschlichen Gefühle, nicht weil Kunst an sich, sondern weil in ihr die geheimen Zusammenhänge des Weltalls Ausdruck finden. Lernen muß man, nicht um zu wissen, sondern weil es der einzige Weg ist, diese Zusammenhänge zu erforschen und danach zu leben. Er hat die Ahnenverehrung, deren Stellung im makro-mikrokosmischen System wir bereits kennenlernten, als eines der wichtigsten Dogmen in seine Lehre übernommen. Er glaubt an Götter und an

Abb. 216. Das innere Tor zum Kaiserpalast in Peking.

Dämonen, an die geheimnisvolle Deutkraft des Yi-king, der Ho- und Lotafel, ja selbst wie der gemeine Mann an wunderbare Fabelwesen als Verkünder göttlicher Weisungen und Offenbarungen. Als man im Jahre 481 im Ta-ye, einem sumpfigen Gelände, ein hirschähnliches Tier mit einem Stirnhöcker fing, eilte er schnell herbei, erklärte es für ein Lin (Einhorn) und schloß daraus wehklagend, daß das Ende der Tschou und zugleich sein eigenes herannahe.

Nach all diesen Einschränkungen dürfte nun wohl nicht mehr der Verdacht aufkommen, aus Voreingenommenheit entspringe die Erklärung, daß die Ethik des Konfuzius und seiner Schule auch nach unserer heutigen Anschauung alle Beachtung und Wertschätzung verdient, ja in mancher Hinsicht gerade in jetziger Zeit vorbildlich wirken könnte. Man darf vielleicht sogar sagen: Hätten seine Nachfolger, die unter den Han den cäsaropapistischen Staat ausbauten, dem Lehensfürstentum das andere Bleigewicht aus der Vergangenheit, das Clanwesen, nachgeschickt, wäre China wirklich der Idealstaat des freien Wettbewerbs aller geistig oder körperlich strebsamen Bürger geworden. Aber sie dachten wie Tarquinius Superbus, es genüge, die höchsten Häupter abzuhauen, um die Masse gefügig zu machen, und fürchteten wohl auch — wenn ihnen der Gedanke überhaupt kam — die Unruhen, die ein Angriff auf diese eingefleischte, durch hohes Altertum und religiöse Anschauung gleich geheiligte Einrichtung entfachen mußte. So ist das Clanwesen, wie wir später noch sehen werden, für China zum Hemmnis freier Entwicklung geworden wie in anderem Sinne der Partikularismus für das deutsche Volk.

Konfuzius hat kein systematisches Lehrsystem in geordnetem Zusammenhang in Form eines Lehrbuches gegeben. Das hatte er auch nicht nötig, denn er brachte nicht neue Anschauungen, neue Spekulationen, sondern er operierte mit Begriffen und Gedankengängen, die Gemeingut waren, und die er nur in der ursprünglichen Reinheit und Klarheit wieder zu Ansehung und Geltung bringen wollte. Darum legt er seine Meinung in den „Gesprächen“ zumeist anekdotisch dar, in Anknüpfung an Erlebnisse, Begegnungen oder bei sonst sich bietender Gelegenheit, seine Werturteile in der Politik in den „Frühlings- und Herbstannalen“ durch ein kniffliches System des Nennens oder Verschweigens von Titel, Name, Herkunft und dergleichen, worüber erst O. Frankes scharfsinnige Untersuchungen Klarheit gebracht haben. Endlich dürfen wir bei dem, was er bei seiner Redaktion der kanonischen Schriften in diesen hat stehen lassen, seine Billigung oder doch Duldung voraussetzen. Dies Durcheinander von Einzelheiten erschwert es ungemein, ein geordnetes Bild seiner Weltanschauung und der daraus gezogenen Folgerungen zu gewinnen.

Den Begriff des Tao und die daraus entspringende Notwendigkeit, sich ihm anzupassen, übernimmt er mit allen Zusammenhängen des naturphilosophischen Denkens. Schang-ti ist der oberste Lenker, der Urgrund alles dessen, was ist und geschieht. Wenn er für diese Bezeichnung des höchsten Prinzips, die er in den kanonischen Schriften überall stehen läßt, in seinen Gesprächen stets T'ien (der Himmel) anwendet, so ist, wenn damit nicht etwa bloß ein besonderer Terminus technikus für seine Schüler beabsichtigt war, die Differenzierung jedenfalls nicht groß; man könnte höchstens in T'ien mehr die wirkende, fördernde oder strafende Seite der Allgottheit sehen, während Schang-ti diese selbst als das höchste ursprüngliche, in sich selbst beruhende Sein benennt. Die kosmischen Potenzen des Universums, wie sie sich in den Göttern, Elementen und so weiter bis herab zu den Berg- und Erdgeistern verkörpern, gelten auch für ihn, überhaupt das ganze makro- und mikrokosmische System, denn es schaut ja überall aus den kanonischen Schriften auf uns. Es bleibt also nur zu erörtern, wie er sich die Stellung des Menschen dazu dachte.

Ohne Zweifel vertritt er die Ansicht, daß der Mensch von Natur aus gut ist, denn er ist ja aus Schang-ti hervorgegangen. Aber im Gegensatz zu Lao-tse lehrt er, daß diese gute An-

lage fortgesetzt durch Erziehung und Belehrung wach erhalten und immer mehr entfaltet werden müsse. Nur das führt zur Tugend, als deren höchste ihm Güte und Gewissenhaftigkeit galten. „Des Meisters Lehre ist Treue gegen sich selbst (tschung) und Güte (schu) gegen andere; darin ist alles befaßt.“ Wie ein Schüler fragt: „Gibt es ein Wort, nach dem man das ganze Leben hindurch handeln kann?“, antwortet der Meister: „Die Güte! Was du nicht selbst wünschest, das tue nicht dem andern“, und im Tschung-yung (Innehalten der Mitte), dem von seinem Nachkommen Tse-se verfaßten Lehrbuch, legt ihm dieser den Ausspruch in den Mund: „Wer sich selber treu und gegen andere gütig ist, kann nicht weit vom rechten Weg sein. Was du nicht liebst, das man dir tut, das tue auch andern nicht.“ Im Ta-hioh (Große Lehre) endlich, das von einigen ebenfalls Tse-se zugeschrieben wird, heißt es: „Der Weg (Tao) der großen Lehre besteht darin, daß das Volk im höchsten Guten feststeht.“ Um zu diesen Tugenden zu gelangen, muß man lernen, Weisheit sammeln: „Lerne, als kämest du nie ans Ziel, und doch fürchtend, du könntest (bereits Gewonnenes) noch verlieren.“ Man muß aber zugleich den Mut (jung) haben, für das als richtig Erkannte unbedingt einzustehen, ein wichtiger Grundsatz auch für die staatliche Betätigung, dem mancher Konfuzianer sein Leben geopfert hat. Wer diese drei Tugenden (Güte, Wißbegierde, Mut) sein eigen nennt, ist ein Edler (Kün-tse), der ideale Mensch, der den Willen des Himmels erkannt hat, und darum der berufene Berater des Himmelsohnes und seiner Mandatare. „Auf neunerlei ist er bedacht: beim Sehen auf Klarheit, beim Hören auf Deutlichkeit, im Gesichtsausdruck auf Milde, im Benehmen auf Würde, im Reden auf Wahrheit, in Geschäften auf Gewissenhaftigkeit, im Zweifel auf Fragen, im Zorn auf die Folgen, beim Empfangen auf seine Pflicht.“ Edle im höchsten Sinne (scheng-jen) gab es freilich nur in der Vorzeit.

Decken sich diese Anschauungen des Konfuzius, wie aus der gemeinsamen Quelle erklärlich, noch vielfach mit denen des Lao-tse, so beginnt die grundsätzliche Scheidung bei der Umsetzung in die Praxis. Während dieser den einzigen Weg zum Heil nur in strengster Selbstzucht sieht und jedes „Wirken“ auf andere verwirft, ist Konfuzius überzeugt, daß das Volk Führer, Lehrer braucht, die es leiten und zum Guten anspornen. Allerdings ist, um Führer zu werden, Selbsterziehung wieder unumgänglich nötig; bei sich selbst muß jeder einsetzen, der andere fördern will. Die besten Vorbilder sind die großen Männer des Altertums; darum ist das Studium dessen, was von ihnen in den kanonischen Schriften berichtet wird, der Anfang aller Weisheit. Aber auch von den Mitmenschen kann man lernen, indem man sie mit den Heiligen der Vorzeit vergleicht und dann an die Guten sich hält, von den Lässigen oder Verderbten sich scheidet. Und das Lernen muß Selbstzweck sein, nicht bloß Mittel, um vor anderen zu glänzen: „Die im Altertum lernten, taten es um ihrer selbst willen, die heutigen der Menschen wegen.“

Was man gelernt hat, muß man dann auch in die Tat umsetzen. Man muß ehrerbietig gegen Eltern, Ältere und Vorgesetzte sein, menschlich, gerecht, rechtschaffen, treu gegen andere, vorsichtig in der Wahl der Freunde, sittlich und genügsam im Lebenswandel. Wer aber selbst an hervorragender Stelle steht, kann in der Erfüllung seiner Pflichten gar nicht sorgsam genug sein. Vor allem muß man danach trachten, ein wirkliches Vorbild für die anderen zu sein, denn durch Tugend und gute Sitte läßt sich das Volk viel besser leiten als durch Gesetze und Strafen. Darum muß der Herr rücksichtsvoll gegen seine Untergebenen sein, nicht hochmütig, nicht begehrlich, nicht geizig, nicht hastig in seinen Entschließungen: ebenso wichtig ist es, daß er stets nur die Besten zu sich heranzieht, sowohl um achtungsvoll ihren Rat zu hören (die Hauptpflicht des Herrschers!) als durch sie in richtiger Weise auf das Volk einzuwirken.

Aus der Pflicht strenger Selbstbeherrschung zog nun Konfuzius eine Folgerung, die in ihrem Ausbau dazu führte, dem Chinesen in seinem Gebaren bis auf den heutigen Tag etwas

Puppenhaftes zu geben. Jede Religion hat für ihre Kulthandlungen ein genau vorgeschriebenes Ritual, jeder Staat sein Hof- und Amtszeremoniell. Konfuzius übertrug die „Riten“ ins alltägliche Leben. Nun wollen wir nicht verkennen, daß auch wir von dem unersetzlichen Vorteil einer „guten Kinderstube“ sprechen und mit Recht im Umgang die Wahrung gewisser Formen fordern, selbst gegen Untergebene und Dienstboten. Aber wie im zehnten Buch seiner „Gespräche“ das Benehmen des Meisters geschildert wird, wie er sozusagen bei jeder Handbewegung den Zollstab anlegt, das ist für uns doch sehr befremdlich zu lesen. Freilich, das Buch gilt als späteres Einschiebsel übereifriger Bewunderer; die Grundlage des Ritengesetzes stammt indessen sicher vom Meister selbst. Das beweist einerseits der Spott seiner Zeitgenossen über das „Getue“ seiner Anhänger, und anderseits mangelt auch nicht die Ableitung dieser Vorschriften aus der makro-mikrokosmischen Weltanschauung. „Die bewundernswerte Tugend (des obersten Wesens) regelt alle Dinge“, lesen wir bei Se-ma Ts'ien. „Durch die Riten sind Himmel und Erde verbunden, nach Riten scheinen Sonne und Mond, folgen einander die Jahreszeiten, drehen sich die Gestirne, verfolgen die Flüsse ihren Lauf, werden die Menschen glücklich, haben Freude und Zorn ihren Platz, unterscheidet man Gut und Böse. — Von den menschlichen Gefühlen ausgehend, schufen die Alten die Riten (li), von der menschlichen Natur ausgehend die Pflichten (i). — Wer die Musik kennt, ist nahe den Riten; die Kenntnis von Musik und Riten, das heißt die Tugend besitzen. — Die Musik ist Vereinigung, die Riten bedeuten Unterscheidung; jene erzeugt Freundschaft, diese führen zur Ehrfurcht. — Musik und Riten sind in der sichtbaren Welt dasselbe wie Ahnen und Götter in der unsichtbaren. — Die Musik ist die Harmonie von Himmel und Erde; die Riten sind die Rangordnung (Hierarchie) von Himmel und Erde. Jene hat vom Himmel ihre Wirkung; diese entlehnt der Erde die Grundsätze ihrer Vorschriften“ und so weiter; es ließen sich viele Seiten mit solchen makro-mikrokosmischen Beziehungen füllen. So konnten die Riten leicht die Grundlage aller geselligen Beziehungen werden, die Richtschnur im Verhalten gegen Eltern und Vorgesetzte, gegen Freunde und Andersgesinnte, gegen Lohn und Strafe. Diese Vorschriften wurden umso bereitwilliger gerade von den „Gebildeten“ anerkannt, als ihnen ja, wie die angeführten Stellen des Se-ma Ts'ien beweisen, eine der mächtigsten Lehren der makro-mikrokosmischen Weltanschauung zugrunde lag: die allgemeine Harmonie im Universum. Von den „Gebildeten“ aber übernahm sie das Volk ebenso bereitwillig, war doch auch dieses von der allgemein menschlichen Sehnsucht erfüllt, mit der Umwelt in Einklang, in Harmonie zu kommen.

Es ist den Konfuzianern zum Vorwurf gemacht worden, sogar von einem hervorragenden englischen Sozialistenführer, daß sie ihr Volk durch pazifistische Lehren unfähig zum Widerstand gegen fremde Gelüste und damit das Land schließlich zum Spielball fremder Politik gemacht haben. Schon auf den Meister trifft das nicht zu. Er hat nicht nur den Verteidigungskrieg, sondern sogar den Rachekrieg als Pflicht erklärt; er stellt neben die Aufgabe, für Ernährung und Erziehung des Volkes zu sorgen, als dritte wichtigste für den Herrscher die der militärischen Vorbereitung, um gegen feindlichen Übermut stets gerüstet zu sein. Den Krieg als Selbstzweck, als optima ratio haben die Chinesen allerdings immer verworfen, ganz entsprechend ihrer Anschauung, daß die Menschen besser durch Güte und Freundlichkeit als durch Strenge zu gewinnen und zu lenken sind; eine Seite ihrer Ethik, die alle Achtung verdient.

Es wäre nun vielleicht noch zu fragen, ob Konfuzius zu den „Wissenden“ gehörte, also zum engeren Kreis der astrologisch Geschulten. Das scheint nicht der Fall zu sein. Schon daß er so spät erst sich in die Geheimnisse des Yi-king vertiefte, spricht dagegen und ebenso die Tatsache, daß er nur eine besondere Seite des Systems, abgeleitete Anschauungen, also

Äußerlichkeiten zur Grundlage für seine Dogmen nahm, was ein geschulter Astrologe kaum getan hätte. Aber unter seinen Nachkommen und Anhängern scheint es mehrfach „Wissende“ gegeben zu haben. Sein achter Nachkomme K'ung Fu und dessen Bruder waren Po-schi („umfassende Gelehrte“), ebenso ein Urenkel des letzteren, K'ung An-kuo, dessen Schüler Se-ma Ts'ien war. Auch von Tung Tschung-schu, dem ältesten Erklärer der „Frühlings- und Herbstannalen“, wissen wir, daß er, sehr zu seinem Schaden, ein eifriger Verfechter der Theorien vom Yang und Yin war, wozu schon die Kenntnis tieferer Zusammenhänge gehörte. Diese paar Namen mögen genügen.

Die Überlieferung schreibt Konfuzius zweiundsiebzig Schüler (Abb. 202) zu, von denen die vier hervorragendsten schon erwähnt wurden (Seite 332). Der Chrysostomus (Goldmund) seiner Schule wurde aber erst Meng-tse, der „zweite Heilige“ der Konfuzianer.

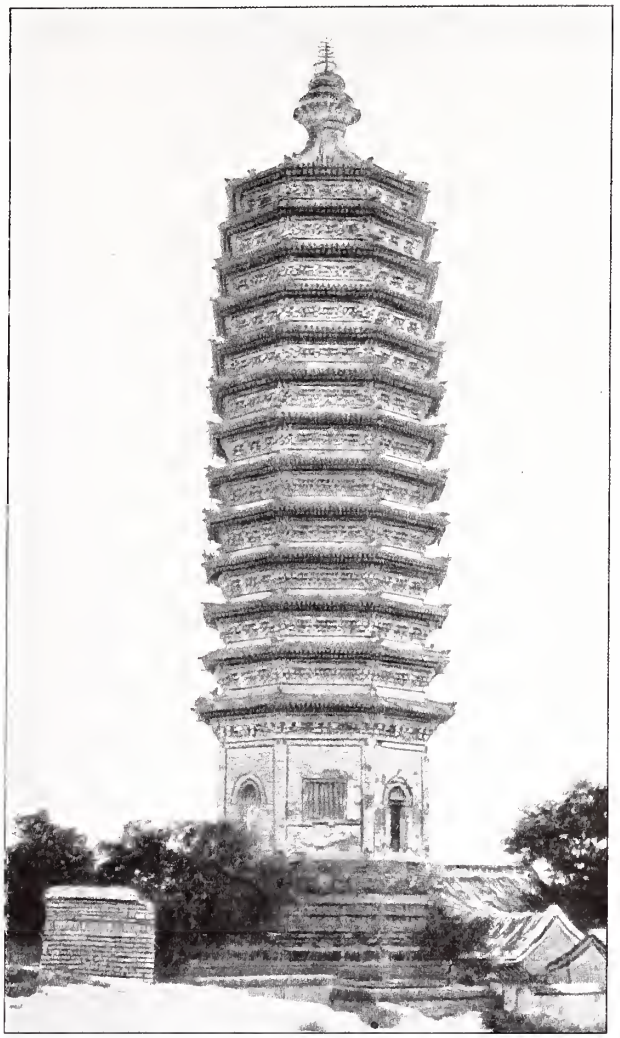


Abb. 217. Pagode von dreizehn Stockwerken bei Tung-tschou.

Meng-tse oder Meng-k'o, geboren 372 in Tsou, einem winzigen Nachbarstaat von Lu, entstammte der hochangesehenen Familie Meng, die ihren Stammbaum durch ihren Ahnherrn K'ing-fu, einen jüngeren Sohn des Herzogs Huan von Lu, auf Tan, den „Herzog von Tschou“, also die Gründer der regierenden Dynastie, zurückführte; zu seiner Zeit hatte sie allerdings schon erheblich an Bedeutung eingebüßt. Sehr früh verlor er den Vater, genoß aber eine vortreffliche Erziehung durch seine Mutter, die einen Ehrenplatz unter den berühmten Frauen Chinas einnimmt. Mann geworden, sammelte er Schüler um sich, die er in den kanonischen Schriften unterwies, und faßte dabei wie Konfuzius politische Ziele ins Auge. Auch er erkannte, daß die traurigen Zustände des Reiches ihre Wurzel in der Schwäche der Dynastie hatten, und wünschte, eine andere an ihre Stelle zu bringen mit der stillen Hoffnung, „sich selber das Plätzchen als möglichst selbständiger Reichskanzler zu reservieren“, wie Faber schreibt. Als Fünfzigjähriger, der schon einigen Ruhm als „Weiser“ genoß, ging er zunächst nach Wu, wo er indes wenig Erfolg hatte, 319 nach Ts'i. Hier schien sich die Sache besser anzulassen; aber die Hofschranzen machten ihm viel Beschwer, und auch der König blieb hinter seinen Erwartungen zurück. Von 317 bis 315 hielt ihn die Trauer um seine Mutter in Lu, dem Heimatstaat seiner Familie, fest. Dessen neuer Fürst, P'ing, enttäuschte ihn ebenfalls. Nach Ts'i zurückgekehrt, wurde er zwar „königlicher Ratgeber“, also eine Art Minister ohne bestimmtes Amt, aber der Erfolg blieb auch diesmal aus. So ging Meng-tse zunächst nach

Sung, dann nach seiner Heimat Tsou, endlich für einige Jahre nach Tung. Aber alle diese Staaten waren zu schwach, um gegen die größeren irgend etwas wagen zu können, und die Verhältnisse an den Höfen ebenfalls nicht nach des Meisters Geschmack. So zog er sich endlich ganz nach Tsou ins Privatleben zurück, wo er sich literarischen Arbeiten widmete, bis er 289 starb. Sein Lebenslauf gleicht also im großen ganzen dem des Konfuzius; nur hatte er es bei seinem Wanderleben nicht so leicht wie dieser. Zu dessen Zeit war alles noch mehr patriarchalisch; Konfuzius hatte daher nur gelegentlich mal mit Nahrungsorgen zu kämpfen. Im vierten Jahrhundert aber hatte der Privatbesitz schon erheblich an Bedeutung gewonnen, und so wurde die Frage, ob aus Fürstenhand einen Ehrensold anzunehmen oder nicht, um nur leben zu können, für Meng-tse wiederholt eine Gewissensfrage. Übrigens geriet er zunächst in Vergessenheit und gewann auch später nur langsam an Ansehen. Erst dem großen Tschu-hsi (1130 bis 1200) war es vorbehalten, ihm zur Stellung des „zweiten Heiligen“ in der konfuzianischen Staatskirche zu verhelfen.

Von dem kanonischen Buch, das seinen Namen trägt, darf man wohl wenigstens die größeren und wichtigsten Teile unmittelbar auf ihn zurückführen. Was ihn als Stilist kennzeichnet, wird am besten mit den Worten Grubes gesagt: „Auf den ersten Blick fällt ins Auge, daß uns hier zum ersten Male innerhalb der konfuzianischen Schule nicht nur ein Denker, sondern auch ein Schriftsteller von scharf ausgeprägter Individualität entgegentritt. Hier haben wir es nicht mehr mit aphoristischen Sentenzen, kurzen Traktaten oder historischen Aufzeichnungen zu tun; hier zeigt sich eine künstlerische Gestaltungskraft, die mit bewußter Absicht den Stoff zu formen weiß. Ein Zeitgenosse des Sokrates, ist Meng-tse ihm auch geistesverwandt; wie jener, so sucht auch er seine Gedanken in wirkungsvoll belebter Rede und Gegenrede zu entwickeln, daher, von einzelnen aphoristischen Aussprüchen abgesehen, durchgehends die Form des Dialoges. Und in ähnlicher Weise wie der platonische Sokrates sucht auch Meng-tse mit allen Künsten der Überredung, sei es durch überraschende Schlußfolgerungen, sei es an Hand historischer Beispiele und Beweise, hier mit feiner Ironie, dort durch überlegenen Humor seinen Gegner ad absurdum zu führen. Weniger im Gedankengehalt als in der Lehrweise und der Art des Vortrags liegt seine Bedeutung und das Neue seiner Erscheinung; er ist der erste Dialektiker aus der Schule des Konfuzius. Was diesem gänzlich fehlte, die poetische Gabe der Einbildungskraft, besitzt Meng-tse in reichem Maße, und daß er sich ihrer durch glücklich gewählte Bilder und Gleichnisse mit Vorliebe bedient, verleiht seiner Darstellung einen so eigenartigen und unvergänglichen Reiz.“ In der Tat wird man sein Buch auch heute noch mit Genuß lesen, und es ist schade, daß der verfügbare Raum verbietet, ein größeres Stück als Probe hier zu geben.

In seinen Anschauungen schließt er sich eng an Konfuzius an und behandelt wie dieser mit Vorliebe die Pflichten von Fürst und Volk. Vor allem vertritt er mit größtem Nachdruck die Ansicht, daß der Mensch von Natur aus gut ist und dementsprechend behandelt werden müsse. Obenan unter den Tugenden steht daher die Menschlichkeit, als die allein sieghafte unter ihnen. Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind dem Menschen angeboren: wer Menschlichkeit besitzt und ihr gemäß zu handeln weiß, wird das Höchste leisten. Auch ein Staatswesen kann darum nur auf sittlicher Grundlage, durch Milde, Güte und Gerechtigkeit gedeihen. Nicht seinen Vorteil soll daher der Fürst anstreben, sondern nur Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Im übrigen ist die Weltanschauung des Meng-tse ganz die des Konfuzius; so nennt er es, um nur ein Beispiel anzuführen, den Gipfel der Pietätlosigkeit, keine Nachkommen zu haben, weil ein solcher Mensch nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Vorfahren die Ahnenopfer entzieht und sie damit dem Hunger preisgibt.

Wenn wir uns nun Lao-tse und seinem berühmten Tao-te-king zuwenden, so ist zunächst einiges über die Art zu sagen, wie einzelne Übersetzer mit ihm umgingen — lediglich aus dem Grunde, weil gerade dieser Chinese am häufigsten in unsere Sprache übertragen wurde und so die Möglichkeit gegeben ist, daß eine solche Übertragung auch einem Leser dieses Buches bereits vorliegt. Die Übersetzer ließen sich nämlich vielfach verleiten, den reichlich dunklen Stil des Originals durch dichterische Umschreibungen und recht poetische Bilder wiederzugeben. Der Leser aber, der des Chinesischen nicht mächtig ist, gerät dadurch nur zu leicht in Gefahr, aus solchen Redewendungen viel mehr herauszulesen, als der Übersetzer selber sagen wollte, ein Schicksal, dem auch einige bekannte „Übersetzer" chinesischer Lyrik verfallen sind, die sich statt an die Originale an französische oder englische Übertragungen halten mußten. Wer es kann, sollte daher wenigstens zum Vergleich den braven Legge heranziehen. Er kann sich zwar nie über den Anschauungskreis aufschwingen, in dem er aufgewachsen ist; aber er hält sich möglichst getreu an den Wortlaut und gibt seine eigenen Ansichten ehrlich in Anmerkungen, seine Ergänzungen im Text in Klammern. Ganz unbrauchbar sind R. von Plänckner, Noack, Ular, Kohler und Fiedler (herausgegeben von Wyneken). Eine Warnung erheben, freilich aus ganz anderem Grunde, möchte man aber auch vor Grill, gerade weil er mit dem vollen Rüstzeug akademischer Gelehrsamkeit auftritt und den alten Chinesen über sämtliche geistigen Höhen schleppt, die je ein Denker des Abendlandes von Plato bis Nietzsche erklommen hat; so hat er glücklich aus dem Tao-te-king ein Buch gemacht, in dem alle Weisheit der späteren Welt, ob in Einzelansätzen oder in fortschreitendem Aufbau gewonnen, schon siebenhundert Jahre vor Christi Geburt beschlossen lag. Das heißt aber, der alten Sprache unerlaubte Gewalt antun. Selbst die Spekulationen der chinesischen Philosophen der nachchristlichen Jahrhunderte heranzuholen, wie de Groot nur zu häufig tut, geht so wenig an, wie Beweise für Bibelerklärungen aus der mittelalterlichen Scholastik zu holen. Man kann aus einer versteinerten Frucht wohl auf den anatomischen Bau der Blüte schließen, aus der sie entstand; aber kein Wissenschaftler wird es unternehmen, auf Grund von heutigen Blütenformen eine Blüte etwa der Steinkohlenzeit

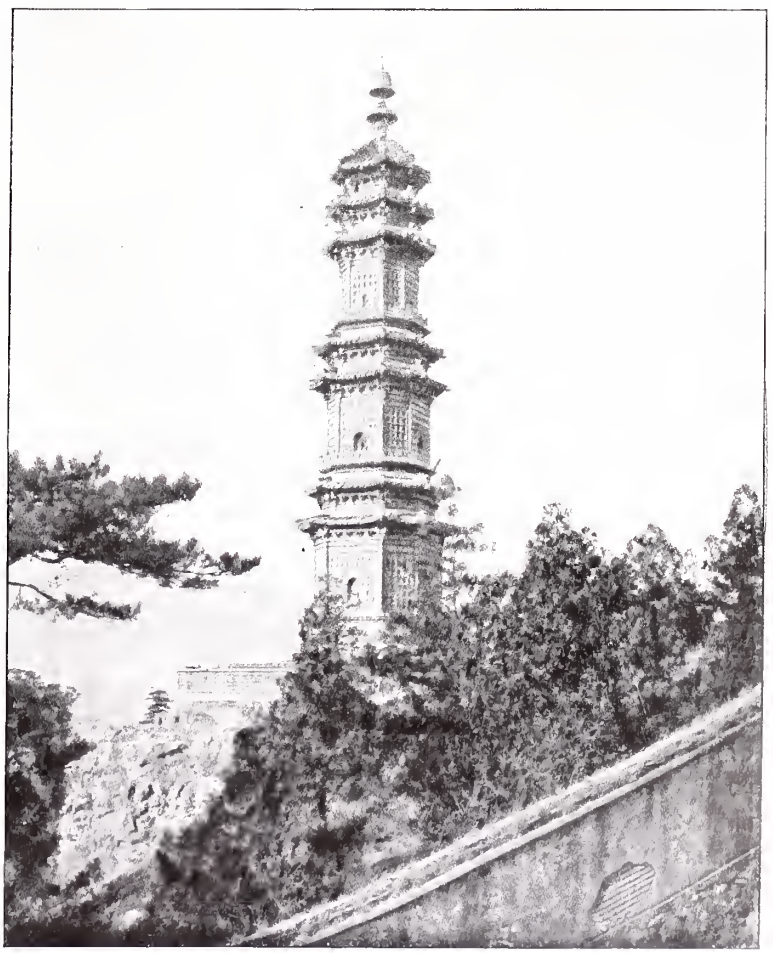


Abb. 218. Fayencepagode im Sommerpalast, Yuan-ming-yuan.

zu zeichnen. So kann auch Lao-tse nur aus den Anschauungen und dem Sprachgebrauch seiner Zeit oder der voraufgegangenen erklärt werden, denn gerade die folgenden Jahrhunderte brachten bereits tiefgreifende Wandlungen in den Anschauungen und damit im Gebrauch des Wortschatzes.

Wir erwähnten schon (Seite 300), daß Chavannes bei der Reise des Königs Mu die Bemerkung macht, der Bericht könne frühestens um 620 entstanden sein, nie aber in jener Zeit, in welche die Handlung verlegt wird (1000 vor Christus). Denn damals war die Sprache noch viel zu primitiv für eine solche Leistung. Wohlan, wenn schon vier Jahrhunderte so viel ausmachen für eine handlungs- und bilderreiche Schilderung, sollte die Zeit nicht noch viel mehr Bedeutung haben für ein Werk, das abstrakte Spekulationen vermitteln will? Dazu kommt, daß wir den Text nicht in der ursprünglichen alten Schrift besitzen, sondern die Quellen, auf die der heutige Text zurückgeht, bestenfalls in der Schrift aufgezeichnet wurden, die Li Se, der Minister des Schi-huang-ti, zur Reichsschrift machte. Daß die damaligen ersten Abschreiber dabei in der Sorge, möglichst genau (in ihrem Sinne!) zu sein, in der Wahl der Schriftzeichen sich manche Eigenmächtigkeit erlaubten, dürfen wir ohne weiteres annehmen, hörten wir doch schon aus dem Munde des Konfuzius die Klage, daß die Chroniſten seiner Zeit Lücken in den alten Texten nach Gutdünken ersetzen und dadurch den Wortlaut fälschen, wenn auch in der besten Absicht. Wir müssen also im Auge behalten, daß das Tao-te-king ursprünglich in einer noch recht primitiven Bilderschrift verfaßt war für Zeitgenossen, die noch fast ausschließlich in Bildern dachten, denen ein Fluß noch ein Fluß, ein Weg ein Weg, ein Schwert ein Schwert war und nicht irgend eine daraus abstrahierte Vorstellung. Wo Lao-tse also in scheinbar dunklen Andeutungen, Vergleichen, Bildern sich ergeht, dürfen wir dahinter keine tiefgründigen Gedankenreihen suchen, zu denen das auch nicht denkfaule Abendland mehrere Jahrtausende brauchte, sondern es sind immer wieder auf andere Art wiederholte, weil schließlich doch wieder an der Unzulänglichkeit und zugleich an der zu stark wirkenden Bildhaftigkeit der Sprache scheiternde Versuche, den Leser vom sinnlichen Bild des Schriftzeichens in das abstrakte Denken hinüberzuleiten. Halten wir uns aber daran, so brechen himmelhoch schweifende Deutungsversuche in sich zusammen, und poetische Umschreibungen, mögen sie noch so schöne moderne Gedanken widerspiegeln, gewinnen dadurch nicht an Wert. Gerade die naivsten, handgreiflichsten Bilder sind und bleiben die besten Führer bei der Erklärung. Auch von Lao-tse gilt, was Siecke über Homer schrieb: „Seine Sprache ist nicht süß tändelnd, sondern bestimmt, nichts verschleiernd; das, was er meint, sagt er gerade heraus."

Schon beim Titel hebt das Hineindeuten an. King heißt Buch; die Bedeutung von Tao haben wir kennen gelernt, und Te besagt soviel wie das lateinische virtus, also nicht bloß Tugend, sondern auch Wirksamkeit, Kraft. Tao-te-king heißt also einfach „Das Buch vom Wirken (te) des Weltgesetzes (Tao)", was ein moderner Philosoph unter Umkehrung der Denkreihe etwa fassen würde: „Die Welt als Funktion (te) des Weltgesetzes (Tao)". Statt dessen finden wir: „Das Buch vom Weg und der Tugend", „Vom Sinn und Leben", „Der Weg zur Tugend", „Die Bahn und der rechte Weg", „Vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut" und so weiter. Was dann aus dem Text gemacht wurde mit Hilfe von Hineindeuten oder poetischer Umschreibung, sei hier am sechsten Kapitel dargelegt: „Der Geist der Tiefe stirbt nicht. Das ist das Ewig-Weibliche. Des Ewig-Weiblichen Ausgangspforte ist die Wurzel von Himmel und Erde. Endlos drängt sich's und ist doch wie beharrend. In seinem Wirken bleibt es mühelos" (Wilhelm). „Der ‚Talgeist' (die Weltseele) ist unsterblich. Er heißt das übersinnliche Weibliche. Das, was des Übersinnlichen Ausgangsort ist, das heißt des Himmels und der Erde Wurzel. Endlosem Faden gleich dauert es fort; so sehr es auch in Anspruch genommen wird, arbeitet es doch nicht mühsam" (Grill). „Was die Seele so nährt, daß man

nicht stirbt, das ist das Schwarze (das Himmlische, also das Yang) und das Weibliche (das Yin). Die Pforte für das Schwarze und das Weibliche (die Nase), das ist die Wurzel des Himmlischen und des Irdischen (im Menschen). In langen, langen Zügen (soll man atmen), als ob man den Atem bewahren wolle, und beim Gebrauch des Atems soll man sich nicht bewegen" (de Groot). „Der Talgeist stirbt nicht, ist der gleiche. Das weibliche Geheimnis nennen wir so. Sein Tor, aus dem zuerst sie kamen, heißt die Wurzel, aus dem Himmel und Erde wuchsen. Lang und ungebrochen bleibt seine Kraft, sanft gebraucht und ohne Schmerzempfinden" (Legge). Diese vier Proben mögen genügen, da der verfügbare Raum nicht mehr erlaubt. Was steht nun im Tao-te-king?

Wort für Wort übersetzt dies: „Schlucht (Rinnsal), Geist (Gottheit), nicht, sterben — sein, bedeuten, dunkel (tief), weiblich — tief, weiblich, Zeichen der Abhängigkeit, Tor — sein heißen, Himmel, Erde, Wurzel — dauernd (wie ein Faden ausgezogen), dauernd, wie wenn, erhalten (bewahren) — gebrauchen (getroffen wie die Scheibe vom Pfeil), Zeichen der Abhängigkeit, nicht, bewegen." Eine möglichst wortgetreue Übertragung müßte also etwa lauten: „Die Gottheit der Schlucht stirbt nicht; sie ist das dunkle Weibliche. Das Tor des dunklen Weiblichen ist die Wurzel der Welt. Obwohl immer zu fortlaufend (wie endlose Fäden), ist es doch gleichsam beharrend. Getroffen, wird es nicht erregt."

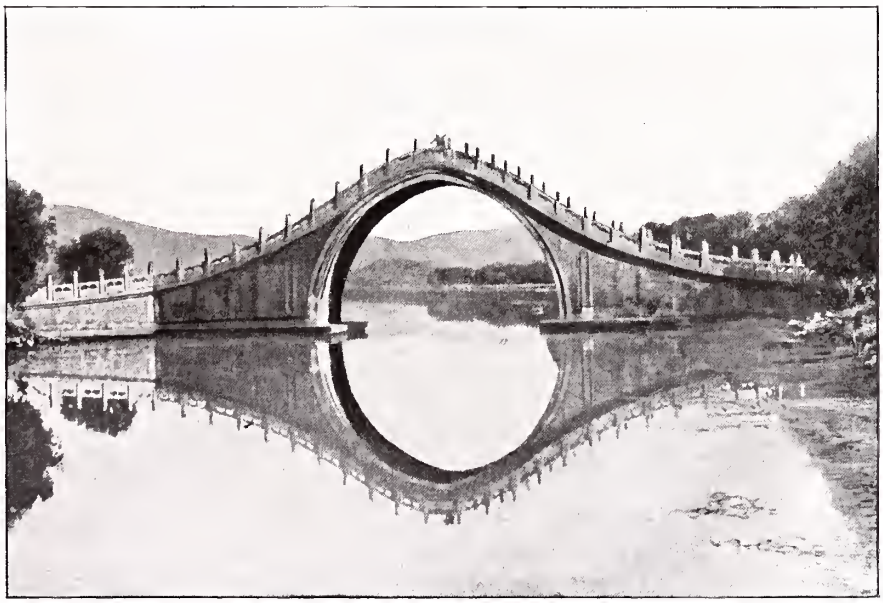


Abb. 219. Marmorbrücke im Sommerpalast, Wan-schou-schan.

Zur Deutung dieser schwerverständlichen Sätze muß an eine Tatsache erinnert werden. In jener alten Zeit war Zeugen und Empfangen noch kein schändlich Ding, sondern die natürlichste und wichtigste Sache von der Welt, weil sie dem Hausvater vermehrte Arbeitskräfte und die Stützen seines Alters verschaffte. Darum hat den alten Völkern überall der sexuelle Akt die nächstliegenden sprachlichen Bilder geliefert nicht nur für alle naturwissenschaftlich noch nicht begriffenen Vorgänge des Keimens und Hervorbrechens sichtbarer Dinge — das Feuerbohren (Seite 40), der Pflug als Phallus des Gottes, der sich in die jungfräuliche Kore senkt, der Getreidesame als Sperma der Gottheit und so weiter — sondern auch für das Entstehen und das gegenseitige, Folgen zeitigende Einwirken im übertragenen und abstrakten Sinne. Nun ist ja nicht zu bestreiten, daß gerade in China die ernste und religiöse Literatur überraschend frei ist von Berichten und Vergleichen sexueller Färbung. Aber selbst unsere heutige, vorsichtig gezügelte Sprache hat noch manchen jener Sphäre entnommenen Ausdruck, den wir ohne jede Scheu gebrauchen, weil wir seiner Herkunft nicht mehr denken oder von ihr nichts mehr wissen (Bibergeil, Schraubenmutter und dergleichen). So kann auch für das alte

China trotz Legges Entrüstung über solche sinnfällige Deutung nicht geleugnet werden, daß der Yang-Yin-Theorie jener Ideenkreis zugrunde liegt. Yang ist und bleibt das männliche, verursachende, also zeugende Prinzip, der lichte, befruchtende Himmel, Yin das weibliche, beeinflußte, aufnehmende Prinzip, die dunkle, ohne Unterlaß hervorbringende Erde. Wird das aber zugegeben, so befinden wir uns sofort mitten in der aus sexuellen Vorstellungen hervorgegangenen Terminologie der alten griechischen Naturphilosophen, deren Spekulationen unbestreitbar auf der babylonischen Weltanschauung fußen.

Nach einer ihrer Theorien ist die Welt aus dem Pentamychos oder Heptamychos hervorgegangen, der figürlich als Pentagramm (Drudenfuß, ☆) oder Heptagramm (Siebenstern) vorgestellt wird. Μυχος, hier der Winkel, bedeutet aber ursprünglich eine tief einschneidende Schlucht, also genau dasselbe Bild wie das chinesische Wort Ku (Schlucht, Tal, Rinnsal). Das Ewig-Weibliche (Yin) ist bei den Griechen die Χρωνιη (konkret gedacht als Urmaterie oder Chaos), aus der die männlich gedachte Urgottheit die Welt zeugt, also das Bild der vom Pfeil getroffenen Scheibe. Bei den Orphikern zeugt Χρονος aus der Νυξ (grenzenlosen Finsternis) das Licht (αἰθηρ). Νυξ sowohl wie Χρωνιη führen die Beiwörter ἀπειρος und ἀγηρατος, also räumlich und zeitlich endlos. Der Ausgangsort des Ewig-Weiblichen (μητρη) wird als Tür (chinesisch men) gedacht, weshalb zum Beispiel Artemis als Geburtshelferin den Beinamen Προθυραια, das heißt die vor der Tür Stehende, führt. Nur darin besteht ein Unterschied in der Auffassung, daß bei jenen Griechen die Welt durch Erschütterung der Urmaterie entstand, während nach Lao-tse das Ewig-Weibliche, obwohl getroffen, doch ohne jede Bewegung bleibt. Wir haben also hier eine kosmologische Spekulation vor uns, wie sie sich im Westen in zahlreichen Varianten wiederfindet, und dargestellt in den sinnfälligen Ausdrücken der alten, noch ganz bildhaften Sprache. Hier eine Weltseele hereinzuziehen, besteht gar keine Veranlassung und ebensowenig zum Hineintragen der auf vertiefte Meditation oder praktisch auf Lebensverlängerung abzielenden Atemgymnastik, einer Tochter der Pneumalehre, die selbst wieder eine sekundäre Spekulation der makro-mikrokosmischen Weltanschauung ist. Bloß der dritte Satz mit dem Bild vom endlosen Faden bleibt noch einigermaßen dunkel; vielleicht ist es das richtige, ihn im Zusammenhang mit dem Schlußsatz so zu deuten, daß das Ewig-Weibliche, obwohl unendlich (ἀπειρος) in seinen Gestaltungen wie ein wirrer Fadenknäuel, doch im Grunde immer ein und dasselbe ist.

Diese Bildhaftigkeit seiner Sprache macht, wie schon gesagt, Lao-tse viel zu schaffen, und in immer neuen Vergleichen und Hinweisen sucht er seine Hörer darüber hinauszuführen zur Abstraktion. So sagt er gleich zu Anfang: „Der (Welt-) Lauf (Tao), den ich meine, ist nicht ein Weg, auf dem man gehen kann, der Name nicht ein Name, womit man Dinge benennt. Namenlos ist es der Schöpfer der Welt (die Gottheit), benannt die Urmutter aller Dinge (das Stoffliche, mit den Sinnen Erkennbare). Seine Begierden (nämlich die durch die Sinne vermittelte Anschauung) muß man abtun, das tiefe Geheimnis zu begreifen; solange die Begierden (Gesicht, Gehör und so weiter) uns beherrschen, erfassen wir nur die äußere Form. So ist es von zwei Gesichtspunkten doch das gleiche; unterschieden hat es verschiedene Namen (Geist und Materie). Zusammen nenne ich es das tiefe Geheimnis (die Allgottheit). Wo es am tiefsten ist, ist es das Tor, aus dem alles hervorgegangen ist."

Das Tao-te-king enthält einundachtzig Kapitel in zwei Abteilungen, von denen die alten Herausgeber durch die Überschriften die erste der Erklärung des Tao zuschrieben, während die zweite sich mit dem Te befassen soll. In Wirklichkeit sind nicht nur die einundachtzig Kapitel inhaltlich genommen bunt durcheinander gewürfelt, sondern sogar vielfach Teile des einen in ein anderes geschoben worden. Man muß also erst einen Überblick zu gewinnen suchen, was

am beſten nach zwei Geſichtspunkten geſchieht: die Anſchauung des Lao-tſe vom Univerſum und die daraus gezogenen Folgerungen.

Mit dem erſten zu beginnen, ſind die darauf bezüglichen Hinweiſe ſtark in der Minderheit; doch genügen ſie immerhin, ſich ein Bild zu machen, wie Lao-tſe ſich die Entſtehung der Welt und ihren Mechanismus dachte. Gott iſt nach Kapitel 1 und 42 urſprünglich Geiſt und Stoff zugleich, beide noch ungeſchieden, denn die ihm innewohnende Geſetzmäßigkeit, eben das Tao, erzeugt die Eins, die Urmaterie, das Chaos oder wie wir es nennen wollen. Aus Eins entſteht Zwei, die wir bereits als Yang und Yin, die großen Univerſalpotenzen, kennengelernt haben. Dieſe Zwei bringen die Drei hervor, nämlich die Geſtaltung, und dieſe erzeugt alle Dinge der Welt. So iſt das Tao zugleich Weltgeſetz (als das ewig Beſtehende) und Weltlauf (das Geſchehen). Es wirkt unſichtbar, unfaßlich, ohne Abſicht und Ziel, aber unwiderſtehlich wie das der Schwerkraft folgende Waſſer von Bergbächen und Flüſſen, und doch in ſteter Gleichmäßigkeit, ohne Heftigkeit. Es iſt das ausgleichende Prinzip im Weltall, das ſich jedem Übermaß nach der einen oder anderen Seite hin entgegenſetzt, ſo daß weder Yang noch Yin je dauernd die Übermacht gewinnen können, vielmehr das Weltgeſchehen in Wellenlinien verläuft wie die Bahnen der Planeten; alſo derſelbe Gedanke, den die Griechen in dem Namen Nemeſis beſchloſſen haben. „Sind die Dinge ſtark geworden, altern ſie. Des Himmels Geſetz iſt, die Fülle zu verringern, dem Mangel abzuhelfen. Rückkehr (zum alten Zuſtand des Ausgeglichenſeins) iſt die dem Tao innewohnende Tendenz.“ Demgemäß iſt auch das Wirken (Te) des Tao ohne Abſicht, ohne Begierde nach irgend einem Ziel.

Abb. 220. Dachformen. Tempel des Feuergottes in Tſi-nan-fu.

Aus dieſem kosmiſchen Bild zieht Lao-tſe nun die Lehre, wie der Menſch, als der Mikrokosmus im Makrokosmus, leben muß, um im Sinne der Gottheit zu leben. Um ſeine Gedankengänge richtig zu verſtehen, ſei nochmals daran erinnert, daß in der Gottheit urſprünglich beſchloſſen liegen: die Dinge, die ſich abſpielen werden, die Kräfte, die den Ablauf verurſachen, und der Geiſt, der Sinn (Tao), der in all dem, was geſchieht, wirkt (te). Daher kann Lao-tſe auch an einer Stelle ſagen, daß das Tao vor dem Ti (Gottheit) war. Denn ſobald man dieſe erſt als Gottheit „benennt“, iſt eben die Trennung von Geiſtigem und Stoff-

lichem schon in unserer Vorstellung vorgenommen. Die Trennung tritt ein, indem die beiden Urkräfte Yang und Yin zu wirken beginnen; es scheidet sich Licht von Finsternis. Doch sei gleich bemerkt, daß Lao-tse diese beiden Kräfte nicht etwa bloß als Helligkeitsunterschiede auffaßt. Er ist ganz abstrakt und weiß das auf seine Art sehr deutlich zu sagen. Man könnte auch die Ausdrücke gebrauchen: das Volle und Leere, das Vorhandene und Nichtvorhandene, das Fördernde und Hemmende, das Gestaltete und Nichtgestaltete, so daß in Yin ein ähnlicher Gedanke wie im indischen Nirvana sich offenbart. „Durch das Schöne ist schon das Häßliche gegeben, durch Gut Nichtgut, durch Schwer Leicht, durch Lang Kurz, durch Vorher Nachher, durch Sein Nichtsein", und ferner: „Nicht die Speichen allein machen das Rad; auch die Zwischenräume an ihnen gehören dazu. Am Krug ist nicht die Gefäßwand das Brauchbare, sondern der innere leere Raum, am Haus nicht die Mauer, sondern Tür und Fenster darin", oder wie wir sagen würden: „Nicht die Linien machen das Muster, sondern die andersfarbigen Flächen zwischen ihnen." Yang und Yin bedingen aber sofort das dritte, die Gestaltung, und so entstehen alle Gestalten, nehmen die Dinge ihren Lauf, was wir im Universum das Weltgeschehen nennen.

In diesem Weltschauspiel ist nun der Mensch berufen zu leben und zu handeln. Wie tut er das am besten? Auch in einem Schauspiel auf der Bühne reden und handeln Menschen, aber sie tun es ganz im Sinne des Dichters, denn sie kennen den Text auswendig, und es wird keinem, dem seine Rolle das nicht vorschreibt, plötzlich einfallen, auf eigene Faust um ein schönes Weib, um einen kostbaren Gegenstand sich zu bemühen, umso weniger, als er ja genau weiß, daß er auf der Bühne nur in einer Welt des Scheins handelt und redet. Ihm sind Sinn und Zweck des Vorgangs vollkommen klar. Ganz anders der Mensch im Weltgeschehen. Wir kennen bereits aus den indischen Spekulationen den Streit, ob diese Welt, in der wir leben, wirklich ist oder nicht vielmehr nur Sinnestäuschung und das wahre Sein erst nach dem Tode beginnt oder überhaupt das Nichtsein, das Nirvana ist. Für Lao-tse gehört nach den angeführten Beispielen (Rad, Krug, Hauswand) beides zusammen, sich gegenseitig ergänzend; doch spinnt er in seiner lakonischen Art den Faden nicht weiter. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Menschen im Leben und dem auf der Bühne ist aber der, daß der Mensch im Leben den Sinn und das Ziel des Stückes, in das er berufen ist, nicht kennt. Wie ein wirrer Fadenknäuel, zeitlich und räumlich genommen, liegt vor ihm das Dasein, die Welt mit ihren unendlichen Gestaltungen und Verwicklungen, und ein unermüdliches Rätselraten, um den darin verborgenen tiefen Sinn zu erkennen, das ist seines Lebens Aufgabe. Wohl fehlt es nicht an Andeutungen; unendlich sogar ist ihre Zahl wie die Zahl der Dinge und ihrer gegenseitigen Beziehungen, beginnend bei den Sternen, den „Dolmetschern" des Himmels, bis herab zum aufsteigenden Nebel, zum Säuseln des Windes, zu Form und Farbe von Pflanze, Stein und Tier. Es sind ihm auch Sinne gegeben, diese Umwelt und ihre Geheimnisse nach dem tiefen, ewigen Sinn zu durchforschen. Aber da liegt gerade für ihn zugleich die Schlinge, die Quelle all seiner irdischen Mühsal. Empfinden, der Gebrauch der Sinne, weckt Verlangen, und der Begierde nachgeben ist Störung des Tao, des göttlichen Weltlaufs. Oder würden wir nicht aufs höchste erstaunen, würde nicht jede geordnete Vorführung überhaupt unmöglich, wenn auf der Bühne die dort tätigen Personen plötzlich jede auf eigene Faust, nach Lust und Begehr zu handeln anfingen, etwa weil ein schönes Weib, ein Schatz auftaucht, die ihre Begier erregen? Darum muß man gerade diesen starken Eindrücken, diesen heftigen Verlockungen der Sinne sich widersetzen, muß „abtun die Begierde" und dafür auf das Kleine, Zarte, Verborgene achten, auf die geheimen stillen Zusammenhänge, die sich nur den von Begierden ungetrübten Sinnen rein, ohne Mißprägung offenbaren und dann das

tiefe Geheimnis, den Willen der Gottheit, den Sinn (Tao) des Weltgeschehens enthüllen. Wir sehen daraus, daß auch Lao-tse, ohne Planeten oder sonstige astrologische Beziehungen zu erwähnen, mitten im makro-mikrokosmischen Weltbild steht und seine Abstraktionen aus dem unendlich vielgestaltigen, alles umfassenden Mechanismus des Universums ableitet.

Die Sinne sind also dem Menschen nicht verliehen, um durch das Empfinden Begierden zu erwecken und diesen dann nachzugeben; nicht auf die starken, äußerlichen Affekte sollen sie reagieren, sondern den feinen, kleinen, nur bei strengster Selbstzucht ohne Täuschung erkennbaren Zusammenhängen nachspüren. Sich auf diese Weise dem göttlichen Sinn einzuschmiegen, ist die alleinige Aufgabe des Menschen. „Farben machen den Menschen blind, seltene Güter seinen Wandel irre", und „keine größere Schuld gibt es, als den Begierden nachgeben, kein größeres Übel als Unzufriedenheit". Der „Edle" muß äußerste Selbstenteignung erreichen, unerschütterliche Ruhe bewahren, was auch geschieht, und was immer ihn lockt. Seine drei Tugenden sind: menschenfreundlich, genügsam und ohne Ehrgeiz sein; er kennt nur Pflichten, keine Forderungen an andere, wie auch Himmel und Erde nicht für sich selber da sind. Er will nichts selber sein, rühmt sich nicht, streitet nicht. Wer sich selbst besiegt, ist stark, und reich, wer sich genügen läßt. Reinheit und Ruhe sind seine Richtschnur, denn „je weiter einer hinausgeht (in die Welt), desto mehr schwindet seine Erkenntnis". Er denkt nicht an Großtaten, sondern stellt sich hintenan, selbst wenn ihn das Schicksal an eine erste Stelle gerückt hat. Er wünscht nicht, seinen Wert vor anderen zu zeigen.

Und hier setzt nun des Lao-tse heftige Polemik ein gegen Männer von der Art des Konfuzius, die sich nicht genugtun können mit Regieren, Lenken und Unterweisen, mit Wissen und Künsten, mit Riten und Kleinkram, mit Vordrängen, um Führer und Staatslenker zu sein. Seine Kritik solcher Welt-

Abb. 221. Steinerne Ehrenpforte in K'ü-fu. Siebzehntes Jahrhundert nach Christus.

beglücker ist unermüdlich und steigt bisweilen zu sehr herben Urteilen: „Von den alten Herrschern wußte das Volk nur, daß sie da waren. Als das große Tao verlassen wurde, kamen Klugheit und Gerissenheit auf und damit die großen Lügen. Gebt auf eure ‚Pflichten', eure hohe Weisheit, eure Künste und Spitzfindigkeiten, so wird das Volk hundertfach gewinnen, wird Raub und Diebstahl aufhören. Wer selber leuchten will, leuchte nicht. Ein guter Wanderer läßt keine Spur zurück. Die Welt durch Handeln erobern wollen, mißlingt; wer handelt, verdirbt sie nur. Ohne aus der Tür zu gehen, kann man die Welt erkennen. Wer den Mund auftut und immer geschäftig ist, der ist nicht zu retten. Der Erkennende redet nicht; der Redende erkennt nicht. Der Weise ist nicht gelehrt, der Vielwisser nicht weise. Wer handelt, verdirbt; wer festhält, verliert. Die alten Weisen dachten nicht daran, das Volk zu belehren; wer durch seine Weisheit ein Reich regieren will, verdirbt es nur. Daß das Volk schwer zu leiten ist, kommt nur davon, daß die Oberen immer etwas zu ‚machen' haben. Ein Reich muß man leiten, wie man kleine Fische kocht (also ohne umständliches Schlachten, Ausnehmen, Schuppen, Teilen und Putzen). Wenn das Tao waltet, schaden weder die Erdgeister (Dämonen) noch die Luftgeister (Genien) den Menschen, und", setzt er mit der feinen Ironie hinzu, die dem gebildeten Chinesen so gut steht, „auch der Weise (Staatslenker) schadet ihnen nicht."

Aus solchen Grundsätzen ergibt sich von selbst, daß Lao-tse im Gegensatz zu Konfuzius jede Gewalttat, also auch den Krieg, unter allen Umständen verurteilt. Er geht noch weiter: „Zu den Guten bin ich gut, und zu den Nichtguten bin ich auch gut; gegen die Ehrlichen bin ich ehrlich, und gegen die Nichtehrlichen bin ich auch ehrlich." Begeisterte Erklärer des Tao-te-king haben diese Worte neben die bekannten Christi gestellt: „So dich einer auf die rechte Wange schlägt, biete ihm die linke!" Demgegenüber muß, wie schon bei der Ethik des Konfuzius, erneut betont werden, daß hier kein kategorischer Imperativ in heutigem Sinn vorliegt, sondern lediglich eine aus der makro-mikrokosmischen Weltanschauung gezogene Folgerung. Ob man Böses mit Bösem oder mit Gutem vergilt, wäre an sich gleichgültig; aber weil jede böse Handlung das Tao „stört", das an sich gut und ohne Hintergedanken ist, so darf man unter keinen Umständen etwas Böses tun.

Anderseits wird Lao-tse gern ein Vorwurf aus seiner Lehre vom Nichthandeln gemacht; ja, dies Wu-wei ist geradezu ein Schlagwort von hämischer Prägung geworden zur Kennzeichnung einer Politik des Gehenlassens, Untätig-Zusehens, der allgemeinen Wurstigkeit. Das heißt ihm bitter unrecht tun. Er fordert vielmehr, wie wir gesehen haben, allerstrengste Selbstzucht, also etwas, das man äußerlich mit der gerühmten altpreußischen Bürgertugend vergleichen könnte, nicht aber ein bonzenmäßiges, stumpfsinniges Dahinbrüten. Was er verurteilt, ist nur das Einwirken auf andere, weil selbst die besten Absichten meist das Gegenteil des Erhofften hervorrufen, und im Staatsleben das geschäftige Regieren, die Volksbeglückerei, das Programmabhetzen, das Bevormunden der anderen bis in Nachtstuhl und Sarg hinein. Der alte Reichsarchivar, der die Kehrseiten der hohen Politik aus erster Hand kannte, spricht da wohl manchem unserer Zeitgenossen ganz nach dem Herzen. Er war auch kein finsterer Asket und Lebensverneiner. Wem das Tao eine hohe Stelle im Staat oder Reichtum beschert, mag das ruhig annehmen. Nur sein Herz darf er nicht daran hängen oder einen besonderen Ruhmestitel sich daraus machen; er lasse auch die anderen an seinem Glück teilhaben und bewahre stets seine Genügsamkeit, damit er auch bei einem Sturz ins tiefste Unglück auf der Höhe seines Menschentums bleibt. Endlich schilt man ihn einen Kulturfeind, der auf Volksverdummung abziele. Aber wie wir bereits wissen, war es damals allgemeine Anschauung, daß die Kenntnis der tiefsten Zusammenhänge nichts für die breite Masse sei; sagt doch selbst

Konfuzius: „Das Volk kann man wohl dazu bringen, zu gehorchen, aber nicht dazu, (den tieferen Sinn) zu verstehen.“ Und wiederum trifft sich hier die Anschauung des Lao-tse mit der manches durch die Zeitläufte verbitterten Denkers von heute: „Kulturfortschritte sind für die Durchschnittsmenschen nur von Nachteil, denn sie nehmen von ihnen nur die Äußerlichkeiten an und mißbrauchen sie zu egoistischen Zielen, zum Nachteil für die Gesamtheit.“ Jedenfalls finden wir nirgends bei Lao-tse die Meinung geäußert, daß der einfache, ungebildete Mensch nicht auch des Tao teilhaftig werden könne, sofern er nur guten, reinen Willens ist und sich selber überlassen bleibt.

Er sah selbst ein, daß seine Lehre zu hoch für seine Zeit war: „Nur wenige verstehen mich, aber das ist eine Ehre für mich.“ In der Tat hat eine bittere Ironie des Schicksals gewollt, daß diesem ersten abstrakten Denker des alten China, der nach einem Ausweg aus dem überlieferten Kult- und Zeremonienkram suchte, eine „Religion“ sich an die Rockschöße hängte, die zu den trübsten Verirrungen des menschlichen Geistes gehört und schließlich in den heutigen Vulgärtaoismus ausmündet. Allerdings knüpfte an ihn zunächst eine Anzahl sehr hochstehender Denker an, wie Lieh-tse und Tschuang-tse, über die noch zu reden sein wird. Gleichzeitig aber gab die Mißdeutung einzelner seiner Sätze die Grundlage her zu einer scheinbar höchst tiefsinnigen Stützung all des damals landläufigen Aberglaubens, in dem die Unverwundbarkeit, der durch Zeit und Raum nicht behinderte Ortswechsel, das Unsterblichkeitskraut und das Goldelixir die Hauptrolle spielten. Schon bei Schi-huang-ti hatte diese Sorte Taoisten einen großen Stein im Brett, und wenn auch Hsiao-wen von den Han aus seinem Taoglauben mehr die ethischen Folgerungen zog, so war der Hof seines zweiten Nachfolgers Wu-ti geradezu ein Eldorado für Zauberer, Geisterbeschwörer, Alchimisten und ähnliche Känze. In der Folge war die Sache im allgemeinen so, daß die Konfuzianer sich im Besitz des Staatsregiments zu halten suchten und den Verkehr mit der übersinnlichen Welt stillschweigend den Taoisten überließen, solange diese nicht zu mächtig zu werden drohten. Solche Zeiten traten für die Konfuzianer immer ein, wenn am kaiserlichen Hof wieder einmal der Taoismus oder der Buddhismus Mode wurden, und dann wehrten sie sich kräftig ihrer Haut. Für gewöhnlich galt jedoch der Grundsatz: „Die drei Religionen sind nur eine“ (Abb. 200). Wie ferner die Konfuzianer eine Privatdynastie in den Nachkommen des Stifters ihrer Lehre hatten, so schufen sich auch die Taoisten eine, die sie von Lao-tse ableiteten. In ihr ist die höchste Taoistenwürde erblich. Der Begründer dieses taoistischen Papsttums (T'ien-schi = Meister des Himmels) war Tschang Tao-ling (geboren 34 nach Christus), ein Hauptalchimist, der das Lebenselixir gefunden haben und in seinem hundertdreiundzwanzigsten Jahre als Unsterblicher zum Himmel aufgestiegen sein soll. Diese Taoreligion war reiner Exorzismus mit Wahrsagerei und sonstigem Zubehör, der in der Folge auch eine Menge buddhistischer Anschauungen in sich aufnahm.

Die taoistische Hierarchie setzte in der frühesten Zeit ein mit Anachoreten (Einsiedlern), die über das Tao nachsannen und daraus übernatürliche Kräfte gewannen; sie konnten angeblich ihr Leben verlängern, auf Wind und Wolken reiten, zugleich an verschiedenen Orten weilen, Gold machen und dergleichen mehr. Später finden wir zwei streng getrennte Gruppen: Asketen (Tao-schi) und Weltgeistliche (Kung-schi). Erstere leben ehelos allein oder in Klöstern; letztere, die zugleich den Hauptbedarf der Menge an Exorzisten stellen, sind verheiratet und genießen alle bürgerlichen Rechte. Ihr Oberhaupt, der Tien-schi, erhielt mit der Zeit das Recht, dem Kaiser die Liste von solchen Lokalgöttern vorzulegen, die durch ihr segensreiches Wirken einer Erhöhung im staatlich anerkannten Olymp würdig erschienen, und von verdienstvollen Männern, die aus dem gleichen Grunde zu Göttern ernannt werden sollten. Diese späteren Taoisten

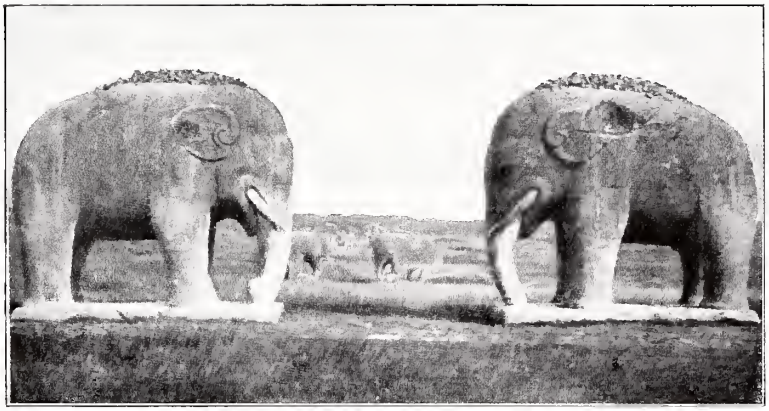


Abb. 222. Vom Geisterweg zum Grabmal des Kaisers Hung-wu bei Nanking.

brachten auch einen regelrechten Tempelkult mit feierlichen Zeremonien auf, darunter als wichtigste die Tsio (Andacht, Feier, meist mit „Messe“ übersetzt), und für das Leben nach dem Tode eine Hölle (Ti-yu) mit zehn Abteilungen, wo je ein besonderer Höllenkönig grimmigen Angesichts die Aburteilung vornimmt und die Schuldigbefundenen zur verdienten Strafe verdonnert. Als neckischer Seitensprung von der Theorie sei davon nur erwähnt, daß in der sechsten Hölle jene, die den kanonischen Schriften der Konfuzianer die schuldige Ehrfurcht verweigert haben, an den Füßen aufgehängt und bei lebendigem Leibe geschunden werden: offenbar ein Entgegenkommen für die amtliche Staatsreligion aus Dank dafür, daß sie den Taoismus duldete.

Mit Lao-tse und seiner Lehre hatte natürlich all dieser Kram nichts mehr zu tun. Von ihm ist vielmehr zu sagen, daß er zwar sowohl die Ahnen als auch Geister erwähnt. Wo er aber von letzteren spricht, heißt es ausdrücklich: „Wo das Tao herrscht, sind auch die Geister an ihrem richtigen Platz und schaden dem Menschen nicht“, also eine unmißverständliche Absage an Exorzismus. Ebenso ist es eine Mißdeutung seiner Worte, daß die Erkenntnis des Tao unverwundbar mache. Was er sagen will, ist lediglich dies: „Wer im Tao lebt, den schrecken Gefahren so wenig wie der Anblick eines Tigers ein neugeborenes Kind. Denn er weiß, daß alles, was kommt, Wirkung des Tao ist, und nimmt es als solche demütig hin.“ Da indessen die Anschauungen, die dem späteren Taoismus den Weg geöffnet haben, schon bei Lieh-tse und Tschuang-tse einen sehr bemerkenswerten Einschlag bilden, muß über sie und ähnliche Überlieferungen jenes „niederen Altertums“ noch einiges gesagt werden.

Zeiten der politischen Schwäche und der damit verbundenen Drangsalierung des einzelnen durch Kriege, eigene oder fremde Machthaber und so weiter zeichnen sich immer durch einen vermehrten Hang nicht allein der breiten Masse zum Phantastischen und Wunderbaren aus, wie wir es jetzt eben wieder erleben. Was die rauhe Wirklichkeit versagt, sucht man in einer erträumten glücklicheren Welt, oder übernatürliche Gewalten sollen Rettung aus dieser Erdennot bringen. So bietet denn auch die nichtkanonische Literatur um und nach Konfuzius in Fülle wunderbare Erzählungen von Fabelwesen (Menschen mit durchlochter Brust und dergleichen mehr), von seligen Inseln und von Weisen, die sich zauberhafter Kräfte rühmen durften. Diese Kräfte verdankten sie den Genien, mit denen sie zumeist in selbstgewähltem, beschaulichem Einsiedlertum Umgang erlangten. Diese Genien und ihr Gegenstück, die Krankheitsdämonen, dienten später dazu, den taoistischen Olymp zu bevölkern. Nebenher wob die Zeit um alte Weise, wie Lao-tse, und alte Herrscher — besonders Huang-ti, den man in dieser Hinsicht einen chinesischen Barbarossa nennen könnte — eine Menge Legenden, die schließlich ebenfalls zu einer Vergottung führten. Weitere Quellen, aus denen die Taoreligion ihre Spekulationen speiste, waren die Zahlenmystik, dazu allerlei Ableitungen, das heißt also Äußerlichkeiten der astralen Weltanschauung, deren tiefere Zusammenhänge man nicht mehr verstand, ferner die Lokalgottheiten (Stadtgötter und dergleichen) der alten Staatsreligion, die deren abstrakte Gottheiten wie Schang-ti und

so weiter im Volke völlig zurückdrängten; sie lieferten die späteren Schutzpatrone der einzelnen Gewerbe, der Ortschaften, der Tore, des Reichtums sowie die zahlreichen Dämonen, mit denen man sich gut stellen mußte, um von ihnen nicht geschädigt zu werden. Zu erwähnen ist endlich der Glaube an die glückbringende Wirkung gewisser Tiere, Pflanzen und Steine, der „glückbringenden Erscheinungen“ (Abb. 188), die vielfach nicht nur in der Legendenliteratur, sondern auch in der damaligen offiziösen Spekulation eine wichtige Rolle spielten.

Es ist nun eine bemerkenswerte Tatsache, daß in dieser Zeit zwischen Konfuzius und den Han, für die an eine Vermittlung über Indien her wohl noch nicht zu denken ist, sich auch in den Legenden eine Menge Anklänge an westliche Anschauungen finden. Monumental sind sie allerdings erst aus den sogenannten Hangräbern bezeugt (zweites Jahrhundert nach Christus), aber erwähnt werden sie vielfach schon in der Literatur des niederen Altertums. Dahin gehört die Monatpflanze (Abb. 199), die fünfzehn Tage lang jeden Tag eine Frucht bildet, um sie in den nächsten fünfzehn Tagen in derselben Reihenfolge zu verlieren. Das gleiche Motiv findet sich bereits auf assyrischen Siegelzylindern (Abb. 198). Sonnenvogel, Mondkröte, Mondhase, neunschwänziger Fuchs und dreifüßiger Rabe wurden schon erwähnt. Beim heiligen Mittelberg (Sung-schan) befindet sich ein Felsblock, der „Stein der Mutter des K'ai“ genannt wird. K'ai oder K'i war der zweite Kaiser der Hia, seine Mutter also die Frau des großen Yü. Als dieser noch die Gewässer regelte, verwandelte er sich nach der Legende, um leichter arbeiten zu können, in einen Bären. Als er bei der Rückkehr über den Fluß Huan-yuan von Stein zu Stein sprang, stieß er versehentlich an die Trommel, die er umgehängt trug. Auf diesen Ton, das verabredete Zeichen, kam seine Frau aus der Hütte, ihm das Essen zu bringen. Da er aber noch in Bärengestalt war, hielt sie ihn für einen Fremden und floh schamerfüllt vor ihm. Am Fuß des Sung-schan verwandelte sie sich in einen Stein. Da sie jedoch schwanger war, rief Yü: „Gib mir meinen Sohn heraus!“ Darauf spaltete sich der Stein, und K'i kam heraus. Wir haben hier einen regelrechten Sonne-Mond-Mythus vor uns mit allen Beigaben (Gestaltwandel, Schämen, Flucht, Herausgeben des Kindes), wie ihn der Westen in zahllosen Varianten kennt. Auch die Reise des Königs Mu zur Si-wang-mu ist nur eine Verquickung historischer Vorgänge mit einem Sonnenmythus, worauf schon die den acht Weltgegenden entsprechenden acht Sonnenrosse hindeuten. Einen Sonnenmythus mit sechzehn Stationen erwähnen Lieh-tse, Huai Nan-tse und das Schan-hai-king. Andere im Westen wohlbekannte Motive sind die schöne Witwe, die sich die Nase abschneidet, um nicht mehr heiraten zu müssen, oder: Ein Mann muß in einer stürmischen Nacht einer Frau Obdach gewähren, und um nicht in falschen Verdacht zu geraten, macht er bis zum Morgen aus den Strohgarben seines Daches eine Fackel nach der anderen als Beweis, daß er sich der Frau nicht genähert hat (Brunhildemotiv). Auch die aus unseren

Abb. 223. Geisterweg zum Grabmal des Kaisers Hung-wu bei Nanking.

Lesefibeln bekannte Geschichte von dem Büblein, das aus Brettchen einen Napf zimmert, um später die Eltern daraus essen zu lassen, wie diese es mit dem kindisch gewordenen Großvater tun, findet sich im alten China mit der Abänderung, daß an Stelle des Napfes das Tragbrett getreten ist, auf dem die Eltern den Großvater in den Wald schleppten, um sich des lästigen Essers zu entledigen. So könnte bei genauer Vergleichung gerade der Legendenstoffe noch manches dieser Art beigebracht werden. Es sei bloß ein Beispiel hier noch erlaubt. Auf Abb. 196 sehen wir oben den Windgott, der zwei Regengötter, kenntlich an den Riemen in der Hand, anbläst. Im dritten Feld ist der „Herzog von Tschou" dargestellt als Vormund seines jungen Neffen, des Königs Tsch'eng, also Persönlichkeiten, die geschichtlich nicht zweifelsfrei beglaubigt sind. Für das Motiv des untersten Feldes ist die Erklärung von Laufer als „Baum der Gattenliebe" nicht ohne Widerspruch geblieben, wohl mit Recht. Denn zieht man zum Vergleich andere Darstellungen heran wie etwa Abb. 197 und 250 (abgesehen von zahlreichen ähnlichen der westlichen Kulturkreise), so liegt eine andere Deutung viel näher: die Sonnenrosse, die an den Weltbaum zur Ruhe von ihrem Lauf gebunden sind, während der Sonnenheros (König Mu) im Westen weilt. Die zwölf Blüten, entsprechend den zwölf Monaten oder zwölf Jupiterjahren, passen gut dazu, und auch in der Weltesche nisten ja Odins Vögel. Sollte nun der Bildhauer wirklich den seltsamen Einfall gehabt haben, zwischen diese mythologischen und legendären Motive zwei nichtssagende Handwerkszenen einzuschachteln? Sicher ist es mehr gerechtfertigt, in der rechten Hälfte des zweiten Feldes das Schmieden des Jahresrings zu sehen (zwölf Speichen = zwölf Monate; fünf Radkranzteile = fünf Elemente oder Planeten). Wir kennen ja die Sonne schon als Rad gedacht aus Indien (Seite 238), und auf der Aschokasäule (Abb. 64) sehen wir zwischen den vier Welthütern die Sonne mit vierundzwanzig Speichen, entsprechend den vierundzwanzig alten Mondstationen. Für die linke Hälfte des zweiten Feldes aber dürfen wir uns erinnern, daß nach einer altgriechischen Auffassung die Welt aus einem Mischkrug hervorgegangen ist. Ob nun diese beiden Deutungen berechtigt sind oder nicht, jedenfalls würden sie besser in die ganze Darstellung passen als ein Küfer und ein Stellmacher.

Auch die nichtkanonische Literatur des ausgehenden Altertums liefert also zahlreiche Belege, daß im alten China aus der makro-mikrokosmischen Weltanschauung allgemein die gleichen Folgerungen wie im Westen gezogen wurden, nur daß sie sich in dieser Literatur statt als philosophische Spekulationen in Form von Legenden offenbaren. Diese Ähnlichkeit bis in Einzelheiten hinein zu einer Zeit, für welche die Sinologie die Berührung mit Indien noch ablehnt, darf demnach als weiterer Beweis dafür gelten, daß diese Weltanschauung, da sie unmöglich zweimal Zug um Zug auf zwei verschiedenen Punkten der Erde entstanden sein kann, in vorhistorischer Zeit vom Nordwesten her nach China gelangte. Der Sieg der Eindringlinge hat sie dann zur herrschenden Anschauung für das ganze große Reich gemacht.

Literatur: W. Grube, „Geschichte der chinesischen Literatur", 2. Aufl., Leipzig 1909. — Plath, „Konfuzius und seiner Schüler Leben und Lehre", München 1867. — E. Faber, „Der Lehrbegriff des Konfuzius", Elberfeld 1872. — F. H. Balfour, „Confucianism and Tauism", 1880. — v. d. Gabelentz, „Konfuzius und seine Lehre", Leipzig 1888. — Dvorak, „Konfuzius und seine Lehre", Münster 1895. — E. Faber, „Staatslehre auf ethischer Grundlage des Philosophen Mencius", Elberfeld 1877. — Ku Hung-ming, „Der Geist des chinesischen Volkes", Jena 1915. — Ferner die Übersetzungen aller wichtigen Texte von J. Legge in „The Chinese Classics", London 1875 ff. und „The Sacred Books of the East", Oxford 1879 ff.; des „Tao-te-king" von St. Julien (Paris 1842), J. Chalmers (1868), V. v. Strauß (Leipzig 1870), F. H. Balfour (London 1884), C. de Harlez (Paris 1891), T. Carus (Chicago 1898), L. Giles (London 1905), R. Wilhelm (Jena 1910); des „Lun-yü" von Ku Hung-ming (Schanghai 1898), R. Wilhelm (Jena 1914); des „Meng-tse" von St. Julien (Paris 1824), R. Wilhelm (Jena 1914).

Abb. 224. Prozession des Kaisers Tai von Wei. Relief des Pin-yang-Felsentempels bei Lung-men. 642 nach Christus.

Die mittlere und neuere Zeit der chinesischen Philosophie

Von Professor Dr. Alfred Forke, Berlin

Als größte Philosophen des chinesischen Altertums gelten Konfuzius und Lao-tse. Ein dritter Philosoph, der mehrere Jahrhunderte lang dem Konfuzius den Rang streitig gemacht hat, dann aber in Vergessenheit geriet und erst in allerneuster Zeit wieder zu Ansehen gelangte, ist Me-tse, der Verkünder der allgemeinen Menschenliebe; er lebte von 480 bis 400 vor Christus. Me-tse ist gläubiger Theist, nicht Pantheist wie Lao-tse und auch nicht Agnostiker wie Konfuzius. Seine metaphysischen Hauptbegriffe sind: Himmel, Geister und Schicksal.

Der Himmel ist für Me-tse gleich Schang-ti (Gott) ein anthropomorphes Wesen, der Weiseste, Edelste und Mächtigste. Er liebt und haßt, erkennt die Welt, regiert sie, ist allgegenwärtig — nichts entgeht seinem Sonnenauge — allwissend gerecht, allgütig. Sein Licht leuchtet allen. Er ernährt und erhält alle Menschen; sie sind sein Eigentum. Aus seinen Handlungen geht seine Liebe zum Menschengeschlechte hervor. Er will, daß auch seine Untertanen seinem Beispiel folgen und sich gegenseitig lieben und nicht vernichten. Von ihm stammt die moralische Weltordnung: denen, die Gutes tun, sendet er Glück, den Bösen Unglück.

Die Geister und Dämonen, die in der zweiten Sphäre zwischen Himmel und Erde leben, haben an der Weltregierung teil, sind aber dem Himmel untergeordnet. Zum Beweise für ihr Dasein beruft sich Me-tse auf die Geistererscheinungen, die zu allen Zeiten von vielen Menschen

zugleich wahrgenommen seien. Dabei erzählt er Geister- und Spukgeschichten aus den Chroniken der Feudalstaaten. Die alten weisen Könige glaubten an Geister, deshalb ist es für ihn unmoralisch, daran zu zweifeln. Sollte es wirklich keine geben, so schadet doch die Verehrung niemandem, und gibt es welche, so erwirbt man sich ihre Freundschaft und ihren Dank. Geister sind notwendig, um Laster zu strafen. Der Zweifel an der Existenz höherer Mächte führt leicht zur Entartung, und die Geister der Verstorbenen nicht zu verehren, ist ein Mangel an Pietät. Die Geister besitzen höhere Intelligenz und größere Macht als die Menschen, kennen Vergangenheit und Zukunft, sehen und wissen alles, und ihrer Macht kann niemand widerstehen.

Me-tse leugnet die Prädetermination. Jeder schafft sich durch seine Taten sein Schicksal selbst. Der Himmel und die Geister sind nur die Richter, die durch das Glück oder Unglück, das sie senden, ihr Urteil sprechen. Der Fatalismus ist nur eine Theorie für Frevler, denn er vernichtet den Gerechtigkeitsinn, führt zur Indolenz und Zerrüttung des Staates.

In der Ethik, die ganz und gar sozial ist, sind die Haupttugenden die einigende Liebe und die Mäßigkeit. Die meisten Übel im Staate lassen sich auf den Mangel an gegenseitiger Liebe zurückführen. „Infolgedessen überwältigen die Starken die Schwachen, verhöhnen die Reichen die Armen, lassen die Vornehmen die Geringen ihren Übermut fühlen und betrügen die Schlauen die Dummen“ (Kapitel 15). Alles dies hat seinen Grund im Egoismus: jeder liebt nur sich selbst und fügt den andern Schaden zu. Räuber und Diebe machen es nicht anders. Wenn alle ihren Nächsten wie sich selbst liebten, so würden diese Fehler wegfallen, und das ganze Volk wäre glücklich. Die allgemeine Menschenliebe ist keine Utopie, sondern sehr gut ausführbar; die Menschen leisten viel Schwierigeres, indem sie sich zum Beispiel den Launen ihrer Fürsten anpassen und sogar das Leben dafür lassen. Die gegenseitige Liebe liegt im wohlverstandenen Interesse aller und stellt einen Austausch von Vorteilen dar, denn „wer andere liebt, dem vergilt man mit Liebe, wer ihnen Vorteil bringt, mit Vorteil; wer andere haßt, dem vergilt man mit Haß, und wer ihnen schadet, mit Schaden“ (Kapitel 15). Nun werden zwar die Auswüchse des Egoismus wie das Berauben und Töten eines Menschen allgemein verurteilt, aber der Krieg und das Morden im großen gelten als ruhmvoll und gerecht. Es ist, wie wenn jemand Schwarz und Bitter in geringen Mengen für schwarz und bitter erklären, in größeren Mengen aber weiß und süß nennen würde. Ein Reicher, der einem Armen seine Habe wegnimmt, leidet an „Kleptomanie“. Daran leiden auch alle mächtigen Staaten, die ihre schwächeren Nachbarn überfallen und unterjochen. Die Vorteile, die der Krieg bringt, wiegen die Nachteile nicht auf. Damit einige Großstaaten zur Blüte gelangen, müssen zahllose kleine Reiche zugrunde gehen. Der Krieg läßt sich aus der Welt schaffen durch die Verehrung des Himmels und der Geister, die den Gläubigen helfen, durch Liebe zu allen Menschen und freundschaftlichen diplomatischen Verkehr mit den Nachbarstaaten.

Der positiven Tugend der allgemeinen Menschenliebe entspricht als negative die Mäßigkeit, die sich in einfacher, bescheidener Lebensführung äußert. Aller Prunk und Luxus ist zu vermeiden, denn er entzieht dem Volke die nötigen Lebensmittel und untergräbt den Volkswohlstand.

Der Mehismus, wie man die Lehre des Me-tse bezeichnet, konnte sich gegen den Konfuzianismus nicht behaupten, denn er widersprach zu sehr dem chinesischen Kulturideal. Me-tses Verdammung aller Zeremonien und der Musik und seine Geringschätzung des Wissens waren zu sehr gegen die chinesische Natur, die im Konfuzianismus ihren angemessensten Ausdruck fand.

Während in alter Zeit Me-tse mit Konfuzius zusammen als die beiden größten Weisen Chinas genannt zu werden pflegten, wurde später, nachdem Mencius gegen ihn und Yang Tschu als Ketzer und Feinde des alleinseligmachenden Konfuzianismus den Bannfluch geschleudert

hatte, sein Name gewöhnlich mit dem des Yang Tschu verknüpft. Begrifflich besteht zwischen beiden Philosophen der denkbar schärfste Gegensatz. Yang Tschu muß ungefähr um 450 vor Christus geboren sein.

Ganz anders als die indische Philosophie ist die chinesische durchweg optimistisch und lebenbejahend. Die Chinesen sind in ihrer überwiegenden Mehrheit ein praktisches, tatkräftiges Volk und keine Nation von Grüblern, Phantasten und Idealisten. Yang Tschu steht als überzeugter Pessimist ganz vereinzelt da. Für ihn ist das Leben ein recht fragwürdiges Glück. „Hundert Jahre", sagt er, „sind die Grenze eines langen Lebens; nicht einer unter Tausenden erreicht es, und wenn er es tut, so nimmt die unbewußte Kindheit und das Alter ungefähr die Hälfte dieser Zeit ein. Die Zeit, die bewußtlos vergeht, während man des Nachts schläft, und jene, die man verschwendet, obgleich man wach ist, beträgt ebenfalls die Hälfte des Rests. Weiter füllen Schmerzen, Krankheit, Sorge und Furcht ungefähr die Hälfte aus, so daß man höchstens zehn Jahre ungefähr zum Lebensgenuß übrig behält, und auch in dieser Zeit gibt es kaum eine Stunde, die frei von jeder Sorge wäre." Yang Tschu rät nun einem jeden, die ihm vergönnte, sehr kurz bemessene Spanne Zeit zu genießen, ist also insofern Epikureer oder Sensualist. Reichtümer, Glanz und Ehre sind zum Glück nicht erforderlich, und Armut bildet kein Hindernis. Der Mensch muß mit seinem Lose zufrieden sein. Hat er ein nettes Haus, eine hübsche Frau, Kleidung und Nahrung, so darf er nicht noch nach mehr verlangen, sollte sich vielmehr jenen Bauer zum Muster nehmen, der glücklich und zufrieden war, weil er sich die warme Sonne auf den Rücken scheinen lassen konnte.

Abb. 225. Skulpturen eines Felsentempels von Yün-kang. Anfang des fünften Jahrhunderts nach Christus.

Es ist töricht, sich durch Übung der Tugend das Leben zu erschweren. Die Natur an sich ist nie schlecht, aber sie wird von den Menschen verfälscht, die ein widernatürliches Moralsystem aufgebaut haben. Selbstaufopferung für andere ist verwerflich; man soll aber auch von keinem andern ein solches Opfer erwarten. Das schließt nicht aus, daß man seinen Mitmenschen hilft und sie fördert: nur darf es nicht bis zur Selbstschädigung gehen. Tugenden sind nur ein Gegengift gegen Laster, die aus Torheit geboren werden, namentlich Habgier und Eitelkeit, die der Philosoph zu beseitigen sucht. In einem wohlgeordneten Staatswesen sind alle glücklich und zufrieden und Tugenden überflüssig.

Reichtum, Macht und Ruhm sind für das Glück entbehrlich, ja geradezu schädlich. Wer danach strebt, ist ein Sklave; nur wer seinen Neigungen lebt, ist glücklich und hat keine Veranlassung, Verbrechen zu begehen.

Yang Tschu ist wahrscheinlich vom Taoismus ausgegangen, mit dem er die Geringschätzung der Tugend gemein hat. Daher ist uns seine Lehre im Lieh-tse überliefert worden. Den egoistischen Zug, der den Taoismus charakterisiert, hat er auf die Spitze getrieben, und den Chinesen gilt der Egoismus als der Grundzug seiner Philosophie. Es ist aber kein brutaler Egoismus, nicht der Wille zur Macht, sondern, wie ein europäischer Verehrer unseres Philosophen fein bemerkt, ein „selbstloser Egoismus“. Yang Tschu will nichts von andern, sondern wünscht nur sein Leben auf seine Art auszuleben, ohne dabei andere seiner Macht oder seinem Reichtum zu unterwerfen oder sich über sie erhaben zu dünken. Aller Ruhm ist eitel, denn mit dem Tode ist alles vorbei. „Das, worin alle Wesen verschieden sind, ist das Leben, das, worin sie sich alle gleichen, ist der Tod. Während des Lebens gibt es den Unterschied von Wissen und Torheit, Ansehen und Geringschätzung, aber im Tode herrscht die Gleichheit der Fäulnis und Verwesung. Nichts davon läßt sich vermeiden. Wenn auch Weisheit und Torheit, Ansehen und Mißachtung existieren, so kann doch menschliche Fähigkeit sie nicht herbeiführen, ebenso wie Fäulnis und Verwesung nicht verhindert werden können ... Einige sterben im Alter von zehn Jahren, einige mit hundert Jahren. Die Weisen und Edeln sterben, und es sterben die Grausamen und geistig Beschränkten. Im Leben sind sie bekannt als Yao und Schun (siehe Seite 310); nach dem Tode sind sie ein Haufen Knochen, die niemand unterscheiden kann. Aber wenn wir uns beeilen, unser Leben zu genießen, dann haben wir keine Zeit, um uns mit dem abzugeben, was nach dem Tode kommt.“

Die Quintessenz dieser Lehre ist die: das Leben ist nicht viel wert und durch menschliche Einrichtungen, wie die Moral, noch unerträglicher gemacht. Das beste ist, sich durch eine naturgemäße Lebensweise, so gut es geht, damit abzufinden und, wenn die Vernichtung kommt, ohne Bedauern wieder ins Nichts zu versinken. Für Tao oder ein sonstiges höheres Wesen, das die Welt weise regierte, ist in dieser Philosophie kein Raum. Eine gewisse Größe läßt sich dem Standpunkt des Yang Tschu nicht absprechen. Für sehr gläubige Christen ist er natürlich ein Greuel, da er alles, was ihnen heilig ist, über den Haufen wirft. Daher haben ihn die Missionare viel schärfer verurteilt als die Chinesen selbst. Ein bekannter Sinologe unter ihnen faßt sein Urteil dahin zusammen: er wurde als Mensch geboren, lebte wie ein Hund und starb als Esel.

Die Schule des Yang Tschu war nur von kurzer Dauer. Einen Nachfolger hat er nicht gefunden.

Um Lao-tse, Kung-tse und Me-tse gruppieren sich nun die drei großen Philosophenschulen des Altertums. Dazu kommen noch fünf andere von geringerer Bedeutung und ohne anerkannte, überragende Häupter. Als solche werden von den Gelehrten der Handynastie angeführt die Dialektiker und Sophisten, die Rechtsphilosophen, die politischen Philosophen, die Naturphilosophen und die Eklektiker.

I. Die Taoisten (Tao-tchia)

Die von Lao-tse in oft schwer verständlichen Aphorismen entwickelte Lehre vom Tao wird von seinen Nachfolgern weiter ausgebaut, oft in Form von Gesprächen und durch allerlei Gleichnisse und Erzählungen versinnlicht.

Lieh-tse, ein Zeitgenosse des Yang Tschu, vertritt besonders die naturphilosophische Richtung. Sein Tao ist die in der Natur wirkende Kraftsubstanz, ein von nichts außer ihm abhängiges Absolutes, nicht erschaffen und unwandelbar. „Es ist durch sich selbst geschaffen, gewandelt, gestaltet, gefärbt, weise, machtvoll, zunehmend und abnehmend“ (Buch I. 2), also causa sui. Aus ihm geht durch Evolution die Welt hervor.

„Es gab die große Wandlung, den großen Beginn, den großen Anfang und die große Gleichförmigkeit. Während der großen Wandlung gab es noch keine Kraft. Mit dem großen

Beginn begann die Kraft: mit dem großen Anfang kam die Form hervor und während der großen Gleichförmigkeit der Stoff. Kraft, Form und Stoff waren nun vorhanden, aber noch nicht voneinander geschieden; daher spricht man vom Chaos. Das bedeutet, daß die Dinge noch im chaotischen Zustande und nicht voneinander geschieden waren. Beim Hinblicken erschaute man nichts, lauschend hörte man nichts, und umhertastend erfaßte man nichts; deshalb spricht man von Wandlung, was Nichtabgrenzung der Formen bedeutet. Die Wandlung verwandelte sich in eins, eins in sieben, sieben in neun. Neun ist das Ende der Wandlungen; sie wandelte sich wieder und kehrte zur Einheit zurück. Diese ist der Anfang der Umgestaltung der Formen — das Reine und Leichte wird oben der Himmel, das Trübe und Schwere wird unten die Erde. Das harmonische Fluidum im Leeren wird zum Menschen. Aus der Essenz des Himmels und der Erde entwickeln sich alle Organismen" (Buch I, 3).

Die Schöpfung beginnt also mit der Hervorbringung von Kraft, Form und Stoff, den Attributen der Materie. Die ursprüngliche Einheit des Chaos, in dem diese Qualitäten noch ungetrennt durcheinanderfließen, sondert sich dann in die beiden Urelemente Yin und Yang, aus denen die „Fünf Elemente" hervorgehen; das gibt sieben. Durch ihr Zusammenwirken entsteht der Himmel und die Erde; das sind neun. Diese neun Dinge sind aber nichts weiter als die verschiedenen Erscheinungsweisen der ursprünglichen Einheit des Tao, die auch unter dem Begriff Welt oder Universum zusammengefaßt wieder eine Einheit bilden. Unter Umgestaltung der Formen ist die Entwicklung von Pflanzen und Tieren, ihr Werden und Vergehen zu verstehen.

Die Welt ist nach Raum und Zeit unendlich. Die Endlichkeit ist logisch unmöglich. In dieser Welt wechseln Werden und Vergehen in beständigem Kreislauf miteinander ab. Das Leben führt zum Tode, und aus dem Tode erwächst wieder neues Leben. Alle diese Erscheinungsweisen sind nur Funktionen des Tao, das ohne Wissen und ohne Können, aber zugleich allwissend und allmächtig ist, denn es besitzt kein gewöhnliches, menschenähnliches Wissen und Können, sondern ein Überwissen und ein Überkönnen. Nicht das Leben ist das Normale, sondern der Tod, die Rückkehr zu Tao, dem Urgrund alles Seins; deshalb sind die Menschen auf Erden nur Wanderer und die Gestorbenen Heimgekehrte (Buch I, 11).

Abb. 226. Buddhanische eines Felsentempels von Yün-kang. Fünftes Jahrhundert nach Christus.

Wenn auch der Mensch das edelste aller Geschöpfe ist, so sind doch alle Lebewesen, auch Menschen und Tiere, so nahe miteinander verwandt, daß Lieh-tse sogar einen Stammbaum des Menschengeschlechts aufgestellt hat, worin er es von verschiedenen Tieren, Vögeln, Insekten und Pflanzen abstammen

läßt. Es ist sehr bemerkenswert, daß schon bei ihm der Entwicklungsgedanke, wenn auch noch in phantastischer Form, auftritt.

Von der Annahme ausgehend, daß durch den Naturlauf alles vorausbestimmt sei, gelangt Lieh-tse zum Fatalismus. Er lehrt dementsprechend Resignation ins Unvermeidliche und vollständige Hingabe an das Tao unter Verzicht auf das eigene Selbst. Um mit dem Absoluten eins zu werden, muß man vollkommenen Glauben besitzen und seinen Willen, alle Gedanken so auf das Eine konzentrieren, daß man darüber alles andere vergißt. Dazu scheint intensive Meditation nach Art des indischen Samadhi geübt worden zu sein. Von Lieh-tse selbst wird berichtet, daß er nach neunjährigem Studium keine Empfindung seines Körpers mehr hatte. Sein Herz erstarrte, und sein Körper löste sich auf; er folgte dem Winde wie ein Blatt. Ein Gesinnungsgenosse sah, hörte und redete nichts mehr und war wie geistesabwesend. Es wird als Ideal hingestellt, daß ein vollkommener Mensch vollständige Gleichgültigkeit zeige, nicht mehr wisse, was er tue, und wie ein Toter sei. Hat er diesen Grad der Selbstentäußerung und der Vereinigung mit dem Weltgeist erlangt, dann erfolgt die Erleuchtung. Er erlangt intuitives Wissen, wozu er keiner Organe mehr bedarf, und zugleich magische Kräfte über die Natur und die Geister, mit denen er verkehren kann. Wilde Tiere können ihn nicht verletzen; im Wasser ertrinkt, im Feuer verbrennt er nicht, und ungehindert geht er durch Steine und Metall. Lieh-tse selbst fuhr nach Vollendung seiner Studien auf dem Winde nach Hause. Die Yogin (Seite 56) erlangen durch ihre Askese ganz ähnliche Zauberkünste. Lieh-tses Werk ist voll von Wundergeschichten, die vermutlich zum größten Teil von seinen Schülern stammen, welche die Lehren ihres Meisters niedergeschrieben und weiter ausgeschmückt haben. Wenn auch Lieh-tse nicht für alle die Zaubermärchen verantwortlich ist, so wird er doch jedenfalls ebenso wie der Yogaphilosoph Patañjali das Prinzip anerkannt haben, daß man durch Aufgehen in die Gottheit übernatürliche, magische Kräfte erlangt.

Viele Stellen des Lieh-tse finden sich mit geringen Abweichungen auch bei Tschuang-tse. Daraus haben einige Gelehrte den voreiligen Schluß gezogen, daß Lieh-tses Werk aus Tschuang-tse zusammengesucht sei, und daß er niemals gelebt habe. Sehr gewichtige textkritische Gründe, Zitate alter Schriftsteller und die Bedeutung des Lieh-tse als selbständiger Philosoph sprechen dagegen. Tschuang-tse, ein Zeitgenosse des Meng-tse, also viertes bis drittes Jahrhundert, ist als glänzender Schriftsteller nicht weniger berühmt denn als Philosoph, der Plato des Taoismus und wie dieser Grieche Philosoph und Dichter zugleich, bei dem es nicht immer leicht ist, die philosophischen Gedanken aus der mit Satire und Paradoxen reichlich gewürzten poetischen Diktion herauszuschälen, und insofern könnte man ihn unserem Nietzsche vergleichen.

Bei Tschuang-tse werden mit Vorliebe die schwierigsten metaphysischen Probleme behandelt. Nach seiner Auffassung ist Tao Nichtsein oder Wesenlosigkeit, die weiter als Leere, Stille, Gleichmütigkeit und Nichthandeln erklärt wird. Aber dieses Nichtsein ist kein absolutes Nichts: es ist nur kein Sein in dem uns allein bekannten Sinne, kein phänomenales, sondern ein transzendentes. Aus diesem Nichtsein entsteht alles Sein, denn die Gegensätze bringen einander hervor. An einigen Stellen gesteht aber Tschuang-tse dem Tao eine gewisse Persönlichkeit zu, so wenn er ihm Empfindungen zuschreibt und weiter von ihm sagt, daß es den Dämonen und Gott ihre Geistigkeit verliehen und Himmel und Erde geschaffen habe. Er redet vom Tao sogar wie von seinem Meister: „O mein Meister, o mein Meister! Er ordnet alle Dinge und sieht es nicht als Gerechtigkeit an; er schenkt seine Gnade allen Generationen und achtet es nicht als Wohlwollen; er ist länger da als das höchste Altertum und hält sich nicht für alt; er überwölbt und trägt Himmel und Erde und schnitzt und formt alle Gestalten und er-

achtet es nicht für Geschicklichkeit. In ihm wandele ich" (Kapitel 6). Es ist wohl ein Rückfall in den alten Schang-ti-Glauben, denn mit den rein negativen Qualitäten eines transzendenten Wesens, wie Stille, Leere, Nichtsein, Nichthandeln, lassen sich gar keine Vorstellungen verbinden. Tschuang-tse macht es wie die altchristlichen Mystiker, die zur Erkenntnis Gottes außer der via negationis auch noch die via eminentiae anwendeten und ihm alle Vollkommenheiten in höherem Sinne zuschrieben, denn obiger Abschnitt besagt weiter nichts, als daß Tao gerecht, allgütig, ewig und allweise ist.

Anderseits läßt Tschuang-tse das Tao plötzlich entstehen. „Es gab ein Sein, und es gab ein Nichtsein. Es gab eine Zeit, als das Nichtsein noch nicht begonnen hatte, und es gab eine Zeit, als diese Zeit, in der das Nichtsein noch nicht begonnen, noch nicht seinen Anfang genommen hatte. Plötzlich erschien das Nichtsein" (Kapitel 2). Dem wesenlosen Sein des Tao ging ein absolutes Nichts voraus, aber man sieht nicht ein, was noch vor dem gewesen sein soll.

Abb. 227. Kuan-yin, vielleicht aus Lung-men. Museum in Boston. Um 500 nach Christus.

Während die Dialektiker behaupteten, daß das unendlich Kleine keine Gestalt habe und das unendlich Große nicht umspannt werden könne, schreibt Tschuang-tse dem Unendlichen sowohl Gestalt wie auch Form zu, weil es durch Zahlen und Messungen darstellbar sei. Allein das ist immer nur ein Annäherungswert, aber kein positiver, wie eine festbegrenzte Form ihn voraussetzt. Tao hat keine Ausdehnung und daher auch keine Größe.

Alle Größen sind nur relativ. Man kann ein Härchen groß und einen Berg klein nennen, ein Kind alt und Methusalem jung. Alle diese Gegensätze sind nur scheinbar und durch das Denken hervorgebracht. In Wirklichkeit existiert nur eine Einheit, Tao. „Der Himmel und die Erde sind zusammen mit mir entstanden, und alle Dinge mit mir zusammen sind eins" (Kapitel 2). Die Welt ist nur eine Täuschung, nur Schein. Tschuang-tse träumte einst, er sei ein Schmetterling, und weiß nicht, ob er damals, als er diesen Traum hatte, ein Mensch war oder jetzt ein Schmetterling ist, der träumt, ein Mensch zu sein. „Später kommt das große Erwachen: dann wird man wissen, daß dieses Leben nur ein großer Traum war. Aber die Toren meinen, sie wachten, und bestehen darauf, daß sie Fürsten oder Diener seien. Kung-fu-tse und du seid ein Traum, und ich, der dich für einen Traum erklärt, bin selbst ein Traum" (Kapitel 2).

Der Mensch muß in rein passiver Weise das Ewige reflektieren, indem er sein Herz wie einen Spiegel benutzt, der alle Bilder aufnimmt, keins begehrt, aber auch keins zurückweist. „Wenn du deinen Körper in Ordnung hältst und deinen Blick auf das Eine richtest, wird die Harmonie des Himmels zu dir kommen. Wenn du dein Wissen zurückhältst und deine Maßnahmen auf das Eine richtest, wird der Geist kommen und bei dir wohnen. Die Tugend wird dir Schönheit verleihen und Tao in dir leben" (Kapitel 22).

Um Tao zu erlangen, ist die Pflege des Körpers und des Geistes von Wichtigkeit. Durch eine gewisse Körpergymnastik, Strecken und Drehen der Glieder hofften die Taoisten ihr Leben zu verlängern. Die Weisen regulieren auch ihr Atmen; sie atmen tief, so daß es ist, als ob ihr Atem von den Fersen käme (Kapitel 6). Der Geist muß rein, still, gleichmäßig, ohne Denken, ohne Leidenschaft, ohne Tätigkeit sein, denn je mehr er dem Nichtsein, dem Nichthandeln des Absoluten ähnlich wird, desto leichter geht er in dieses auf. Den Zustand der höchsten Verzückung deutet Tschuang-tse dadurch an, daß er den Körper mit einem Stück Holz oder einem Leichnam und das Herz mit Asche vergleicht. Wer den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht, wird zum Geist. Sein Körper verschwindet; er steigt zum Glanze empor und genießt die Freuden von Himmel und Erde (Kapitel 12). Er lebt von Luft und Tau, reitet auf dem Winde; Drachen sind seine Pferde. Durch seine Geisteskraft befreit er die Menschheit von Krankheiten, schafft gute Ernten, ertrinkt nicht in den Fluten, verbrennt nicht im Feuer. Zweifel daran sind Torheit (Kapitel 1).

Seiner Abneigung gegen die konfuzianischen Tugenden sowie gegen alle Kultur gibt Tschuang-tse recht kräftigen Ausdruck, indem er Wohlwollen und Gerechtigkeit als Auswüchse und Mißbildungen am Körper bezeichnet und einen alten Weisen sagen läßt: „Yao (Seite 310) hat dich gebrandmarkt mit Wohlwollen und Gerechtigkeit und dir mit Recht und Unrecht die Nase abgeschnitten“ (Kapitel 8 und Kapitel 6). Ursprünglich lebten die Menschen im Zustande der Unschuld und Reinheit, indem sie lediglich ihren natürlichen Trieben folgten. Sie kannten die Tugenden nicht und übten sie unbewußt. Erst durch die Weisen, die Wissenschaften und Künste lehrten, kam das Verderben in die Welt. Tao wurde getrübt, und das Volk entartete (Kapitel 9).

Sehr bezeichnend für die Gemütstimmung des Philosophen sind seine letzten Worte an seine Schüler: „Als Tschuang-tse seinem Ende nahe war, wollten seine Schüler ihm ein prächtiges Begräbnis bereiten. Tschuang-tse sagte: ‚Ich werde Himmel und Erde als äußeren und inneren Sarg haben, die Sonne und den Mond als runde Jadescheiben, die Sterne und Sternbilder als Perlen und Edelsteine und alle Kreaturen als Leidtragende. Ist zu den Begräbnisparaphernalien nicht alles vorhanden?‘ Die Schüler sagten: ‚Wir fürchten, daß Krähen und Weihen den Meister fressen werden.‘ Tschuang-tse antwortete: ‚Oben werde ich von Raben und Weihen gefressen werden, unten von Maulwurfgrillen und Ameisen. Warum so parteiisch sein, jene zu berauben, um es diesen zu geben?‘“ (Kapitel 32.)

Obgleich Wen-tse in der T'angdynastie zum Klassiker erklärt wurde, halten ihn doch manche für eine Fälschung; aber es gibt kaum ein Werk der chinesischen Literatur, das nicht von irgend einem Kritiker für eine Fälschung erklärt worden wäre. Als taoistische Quelle ist Wen-tse sehr wertvoll und fast ganz frei von Zauberei und Aberglauben wie das Tao-te-king im Gegensatz zu Lieh-tse und Tschuang-tse, von denen es sich auch in der Form unterscheidet, indem die Untersuchungen in systematischer Weise geführt werden und Dialoge und Geschichten fast gar nicht vorkommen. Da Wen-tse vom Lü-schi-tsch'un-tch'iu viel zitiert wird, kann es spätestens im dritten Jahrhundert vor Christus entstanden sein.

Wen-tse läßt Tao aus dem Chaos hervorgehen. Es hatte nur Form, aber keinen Körper (Buch I, 1). Sein Körper ist das Nichtsein: das heißt, wie der Kommentar bemerkt, man muß das Leere und das Nichts als Substanz des Tao auffassen, was man auch das unendliche Kleine nennt (Buch VI, 3). Man sucht sich also auf diese Weise vom unendlich Kleinen ausgehend dem Begriff des Nichts zu nähern. Das Allerkleinste gleich Nichts ist Geist: also ist auch Tao Geist. „Das Allergrößte“, sagt Wen-tse, „Himmel und Erde, läßt sich nicht umspannen: das Allerkleinste, der Geist, ist unerfaßbar“ (Buch IX, 21). Daß Tao Geist ist, folgt auch aus dem Satze: „Tao sieht man in seinem Innern, wenn man bei sich selbst ein-

kehrt" (Buch VI, 3). Es ist der Weltgeist, der im Herzen des Gläubigen seine Wohnung nimmt.

Wie Lao-tse pflegt Wen-tse oft Himmel als gleichwertig für Tao zu gebrauchen, so, wenn er die Reinheit und Leere als Intelligenz des Himmels bezeichnet (Buch VIII, 1) oder erklärt, daß das unsichtbare Etwas, wodurch der Himmel die Geschöpfe wachsen und wieder vergehen lasse, Geist (schenming) sei (Buch II, 1).

Daß das Nichtsein kein absolutes sein kann, ersehen wir daraus, daß Wen-tse in der Substanz des Nichtseins Reinheit und Ruhe, das Wesentlichste der Tugend, Weichheit und Schwäche, die Betätigungsarten des Tao, Leere, Nichtsein und Zufriedenheit, die Vorfahren der Dinge durcheinanderfließen läßt. Die Einheit wird als Seele des Nichtseins bezeichnet. Diese breitet sich über die ganze Welt aus (Buch I, 6).

Abb. 228. Buddha- und Bodhisattvareliefe eines Felsentempels bei Lung-men. Anfang des sechsten Jahrhunderts nach Christus.

Tao vereinigt alle Gegensätze in sich; es ist weich und hart, hell und dunkel, Yin und Yang zugleich, oder, wie es an einer anderen Stelle heißt: es ist weder sehr hart, noch sehr weich, sondern hält sich in der Mitte zwischen den Extremen. Aber trotz aller dieser Erklärungen ist es niemandem möglich, auf natürliche Weise ohne höhere Erleuchtung das Wesen des Tao zu erkennen. Das besagt das Paradoron: „Wer es kennt, kennt es nicht, und wer es nicht kennt, kennt es. Wer weiß, daß Kennen als Nichtkennen, und daß Nichtkennen als Kennen gilt?" (Buch VII, 1). Genau so spricht sich die Kena Upanishad 3 und 11 über das Brahman aus, das auch durch empirisches Wissen nicht erkennbar ist, da es als ein Jenseitiges, Unaussprechliches, Grundloses, Unbewußtsein, Nichtrealität bezeichnet wird: „Nur wer es nicht erkennt, kennt es — Wer es erkennt, der weiß es nicht — Nicht erkannt vom Erkennenden — Erkannt vom Nichterkennenden."

Tao ist die ursprüngliche Natur des Menschen ohne Schmutz und Verdorbenheit; aber durch den langen Verkehr mit den Dingen werden die Menschen dieser Natur entfremdet. Der Weise kehrt zu seinem Selbst zurück. Wenn der Geist des Tao in seinem Innern wohnt, so erhält er ihn gesund und kräftig.

Der Mensch hat die Harmonie zwischen Himmel und Erde aufrecht zu erhalten, damit der Lauf der Natur nicht gestört wird; das heißt, er hat seine Handlungen im Einklang mit einer von den Naturphilosophen aufgestellten Theorie einzurichten, die nichts als ein auf kühnen Analogien aufgebauter Symbolismus ist. Wenn der Mensch Zwiespalt schafft, dann kommt der Himmelsodem nicht herab, und der Hauch der Erde steigt nicht empor; Yin und Yang sind nicht richtig gemischt, Wind und Regen kommen nicht zur richtigen Zeit, und das Volk leidet an Krankheiten und Hunger (Buch IV, 15). Diese Anschauung, daß die Handlungen der Menschen, namentlich des Herrschers, auf die Natur, besonders die Witterung, Einfluß haben, wird auch von den orthodoxen Konfuzianern geteilt. Genaue Vorschriften darüber finden sich im Yüeh-ling des Li-ki.

Wie der Mensch handeln soll, sagt uns Wen-tse ganz deutlich: „Die neun Öffnungen (Augen, Ohren und so weiter) verstopfen, seinen Willen verbergen, seine Einsicht verschmähen und zum Nichtwissen zurückkehren, außerhalb alles Staubes und Schmutzes im Glanze sich baden und in den Regionen der Nichtgeschäftigkeit umherschweifen, das Yin ein- und das Yang ausatmen und mit allen Wesen in Eintracht leben, das ist die Tugend“ (Buch II, 6).

Neben dieser taoistischen Tugend wird den bürgerlichen Tugenden Güte, Liebe, Wohlwollen und Gerechtigkeit doch ein gewisser Wert zugestanden: sie werden nicht vollständig verdammt, wie das durch Tschuang-tse geschieht. Sie stellen enge und kurze Pfade dar, auf denen man in der weiten Ebene nicht weit gelangt und sich leicht verirrt. Das Tao des Heiligen ist dagegen eine große, breite Straße, die sicher zum Ziele führt (Buch VIII, 5). Im höchsten Altertum herrschte nur Tao; als dieses erloschen war, erblühte die Tugend, und als diese untergegangen war, Wohlwollen und Gerechtigkeit. Sehr gut sagt der Kommentar, daß Wohlwollen und Gerechtigkeit Enkelkinder des Tao und Kinder der Tugend seien; das bedeutet, daß die Tugend im allgemeinen eine entartete Tochter des Tao und die besonderen Tugenden noch schlimmer entartete Enkelinnen sind.

Da es fünf Elemente, fünf Töne, fünf Farben, fünf Geschmacksarten gibt, so hat Wen-tse geglaubt, auch die Menschen nach ihrem Wert in fünf Klassen einteilen zu können:

Erste Klasse: Genien, Vollendete, Taojünger, Vollkommene, Heilige.
Zweite Klasse: Tugendhafte, Weise, Gelehrte, Gute, Dialektiker.
Dritte Klasse: Gerechte, Treue, Aufrichtige, Rechtliche, Sittsame.
Vierte Klasse: Literaten, Arbeiter, Forstleute, Landleute, Kaufleute.
Fünfte Klasse: Plebejer, Sklaven, Rohe, Sinnliche, Gemeine (Buch VII, 15).

Der Unterschied zwischen der ersten und fünften Klasse soll ebenso groß sein wie zwischen Menschen und Tieren. Es ist beachtenswert, daß, während die erste Klasse für die Taoisten vorbehalten bleibt, die verschiedenen Tugenden in der zweiten und dritten gruppiert sind, darunter auch Gelehrte und Dialektiker als solche. Die vierte Klasse enthält die ehrlichen Gewerbe, die Kaufleute als letzte Gruppe, worauf die Klasse der schlechten Menschen folgt.

In Huai-nan-tse, zweites Jahrhundert vor Christus, gelangte die taoistische Phantastik noch einmal zu voller Blüte. „Vor alters“, so berichtet er, „fuhren Feng Yi und T'ai-ping (Halbgötter des alten Naturmythus) auf den Wolken wie auf einem Wagen, ritten auf dem Regenbogen, flogen auf dem feinen Nebel, eilten dahin durch den leeren Raum, gelangten immer weiter und höher bis zum äußersten Ende der Welt. Wenn sie über Reif und Schnee dahinschritten, ließen sie keine Spur und vom Sonnenlicht bestrahlt keinen Schatten (sie waren unkörperlich). In Spiralwindungen stiegen sie in die Höhe, eilten über Berge und Flüsse, überschritten den Kun-lun, stießen das Tor des Himmelspalastes auf und drangen in das Himmelstor ein. — Die Weisen machen es ebenso, indem sie Tao erfassen und daran festhalten, ohne dabei zu

ermüden oder auch nur ihre Glieder zu bewegen; das heißt, sie haben Visionen und Halluzinationen. — Die großen Weisen sind still und ohne Gedanken, gleichmütig und frei von Sorgen. Sie benutzen den Himmel als ihr Verdeck, die Erde als ihren Wagen, die vier Jahreszeiten als ihre Pferde, Yin und Yang als ihre Wagenlenker. Sie reiten auf den Wolken, steigen bis in die höchsten Himmelsräume empor und stehen mit der schaffenden Naturkraft in Verbindung. Ganz nach ihrem Belieben und frei von allen Hindernissen durcheilen sie den unendlichen Raum, bald in gemessenem Schritt, bald in größter Schnelligkeit, wie es ihnen gefällt. Sie heißen den ‚Regenmeister' den Weg besprenkeln und veranlassen den Windgott, den Staub zu fegen. Den Blitz benutzen sie als Peitsche und den Donner als Wagenrad" (Buch I, 3).

Sehr gut beschreibt Huai-nan-tse das Wirken des Tao in der Natur: „Der belebende Odem ruht auf allen Dingen und läßt sie wachsen, und alle Wesen entstehen dadurch. Er fließt als Saft in Bäumen und Pflanzen und durchrinnt Steine und Metalle. Tiere und Vögel werden groß und stark dadurch, ihr Fell wird glatt und glänzend; ihr Gefieder sträubt sich, Hörner und Geweihe wachsen hervor" (Buch I, 2).

Als Ausläufer des philosophischen Taoismus können die Werke Tse Hua-tse und Kuan Yin-tse gelten. Die Philosophen, nach denen sie den Namen führen, lebten zur Zeit des Lao-tse; aber innere und äußere Gründe sprechen dafür, die Werke für Erzeugnisse aus dem zehnten oder elften Jahrhundert nach Christus zu halten. Ihre sehr verwickelten Konstruktionen sind im alten Taoismus noch unbekannt, dagegen ganz im Geist der Sungzeit.

Abb. 229. Prabhutaratna und Schakyamuni-Buddha. Kleinbronze. Datiert 518 nach Christus.

Tse Hua-tse läßt Tao im leeren Raum, der das Nichtsein darstellt, entstehen. Wenn sich die Leere zusammenballt, entsteht ein Hauch (Kapitel 8 und 2). Daraus entwickeln sich zunächst drei Urkräfte, die Kraft des Ursprungs, des Anfangs und die geheimnisvolle Kraft, wohl ein Anklang an Lieh-tse. Aus ihren Verbindungen gehen Yin und Yang hervor, aber ebenfalls gleich in drei verschiedenen Formen, als einfache, gesteigerte und verringerte, Tai-yang und Tai-yin, Schao-yang und Schao-yin (Kapitel 8 und 1).

Tse Hua-tse redet vom Himmel und vom Herrn des Himmels = Gott, als ob sie selbständige Existenz neben Tao hätten, und als ob Gott das geistige Element in der Welt darstellte: „Das Chaos ist der Ursprung des Tao; durch Überdecken und Umschließen ist der Himmel Himmel, durch seine Erleuchtung und Einsicht wirkt der Herr des Himmels." Dann heißt es aber: „Das Herz des Tao ist der Himmel, das Herz des Himmels ist Gott, das Herz Gottes ist der Mensch" (Kapitel 7). Das kann doch wohl nur bedeuten, daß Tao und sein Geschöpf Gott durch den Kollektivgeist

der Menschheit denkt, so daß eigentlich die Menschheit Gott ist. Anderseits wird aber auch Himmel und Erde direkt wieder Gefühl zugeschrieben, denn sie sollen die Pflanzen, die sie hervorbringen, ebenso lieben und an ihnen hängen, wie es die Menschen tun (Kapitel 5).

Das feine Fluidum des Himmels strömt nach Tse Hua-tse in drei Formen aus (er liebt alles zu verdreifachen): die eine bildet bei Pflanzen den Keim, die zweite den Stamm, die dritte ist der das Wachstum verursachende Geist. Durch das himmlische Fluidum atmet auch der Mensch ein und aus, denkt und erkennt sein Geist, bewegen sich seine Glieder (Kapitel 7).

Das System ist nicht ganz aus einem Guß und scheint aus verschiedenen, nicht ganz zu einander passenden Elementen zusammengeschweißt, stellt auch wohl den Taoismus nicht mehr in seiner Reinheit dar.

Abb. 230. Kopf eines Buddha. Siebentes Jahrhundert nach Christus.

In Kuan Yin-tse erreicht die taoistische Mystik ihren Höhepunkt. Der Verfasser hätte nicht nötig gehabt, unter falscher Flagge zu segeln. Sein Werk bringt eine Fülle neuer Gedanken und reiht sich den taoistischen Klassikern würdig an. Es beginnt mit einer Erklärung des höchsten Wesens. Es ist unergründbar, unaussprechlich und undefinierbar. Daher nennt man es Himmel, Schicksal, Geist, Mysterium und mit einem gemeinsamen Namen Tao; also schließt Tao alle diese Begriffe in sich (Kapitel 1, 1). Die Schöpfung beginnt damit, daß in der Urkraft ein Gedanke entsteht, eine Vorstellung des zu Erschaffenden und daraus sich ein Wesen entwickelt und Gestalt annimmt. Diese sich bewegende Gestalt drehte sich in der Großen Leere. Aus der Mitte stieg es empor und wurde zum Himmel, und aus der Mitte sank es herab und wurde zur Erde (Kapitel 2, 3).

Letzten Endes sucht Kuan Yin-tse alles auf Geist zurückzuführen. Auch die Naturerscheinungen, wie Wind und Regen, Donner und Blitz, sollen auf Kräfte zurückgehen, die aber vom Geiste erzeugt werden, so wie man, wenn man sich sehr lebhafte Kälte vorstellt, Kälte wirklich empfindet. Ja, er geht noch einen Schritt weiter, indem er die Wirklichkeit der Materie überhaupt leugnet. „Wie weiß man", fragt er, „ob der jetzige Himmel und die Erde nicht nur Gedankengebilde sind wie Himmel und Erde, von denen man träumt, die auch nicht aus Erde sind?" Himmel und Erde erscheinen im Traum, im Spiegel, im Wasser. Beseitigt man diese Zustände, so fallen Himmel und Erde weg. „Ihre Existenz hängt von diesen Bedingungen, nicht von ihnen selbst ab. Wenn daher der Weise Himmel und Erde entfernen will, so entfernt er nicht diese, sondern sein Wissen" (Kap. 2, 4). Hier haben wir den reinen Idealismus: die Welt existiert nicht an und für sich, ist kein Ding an sich, sondern nur unsere Vorstellung. Unser Denken scheint aber eine Ausdrucksform des Tao zu sein, denn „das, was denkt, ist das Herz: das, womit es denkt, ist das Denken, nicht das Herz. Man weiß nicht, wie das geschieht. Es gibt keinen Ort, woher es kommt, und keinen, wohin es geht. Daher kann es denselben Urgrund haben wie Himmel und Erde; es ist nicht vergangen und nicht gegenwärtig" (Kapitel 5, 12).

Nach Kuan Yin-tse sind die Elemente auf Erden dasselbe wie die meteorologischen Zustände des Himmels und die Hauptkräfte des menschlichen Körpers. Danach gilt folgende Gleichung:

Himmel:	Erde:	Mensch:
Kälte	Wasser	Same
Hitze	Feuer	Geist
Trockenheit	Metall	Lebenshauch
Wind	Holz	Seele

Nun schließt Kuan Yin-tse weiter: „Mein Same, Geist, Lebenshauch, meine Seele können mit dem Samen, Geist, Lebenshauch und der Seele des Himmels, der Erde und aller Geschöpfe zusammenfließen, so wie tausend Gewässer, Flammen, Metalle, Hölzer sich zu einem Wasser, einer Flamme, einem Metall und einem Holze vereinigen können. Daher sind der Himmel, die Erde und die Geschöpfe alle mein Same, Geist, Seele, Lebenshauch. Was kann davon leben und was sterben?“ Und weiter heißt es: „Da man Himmel und Erde als Seele auffassen kann, so kann man sie ebensogut für Lebenshauch erklären. Alle wunderbaren Verwandlungen der Dinge sind meine Seele und alle diese Wandlungen mein Lebenshauch. Daher gibt es kein Ding, das mich entbehren könnte“ (Kapitel 6, 1).

Abb. 231. Kopf eines Bodhisattva. Sechstes Jahrhundert nach Christus.

Leben und Sterben gibt es gar nicht, denn diese Vorgänge stellen nur die Vereinigung und Zerstreuung derselben Kraft dar. In Wirklichkeit besitzt das Leben keine Realität, und der Tod ist kein Nichtsein (Kapitel 4, 11).

Also ich bin die Dinge, und die Dinge sind ich. Bei einem so konsequenten Pantheismus ist das Ich ganz überflüssig. Diese Folgerung zieht auch der Philosoph, indem er die Existenz des Ich leugnet. „Eine vertrocknete Schildkröte“, sagt er, „hat kein Ich, aber zeigt großes Wissen (man weissagte aus der Schildkrötenschale; Seite 286). Ein Magnetstein hat kein Ich, aber er zeigt große Kraft. Glocken und Pauken haben kein Ich, aber sie geben laute Töne. Schiffe und Wagen haben kein Ich, aber sie zeigen große Tragfähigkeit. Obgleich meine Persönlichkeit Wissen, Kraft, Handlungsfähigkeit und Laute besitzt, hat sie doch nie ein Ich besessen“ (Kapitel 6, 16). Nichts in der Welt gehört mir, nicht einmal mein eigenes Selbst. Die Dinge sind nicht Ich, und ich bin nicht Ich. Wenn es an einer andern Stelle heißt: „Auch das Unbewußte ist Ich: daher bin ich in der ganzen Welt zugegen“ (Kapitel 6, 16), so bedeutet das nur, daß mein fälschlich Ich benanntes Wesen allgegenwärtig ist. Damit schließt sich wieder der Ring: ich bin Tao und insofern überall.

Die Wunderkraft des mit Tao Begabten ist unbegrenzt, denn für ihn bestehen die Gegensätze und die Gesetze nicht, die uns in der Natur entgegentreten — die ganze Welt ist ja nur Schein — und können einem göttlichen Wesen keine Fesseln auferlegen: „Wer die Reinheit des Tao besitzt, den können die Dinge nicht beschweren, denn sein Körper ist leicht, und er kann auf dem Phönix und dem Kranich reiten. Wer die Unbestimmtheit des Tao besitzt, den

können die Wasser nicht ertränken, denn sein Körper ist unsichtbar, und er kann auf Wasserdrachen und Walfischen ruhen."

„Sein ist Nichtsein und Nichtsein Sein. Wer diese Art des Tao begriffen hat, kann Dämonen und Geister beherrschen. Masse ist Leere und Leere Masse. Wer diese Art des Tao kennt, kann in Metalle und Steine eindringen. Oben ist unten und unten oben. Wer diese Art des Tao versteht, kann mit den Sternen verkehren. Vergangenheit ist Gegenwart und Gegenwart Vergangenheit. Wer diese Art des Tao begreift, vermag wie die Schildkröte und die Schafgarbe zu weissagen. Andere sind ich, und ich bin andere Menschen. Wer diese Art des Tao kennt, kann seiner Nebenmenschen Herz und Nieren prüfen. Die Geschöpfe sind ich, und ich bin die Geschöpfe. Wer diese Art des Tao versteht, kann zu einem noch ungeborenen Tiger oder Drachen im Mutterleibe werden."

„Werden auf diese Weise die Geschöpfe überwunden, so lassen sich auch Tiger und Leoparden unterwerfen, und stellt man sich so den Dingen gleich, so kann man sich auch in Wasser und Feuer hineinwagen. Nur der Gelehrte, der im Besitz vom Tao ist, vermag dies auszuführen; aber auch wenn er es vermag, braucht er es nicht zu tun."

„Durch Menschenkraft kann man in den regelmäßigen Naturlauf eingreifen, indem man es etwa im Winter donnern läßt oder im Sommer Eis hervorbringt, die Leichname umherwandeln und vertrocknetes Holz wieder grünen läßt, die Geister in eine Schale bannt und in einem Becher Fische angelt. Eine gemalte Tür kann sich auftun, und Dämonen aus Ton beginnen zu reden" (Kapitel 7, 17).

Alle diese Ausführungen muten uns sehr fremd und seltsam an; aber wenn man die Voraussetzung zugibt, daß der Menschengeist ein Teil des göttlichen oder vielmehr dieser selbst ist, wovon jeder Taoist fest überzeugt ist, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß er auch Wunder verrichten kann. Wer an die Gottheit Christi glaubt, wird auch seine Wunder nicht in Frage stellen können. Im übrigen klafft zwischen Taoisten und Christen eine tiefe Kluft. Der Christ fühlt sich als sündige Kreatur, die nur durch die Gnade Gottes bestehen kann, der Taoist als Gott. Auch der konfuzianische Heilige ist einem Gott ähnlicher als einem Menschen.

II. Die Konfuzianer (Ju-tchia)

Der Konfuzianismus pflegt seit der Sungdynastie als Staatsphilosophie in der Form gelehrt zu werden, wie sie der „zweite Heilige" Meng-tse geprägt hat. Dieses Ansehen hat er nicht immer genossen. Andere Konfuzianer, vor allem Hsün-tse, standen mit ihm auf gleicher Stufe. Erst Tschu Hsi hat die überragende Stellung des Meng-tse unter den Nachfolgern des Konfuzius begründet und Hsün-tse in den Schatten gestellt. In neuester Zeit beginnt dessen Ansehen wieder zu wachsen.

Hsün-tse lebte in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts und kommt an Bedeutung dem Meng-tse sehr nahe. Wie dieser ist er ein großer Dialektiker und außerordentlich polemisch. Mit Ausnahme des Konfuzius verwirft er die Lehren aller seiner Vorgänger und zeigt ihre Mängel. Me-tse wird besonders stark von ihm kritisiert; aber auch vor Lao-tse und Tschuang-tse macht er nicht halt, und ganz besonders scharf ist er gegen andere Konfuzianer. Von Tse Sse und Meng-tse sagt er, sie hätten die großen Prinzipien der alten Herrscher nicht verstanden, sie nur in einigen unwesentlichen Dingen nachgeahmt und sich danach fünf Tugenden zurechtgemacht. Ihre Ansichten seien absonderlich und voll von Dunkelheiten gewesen; die Beziehungen zwischen Altertum und Neuzeit hätten sie nicht richtig erfaßt. Sehr wegwerfend ist sein Urteil über die berühmten Schüler des Kung-tse, die er als gewöhnliche Konfuzianer bezeichnet. Von Tse Hsia behauptet er, daß er in eitler Selbstgefälligkeit nur immer an sein

Äußeres gedacht habe: Tse Yu habe sich zu vornehm gedünkt, um zu arbeiten, aber gern gut gegessen und getrunken. Diese Angriffe, die vielleicht in Schulzänkereien ihren Grund haben, finden in andern Quellen keine Stütze. Hsün-tse unterscheidet drei Klassen von Konfuzianern: gewöhnliche, edle und große, eine Unterscheidung, die sich auf den Wert der Betreffenden gründet. Anderseits nennt er aber auch nur nach der Stellung den Sohn des Himmels und seine drei ersten Minister große, die Fürsten, Großbeamten und Gelehrten kleine Konfuzianer. Die Masse setzt sich zusammen aus Handwerkern, Ackerbauern und Kaufleuten (Kapitel 8, 12 und 16).

Abb. 232. Buddha mit Bodhisattva. Hauptfiguren des Pin-yang-Felsentempels bei Lung-men. Datiert 642 nach Christus.

Nur einer findet vollkommene Gnade vor Hsün-tse, der einzige Philosoph, der nicht einseitig gewesen und in die Irre gegangen sein soll wie alle anderen, nämlich Konfuzius, dessen Schule die volle Wahrheit erlangte. „Er stellte alle Dinge dar und hängte in der Mitte eine Wage auf.... Was ist diese Wage? — Tao.“ Wie der Kommentar richtig erklärt, bedeutet hier aber Tao nicht das taoistische Weltprinzip, sondern ist im konfuzianischen Sinne als Sitte und Recht oder allgemein als die richtige Lehre, die gültigen Moralprinzipien aufzufassen (Kapitel 21, 5). Daß Hsün-tse unter Tao etwas anderes versteht als Lao-tse, den er auch als einseitig betrachtet, geht daraus hervor, daß er den Taoklassiker zitiert, damit aber keineswegs das Tao-te-king, sondern das Schu-king meint (Kapitel 21, 8). Seine Ausdrucksweise ist allerdings oft ganz taoistisch und leicht mißzuverstehen, so wenn er behauptet, daß man Tao durch Leere, Einheitlichkeit und Ruhe erkenne. Das bedeutet nicht das mystische Sichversenken in den Allgeist, sondern nur einen Zustand der Sammlung und Konzentration, um die wahre Lehre des Kung-tse zu erkennen, denn Hsün-tse bemerkt selbst erklärend, daß Leere Wissen und Wollen nicht ausschließe und die Ruhe das Träumen und Plänemachen. „Leere, Einheit und Ruhe“, heißt es weiter, „bedeutet: große Reinheit und Klarheit.“ Von Mystik ist bei Hsün-tse keine Spur zu finden. Auch wenn er sagt, daß der Tugendhafte Tao durch Nichttun übe, der Heilige ohne Gewalt (Kapitel 21, 10), will er damit nur vor verkehrtem Handeln ohne Rücksicht auf die Umstände warnen, denn das Handeln selbst ist einer der Grundpfeiler seines Systems.

Dieses ruht auf dem Satze, daß die Natur des Menschen böse ist und alles Gute in ihm künstlich von außen eingepflanzt. Die Menschen lieben von Natur nur, was ihnen angenehm ist und Vorteil bringt. Das führt sie naturgemäß zu Konflikten mit ihren Nebenmenschen, die ihnen bei Erreichung ihrer rein egoistischen Ziele im Wege sind. So entstehen Neid und Haß, Streit, Raub und Gewalttätigkeiten. Um diese schlechten Anlagen zu bessern und sie auf den richtigen Weg zu leiten, haben die weisen Könige Recht und Sitte festgesetzt und

bestimmte Methoden ersonnen. Recht und Sitte entstehen immer nur durch die künstliche Tätigkeit der Weisen, nicht aus der menschlichen Natur heraus. Wenn die Menschen von Natur gut wären, wozu brauchten sie noch die Tugenden und die Weisen? Gerade deswegen, weil sie von Natur schlecht sind und dies als Mangel empfinden, streben die Menschen nach dem Guten. Ohne die Obrigkeit und ihre Macht, ohne Recht und Sitte, Gesetze und Strafe würde das Faustrecht herrschen (Kapitel 23).

Meng-tse lehrt gerade das Gegenteil, daß die menschliche Natur von Haus aus gut sei und erst durch das Leben verdorben werde, und das ist auch die Ansicht der Taoisten. Des weiteren unterscheidet sich Hsün-tse von Meng-tse dadurch, daß er, während jener in der Ethik das Hauptgewicht auf die beiden Kardinaltugenden Wohlwollen und Gerechtigkeit legt, die Sitte und dementsprechend Riten und Zeremonien in den Vordergrund stellt. Meng-tse betont das rein Menschliche, Hsün-tse das Formalistische in der Lehre des Meisters. Um zu lernen, was Sitte sei, bedarf man eines Lehrers, welcher der Träger der Sitte ist. Wer sich ohne Lehrer und ohne Vorbild nur auf die eigene Kraft verläßt, ist wie ein Blinder, der Farben unterscheiden, oder wie ein Tauber, der Töne hören will (Kapitel 2, 15). Vom Selbstdenken hält Hsün-tse sehr wenig, natürlich, denn Sitten und Gebräuche, den Hauptinhalt des Wissens, kann man nur von andern erlernen. Daher der uns befremdende Ausspruch, daß nur einen Augenblick zu lernen besser sei als den ganzen Tag nachzudenken (Kapitel 1, 2). Wenn der Philosoph weiter erklärt, daß Menschen, die unermüdlich das Gute üben, mit den Geistern verkehren können, so ist damit natürlich keine Zauberei und Geisterbeschwörung in taoistischer Art gemeint, sondern lediglich, daß solche Personen durch die ihnen von den Geistern gewährte Unterstützung außerordentliche Wirkungen erzielen können.

Nicht das Nichthandeln ist es, was Hsün-tse als erstrebenswert hinstellt, sondern Energie und Tätigkeit. Wenn ein tugendhafter Mann an der Spitze des Staates steht, dann besorgen die Bauern eifrig den Ackerbau, die Kaufleute erwerben ihre Schätze, die Handwerker verfertigen geschickt ihre Erzeugnisse, Beamte, Großbeamte, Herzoge und Grafen füllen ihre Posten mit Tugend, Edelmut, Wissen und Können aus, und es herrscht allgemeiner Friede (Kapitel 4, 17). Der Edle hat auch Freude am Reden und Disputieren; aber die Reden müssen mit den Lehren der alten Könige im Einklang stehen und Sitte und Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen, sonst sind sie verwerflich.

Sein Schicksal schafft der Mensch sich selbst. Glück und Unglück sind Folgen guter und schlechter Tätigkeit. Wenn jemand sparsam ist und Vorräte sammelt, kann der Himmel ihn nicht arm machen; wenn er dagegen verschwendet und seine Vorräte vergeudet, dann vermag auch der Himmel nicht, ihm Reichtümer zu verschaffen (Kapitel 17, 11). Wer das Schicksal kennt, beklagt sich nicht über den Himmel. Das zeigt einen Mangel an Tatkraft. „Besser, als den Himmel zu preisen, ist es, seinen Willen zu tun, und besser, als eine günstige Zeit abzuwarten, der Zeit entsprechend zu handeln“ (Kapitel 17, 17).

Für den Staat verlangt Hsün-tse eine Spitze: „Der Fürst ist das Haupt des Staates, der Vater die Spitze der Familie. Ist eine Spitze vorhanden, so herrscht Ordnung, sind zwei vorhanden, Verwirrung. Von alters her ist ein Zustand, wo zwei Spitzen da waren und um den Vorrang kämpften, noch nie von Dauer gewesen“ (Kapitel 14, 10). Ein großer Schaden für den Staat ist es, wenn Gemeine an der Spitze stehen und Macht haben (Kapitel 11, 17).

Von großer Bedeutung für die Weiterentwicklung des Konfuzianismus ist Tung Tschung-schu, der im zweiten Jahrhundert vor Christus lebte. Seine Eigentümlichkeit beruht darin, daß er nicht wie die meisten Konfuzianer die Gespräche des Kung-tse als das für seine Lehre maßgebende Werk betrachtet, sondern die von Kung-tse verfaßte Chronik „Frühling und Herbst“

(Seite 297). Tung Tschung-schu hat die Theorie aufgestellt, die später viele Nachfolger gefunden hat und unter den modernen Chinesen viele Anhänger zählt, daß Kung-tse jene Chronik nur benutzt habe, um in einer Art Geheimsprache seine Lehre zum Ausdruck zu bringen. Die nötigen Erklärungen, die der Meister seinen Schülern mündlich gab, sollen in dem Kommentar des Kung-yang enthalten sein.

Im übrigen ist Tung Tschung-schu ein gedankenreicher und phantasievoller Schriftsteller. Seine Metaphysik ist aus konfuzianischen, taoistischen und mehistischen Elementen zusammengesetzt. Als höchstes Wesen erscheint der Himmel. Himmel und Erde sind die Ahnen, von denen alles abstammt. Zugleich gilt der Himmel als der große Fürst der zahllosen Götter. Dieser Personifizierung entspricht es, wenn Tung Tschung-schu weiter die Menschen durch den Willen des Himmels zum Guten erziehen läßt. Unmittelbare Quelle des sittlich Guten ist die Herzensgüte, und „das Erhabene der Herzensgüte ruht im Himmel, denn der Himmel ist die Güte". Das sind ganz mehistische Gedanken. Vollkommen pantheistisch wird Tung Tschung-schu aber, wenn er die Jahreszeiten als Stimmungen des Himmels auffaßt. Im Frühling äußert dieser seine Fröhlichkeit durch gelinde Wärme, im Sommer seine ausgelassene Freude durch Hitze, im Herbst seinen Zorn durch Klarheit und im Winter seine Trauer durch Kälte. Für Fröhlichkeit wird auch Liebe eingesetzt und für Zorn Ernst. Mit dem warmen Frühlingsfluidum liebt der Himmel und erzeugt die Vegetation: mit dem heißen Sommerfluidum offenbart er seine Lust und hegt und entwickelt die Pflanzen. Mit dem klaren Herbstfluidum zeigt er seinen Ernst und bringt alles zur Reife, und mit dem kalten Winterfluidum trauert er und verbirgt seine Erzeugnisse.

Abb. 233 Prozession der Kaiserin. Relief des Pin-yang-Felsentempels bei Lung-men, 642 nach Christus.

Eine ähnliche pantheistische Stimmung spricht aus dem Satze: „Der Herr der Menschen (Fürst) betrachtet den Himmel als seinen Vater, die Erde als seine Mutter, die Sonne als älteren Bruder und den Mond als ältere Schwester.“ Dieselben Ausdrücke gebraucht der Mystiker Franz von Assisi in seinem „Sonnenlied“, wenn er Gott preist für Bruder Sonne, Schwester Mond und Mutter Erde.

Während die Taoisten den Himmel durch Tao hervorbringen lassen, scheint Tung Tschung-schu Tao dem Himmel unterzuordnen, denn er sagt: „Der große Ursprung des Tao kommt aus dem Himmel hervor. Der Himmel ändert sich nicht und Tao ebensowenig.“ Die Lebenskraft, vermöge deren die Organismen am Leben erhalten und umgestaltet werden, wird ebenfalls als Tao aufgefaßt.

Auch die Yin-Yang-Theorie hat durch Tung Tschung-schu eine Förderung erfahren. Die fünf Elemente sollen nicht mit Yin und Yang identisch sein, indem sie daraus stammen, wie die meisten annehmen, sondern selbständig daneben existieren. Die beiden Ursubstanzen Yin und Yang allein können nichts hervorbringen; sie müssen sich dazu erst mit Himmel und Erde vermischen. Sehr eingehend äußert sich der Philosoph über das Anwachsen und Abnehmen der beiden sich bekämpfenden Substanzen im Laufe des Jahres und läßt dabei beide in entgegengesetzter Richtung um den Horizont kreisen. Ganz im Geiste der obigen poetischen Reflexionen ist es, wenn Tung Tschung-schu den Wind als ein Seufzen des Himmels bezeichnet. Den bei unsern Dichtern häufigen Gedanken, daß Perlen Himmelstränen seien, würde er mit Begeisterung aufgegriffen haben.

Was die menschliche Natur anbetrifft, so nimmt Tung Tschung-schu an, daß die natürliche Anlage (hsing) aus dem Yang hervorgeht und daher gut und edel ist, wohingegen Neigungen und Begierden (tch'ing) aus dem Yin stammen und deswegen schlecht und niedrig seien. Das deckt sich ungefähr mit der Ansicht des Lu Tchia, eines Konfuzianers aus dem dritten bis zweiten Jahrhundert vor Christus, der behauptet, daß die natürliche Anlage auf Gerechtigkeit und Anstand gerichtet sei, aber die Gefühle von außen kämen dazwischen.

Diese Frage nach der menschlichen Natur ist eine Hauptstreitfrage der chinesischen Philosophie, auf die von den verschiedenen Seiten alle überhaupt möglichen Antworten erteilt sind. Mencius behauptete, daß die dem Menschen angeborene Natur ursprünglich gut sei und erst im Leben durch äußere Einflüsse verdorben werde. Hsün-tse lehrte das Gegenteil, daß die natürlichen Anlagen und Neigungen schlecht und selbstsüchtig seien, aber durch äußere Einflüsse, namentlich die Sitte, veredelt werden könnten. Der Philosoh Kao-tse, den wir nur aus der Polemik des Mencius gegen ihn kennen, hatte erklärt, daß die Natur weder gut noch böse sei, sondern gleich einem unbeschriebenen Blatt, und daß sie erst später je nach den äußeren Einwirkungen gut oder schlecht werde. Der Eklektiker Schi-tse (drittes Jahrhundert vor Christus) und der Konfuzianer Yang Hsiung drehen die Sache um, indem sie annehmen, daß die Natur sowohl gut als schlecht sei. Gute und schlechte Eigenschaften seien miteinander vermischt, und es kämen später diejenigen zur Geltung, die besonders gepflegt würden. Wir sahen bereits, wie Lu Tchia und Tung Tschung-schu die Natur in zwei Hälften zerlegten, die natürliche Anlage für gut, Begierden und Leidenschaften aber für schlecht erklärten. Noch einen anderen Weg schlug später Han Yü, der berühmteste Stilist der T'angdynastie, 768 bis 824 nach Christus, ein, indem er eine Dreiteilung vornahm, wobei er sich auf eine Stelle im Lun-yü stützt. Nach ihm gibt es ganz gute Menschen ohne Fehler, eine Mittelklasse, bei denen Gut und Böse gemischt ist, und ganz schlechte. Zu der ersten Art gehören die Heiligen; sie sind vollkommen gut und bedürfen der Belehrung nicht. Die Mittelklasse ist Belehrungen zugänglich; die dazu Gehörigen können dadurch zu Edeln werden. Die ganz Schlechten sind unbelehrbar und unverbesserlich.

In der Handynastie sind außer Lu Tchia an Konfuzianern noch zu erwähnen Tchia Yi, zweites Jahrhundert vor Christus, der außer seinem Hauptwerk, dem Hsin-schu, auch Gedichte schrieb, wovon das berühmteste, „Die Toteneule", ganz im taoistischen Geiste verfaßt ist und etwas an den „Raben" des Edgar Allan Poe erinnert. Tchia Yi war überzeugter Fatalist. Zur Zeit um Christi Geburt lebten Huan Tan, ein bedeutender Kritiker, der die Vorurteile seiner Landsleute zu bekämpfen versuchte, und Yang Hsiung, neben Tung Tschung-schu der bedeutendste Konfuzianer der Hanzeit. In seinem Fa-yen tritt er für das Lun-yü ein und hebt seine Bedeutung hervor; in seinem sehr dunkeln T'ai-hsüan-tching, das als eine Schöpfung gepriesen wird, behandelt er das Yi-king.

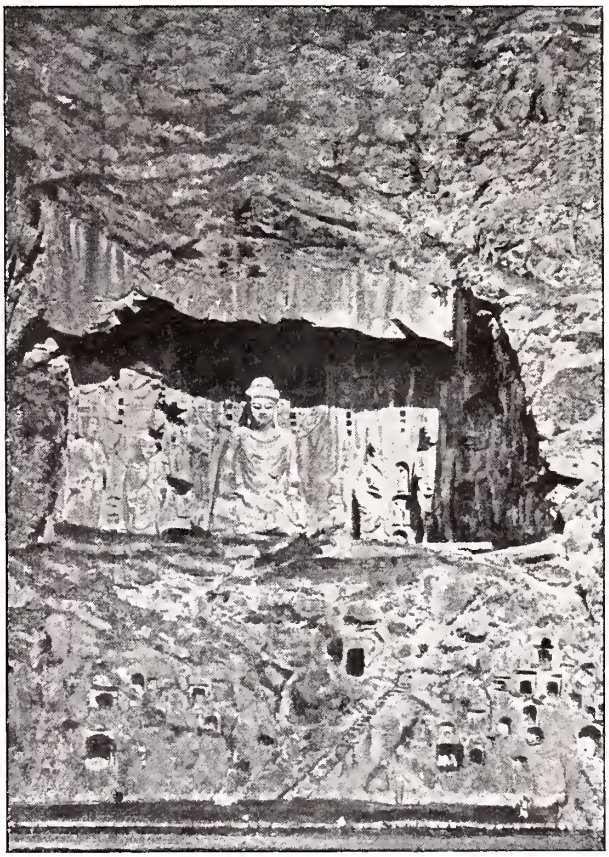


Abb. 234. Der große Buddha Vairocana. Felswand bei Lung-men. 672 bis 675 nach Christus.

III. Die Mehisten (Me-tchia)

Die Mehisten sollen anfangs sehr zahlreich gewesen sein; von den unmittelbaren Schülern des Me-tse sind uns achtzehn, von späteren sechzehn mit Namen bekannt. Der bedeutendste Schüler des Me-tse ist Tch'in Hua-li, der im Tschuang-tse sogar mit dem Meister auf gleiche Stufe gestellt wird. Von seinen Schülern stammen wahrscheinlich die im Me-tse enthaltenen Kapitel über den Festungskampf, die zu Unrecht dem Meister selbst zugeschrieben wurden. Nach der Legende wäre Me-tse ein großer Mechaniker und Städteverteidiger gewesen, der sogar Lu Pan, den Schutzgott der Mechaniker, überwand.

Während die Schule des Konfuzius sich in acht Richtungen spaltete, zerfielen die Mehisten in drei Schulen. Sie unterschieden sich durch den Lehrstoff, der sich in drei verschiedenen Texten im Me-tse erhalten hat, und bekämpften einander; jede hielt sich für die allein echte. Es wird auch eine „Schule des Südens" hervorgehoben, die besonders Dialektik trieb. An der Spitze aller Mehisten stand ein Patriarch oder Scholarch Tchü-tse (Großer Gelehrter), der als Heiliger galt, dem alle nacheiferten, und der in wichtigen Fragen gehört wurde. Nur wenige Mehisten schrieben eigene Werke. Diese sind alle verloren gegangen und nur Bruchstücke erhalten. Von Mehisten stammt in Me-tses Werk die Kriegstechnik, nämlich die Kapitel über den Festungskrieg und die Dialektik, der sogenannte Kanon.

Me-tses Lehre wurde von seinen Jüngern und deren Schülern weitergebildet: Die Liebe soll zu allen Menschen durchaus gleich sein und denselben Grad der Intensität bei Fremden wie bei den Blutsverwandten haben. Es wurde also der reine Kommunismus gepredigt. Dagegen, insonderheit gegen die dadurch bedingte Aufhebung der besonderen Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Fürst und Untertan, worauf das ganze konfuzianische Moralsystem sich auf-

baut, richteten die Konfuzianer ihre heftigsten Angriffe. Bei den älteren Mehisten machte sich durch Übertreibung der vom Meister geforderten Mäßigkeit und Einfachheit eine gewisse asketische Richtung geltend. Die Späteren suchten die Eigenliebe zu rechtfertigen.

Neuschöpfungen der Mehisten sind die Dialektik und mathematisch-physikalische Untersuchungen, allerdings noch sehr bescheidener Art. Me-tse legte großes Gewicht auf korrektes Denken und verlangte von seinen Schülern Klarheit und Richtigkeit im Ausdruck, stellte aber selbst noch keine Theorie auf. Seine Beweise führte er durchweg mit logischen Schlußfolgerungen. Der Zweck der Mehisten war aber nicht so sehr die Logik als die Kunst des Debattierens. Sie dachten wohl über logische Figuren nach, gelangten aber noch zu keiner Klarheit. Am besten wissen sie mit den Begriffen Art und Gattung und mit Analogieschlüssen Bescheid. Erkenntnistheoretisch wird das Wesen des Wissens untersucht, und es finden sich darüber recht gute Bemerkungen. Was die Empfindungsqualitäten, wie Weiß und Hart, anbetrifft, so scheinen sich eine idealistische und eine realistische Ansicht gegenüberzustehen. Nach der einen sind diese Qualitäten Eigenschaften der Dinge und haben objektive Existenz, nach der andern werden sie von uns in die Dinge hineinprojiziert. Der Satz von der Erhaltung der Materie wird so formuliert: „Es kann etwas nicht vorhanden sein; aber, nachdem es einmal in einer bestimmten Weise ist, muß es so bleiben und kann nicht nicht sein“ (Kapitel 43), und die mehistische Fassung des Satzes von der Undurchdringlichkeit der Materie lautet: „Wenn man zwei harte Dinge hat, so sind sie an verschiedenen Orten und durchdringen sich nicht. Sie negieren sich gegenseitig, das heißt, sie schließen sich gegenseitig aus“ (Kapitel 42).

Die mathematischen und physikalischen Betrachtungen sind ganz elementarer Art und betreffen nur einige Grundbegriffe. In der Mechanik scheinen sich die Mehisten besonders für Zug- und Druckkräfte interessiert zu haben, und es wird sogar ein kleines, einfaches Experiment angeführt. In der Optik erfahren wir einiges über Schatten und Spiegelbilder.

Bis in die Hanzeit gab es Mehisten; dann verschwindet diese Schule vollständig. Der Name ihres Begründers war nur noch aus Zitaten anderer Schriftsteller bekannt; sein Werk wurde kaum noch gelesen und wäre wohl auch verloren gegangen, wenn es nicht Aufnahme in den Kanon der Taoisten gefunden hätte, die Me-tse zu einem der Ihrigen zu stempeln versuchten.

IV. Die Dialektiker und Sophisten (Ming-tchia)

Konfuzius hatte im Lun-yü XIII, 3 auf die Wichtigkeit der Richtigstellung der Bezeichnungen hingewiesen. Damit haben sich dann die Philosophen der verschiedensten Richtungen beschäftigt, am eingehendsten zuerst die Mehisten, an die sich dann die eigentlichen Dialektiker anschließen. Ihr Zweck ist nicht ein rein theoretischer, sondern zugleich praktischer. Wir haben es hier nicht mit reiner Logik zu tun, sondern mit angewandter, und der Name Logiker für die Vertreter dieser Schule würde nicht ganz zutreffen. Die Bezeichnungen oder Namen (ming) sollen zum Kriterium des Richtigen und Falschen werden und auf die Regierung, besonders die Gesetzgebung Anwendung finden. Wenn eine Verwirrung der sittlichen Begriffe eintritt oder die sozialen Wirkungskreise der verschiedenen Schichten der Bevölkerung sich verschieben, dann muß der Herrscher oder ein Weiser durch Richtigstellung der Bezeichnungen wieder Ordnung schaffen. Die Namen müssen dem Wesen der Dinge entsprechen und letztere mit dem richtigen Namen genannt werden. Ein Edler muß auch als Edler gelten und demgemäß behandelt werden und ein Schurke als Schurke. Dazu muß zunächst die Bedeutung eines Wortes, sein Begriff, kritisch geprüft werden, was durch grammatische und logische Untersuchungen geschieht. Wie wichtig noch heute eine richtige Terminologie im Staatsleben ist, vor allem aber in der Rechtsprechung, ist allbekannt.

Die Schriften der Dialektiker sind uns bis auf eine kleine Arbeit des Yin Wen-tse nicht erhalten. Dieser lebte im vierten Jahrhundert vor Christus. Yin Wen-tse lehrt, daß die Namen dem Wesen der Dinge entsprechen müssen und, um keine Verwirrung anzurichten, nicht falsch sein dürfen. Alle Namen entstehen aus dem Namenlosen, dem großen Tao. Es gibt spezifische und allgemeine Bezeichnungen. Zu der ersten Klasse werden Substantiva, wie Mensch, Pferd, Ochse, zu der zweiten Adjektiva, wie gut und schlecht, gerechnet. Letztere müssen so gewählt werden, daß sie dem Wesen der ersteren entsprechen und sie nicht verdunkeln. Ferner werden die Namen unterschieden erstens als solche, welche die Dinge näher bestimmen, wie viereckig, rund, weiß, schwarz, wiederum Adjektiva, zweitens als lobende und tadelnde, drittens als vergleichende, wie weise, dumm, lieben, hassen. Mit dieser Unterscheidung ist nicht viel anzufangen. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß den Chinesen die grammatischen und logischen Kategorien nicht wie den Griechen und Indern voll zum Bewußtsein kommen konnten, weil ihre Sprache kaum eine Grammatik hat und die einzelnen Satzteile sich nicht durch die Flexion voneinander unterscheiden lassen. So haben sie es denn auch niemals zu einer vollständigen Logik gebracht und sind über die spärlichen Ansätze, die sich bei den Dialektikern und einigen andern Philosophen finden, nicht hinausgekommen.

Wir sahen, wie die Mehisten den Empfindungsqualitäten teils nur subjektive, teils objektive Realität zuschrieben. Yin Wen-tse entwickelt daraus platonische Ideen, denn er erklärt, daß die fünf Farben, Töne, Gerüche, Geschmacksarten von selbst zwischen Himmel und Erde existierten, auch wenn die Menschen keinen Gebrauch davon machten (Kap. 1, 2b). Mit den Werturteilen Gut und Schlecht, wobei die Ansichten der einzelnen vielfach nicht übereinstimmen, während die Empfindungen gleich sind, verhält es sich anders. Bei ihnen entscheidet die Majorität: „Der, dessen Haltung der der andern entgegengesetzt ist, gilt als schlecht, der, dessen Haltung ihnen nicht entgegen ist, als gut“ (Kapitel 1, 6b).

Abb. 235. Eingangshalle eines Felsentempels bei Lung-men. Um 700 nach Christus.

In Metaphysik und Ethik ist Yin Wen-tse ganz im Banne des Taoismus. Eine gute Regierung stützt sich nach seiner Ansicht auf die Bezeichnungen und auf Gesetze. Durch Nichthandeln erreicht man mehr als durch Regieren. Erst wenn die Regierung verfahren ist, nimmt man zu Gesetzen seine Zuflucht, und wenn auch diese nichts nützen, zu den Waffen. Wohlwollen, Gerechtigkeit, Sitten, Musik, Bezeichnungen, Gesetze, Strafen und Belohnungen sind künstliche Mittel, mit denen die weisen Herrscher des Altertums die Welt regierten. Aber diese Mittel sind nur gut, wenn sie in Übereinstimmung mit Tao angewandt werden. Sonst führen sie zu Lastern. Tao und Wu-wei sind für ihn die Grundlagen jeder guten Regierung.

Obwohl er selbst zu den Dialektikern gerechnet wird, greift Yin Wen-tse doch die Dialektiker, Rechtsphilosophen, Konfuzianer und Mehisten heftig an. Ihre Methoden sollen auf Abwege führen, und schließlich käme man doch wieder zu Tao und Nichthandeln zurück. Gegen die Sophisten wendet er sich mit dem Satze, daß ein Weiser von Dingen, die richtige Prinzipien enthielten, nicht rede, wenn sie für die Regierung nicht von Interesse wären. Ganz besonders scheint er aber die Konfuzianer und Mehisten gehaßt zu haben, denn diese, behauptet er, redeten nur zu ihrem Vergnügen und aus Ruhmsucht, seien Betrüger und Rebellen und sollten hingerichtet werden (Kapitel 1, 3a). Sonst pflegen chinesische Philosophen die Hinrichtung Andersdenkender nicht zu verlangen.

Eine Abart der Dialektiker sind die Sophisten. Ihr chinesischer Name (pien-schi) bedeutet Gelehrte, die disputieren, nur um zu disputieren, ohne irgendwelchen ernsten Zweck. Das ist die Ansicht ihrer Gegner, die ihr tieferes Wesen nicht verstanden. Allerdings machen die Sophisten von Paradoxen und Sophismen einen reichlichen Gebrauch, aber dahinter steckt doch meist ein tieferer Sinn. Die bekanntesten Sophisten sind Teng Hsi-tse aus dem sechsten Jahrhundert vor Christus, Hui Schi aus der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts und Kung-sun Lung aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts.

Die kleine uns erhaltene Schrift des Teng Hsi-tse enthält einige recht schwer verständliche dialektische Untersuchungen. Seine Paradoxa sind ganz im taoistischen Geiste. „Wer wirklich hört," sagt er, „kann hören, wo kein Laut vorhanden; wer wirklich sieht, der sieht, wo nichts zu sehen ist. Da er nicht mit dem Ohr hört, vernimmt er das Unhörbare, und da er nicht mit dem Auge sieht, schaut er das Immaterielle. Da er nicht mit dem Geist Pläne macht, erfaßt er, was noch nicht offenbar, und da er nicht mit dem Intellekt denkt, schließt er sich dem an, was noch nicht in die Erscheinung getreten ist" (Kapitel 1, 3).

„Wenn wir mit dem ‚Weltauge' sehen, so gibt es nichts, das wir nicht sähen, wenn wir mit dem ‚Weltohr' hören, nichts, das wir nicht hörten, und wenn wir mit dem ‚Weltintellekt' denken, nichts, das wir nicht verständen. Wenn man diese drei Fähigkeiten besitzt, so bewahrt man sie durch Nichtstun" (Kapitel 1, 25).

Es handelt sich hier nicht um natürliche Wahrnehmungen mit den Sinnesorganen, sondern um solche, die man angeblich hat, wenn man in der Weltseele aufgeht und sozusagen deren Organe benutzen kann. Schopenhauer gebraucht den Ausdruck „das ewige Weltauge" in ganz ähnlichem Sinne. Es ist ein übernatürliches, intuitives Wissen, eine Art von Inspiration.

Recht treffend sind zwei Aussprüche des Teng Hsi-tse, die vermutlich starken Widerspruch gefunden haben. „Der Himmel", behauptet er, „hat keine Sympathie für seine Geschöpfe, denn er verhindert Epidemien und andere Unglücksfälle nicht, wodurch auch die Tugendhaften, die langes und glückliches Leben verdient hätten, zugrunde gehen" (Kapitel 1, 1). Folgender Satz dürfte unseren Pazifisten aus der Seele gesprochen sein: „Diejenigen, die Eigentum stehlen, werden hingerichtet; diejenigen, die Königreiche stehlen, werden Könige" (Kapitel 2, 17).

Das Verhältnis der einzelnen Faktoren im Staate stellt Teng Hsi-tse so dar: „Am Staatswagen ist der Herrscher der Lenker, die Beamten sind die Pferde und das Volk die Räder."

Teng Hsi-tse soll für den Tschengstaat ein Strafgesetzbuch, den sogenannten Bambuskodex verfaßt haben. Seine Strafen waren aber zu milde, so daß das Räuberwesen überhand nahm. Teng Hsi-tse wurde dafür verantwortlich gemacht und im Jahre 501 vor Christus hingerichtet.

Der berühmteste Sophist des Altertums ist Hui Schi. Seine Werke sollen viele Bände umfaßt haben, sind aber alle verloren. Er disputierte mit Tschuang-tse, der in ihm einen ebenbürtigen Gegner fand und uns wenigstens eine Reihe seiner Paradoxa überliefert hat. Tschuang-tse berichtet, daß der eigene Sohn des Sophisten keinen Schlüssel dazu habe finden können. Chinesische und europäische Erklärer haben sich vergeblich die Köpfe zerbrochen, ohne zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen. Die Erklärung ist ganz einfach, wenn wir annehmen, daß Hui Schi die Existenz von Raum und Zeit und damit die Realität der Erscheinungswelt habe leugnen wollen. Dazu sind wir berechtigt, wenn wir die beiden ersten Paradoxa als den Schlüssel für alle anderen ansehen. Hui Schi geht aus von der großen Einheit (Unendlichkeit), außerhalb der es nichts mehr gibt, und der kleinen Einheit (Atom), die keine Ausdehnung hat, und in der es nichts mehr gibt. Hieraus entsteht nun folgendes Dilemma: „Das, was keine Dimension hat, kann nicht aufgehäuft werden, und doch umspannt es tausend Li" (zweites Paradoxon), das heißt, es gibt Entfernungen von tausend Li, aber durch das Zusammenhäufen von nicht ausgedehnten Atomen gelangt man niemals zu tausend Li. Millionen mathematischer Punkte geben immer nur einen mathematischen Punkt. Hui Schi sah den Raum praktisch vor sich, konnte ihn aber theoretisch durch Addition der kleinsten Größen nicht konstruieren, denn er kam nie über den Punkt hinaus und hielt ihn deshalb für eine Illusion. Mit dem Raum fällt dann auch die Zeit weg, die von der Bewegung räumlicher Größen abhängt.

Abb. 236. Gruppe heiliger Priester. Relief eines Felsentempels bei Lung-men. Siebentes bis achtes Jahrhundert nach Christus.

Hui Schis Paradoxa und Argumente sind denen der Eleaten Zeno und Parmenides sehr ähnlich. Zenos bekanntes Sophisma von Achilles und der Schildkröte soll die Unmöglichkeit der Bewegung dartun. Dem entspricht Hui Schis letztes Paradoxon: „Wenn du jeden Tag die Hälfte eines einen Fuß langen Stabes abschneidest, wirst du nach zehntausend Generationen noch nicht fertig sein": das heißt, du wirst durch Aufteilung der Materie niemals zum Nullpunkt gelangen. Ein ausdehnungsloses Atom, ein Nichts, wie es Hui Schi annimmt, ist eben

eine Fiktion, nichts Wirkliches. Sein Begriff des unendlich Großen ist richtig, die des unendlich Kleinen ohne Ausdehnung ist falsch.

Zeno behauptet, daß ein fliegender Pfeil ruhe. Hui Schi sagt: „Es gibt eine Zeit, wo ein fliegender Pfeil weder in Bewegung noch in Ruhe ist.“ Er kann nicht ruhen, denn wir sehen ihn fliegen, und er kann sich nicht bewegen, denn wir können uns eine Bewegung durch eine unendliche Zahl von Atomen hindurch in endlicher Zeit nicht vorstellen.

Nach Parmenides ist das wahre Sein unerschaffen, unzerstörbar, ein Ganzes, einzig, unbeweglich, ewig; es ist nicht gewesen und wird nicht sein, sondern ist jetzt, eine zusammenhängende Einheit. Das ist wohl auch Hui Schis Meinung. Ähnlich denken Tschuang-tse und die übrigen Taoisten, die auch die Realität von Raum und Zeit leugnen, weil alle Gegensätze, wie groß, klein, alt, jung, nur relative und subjektive Vorstellungen seien und in der Einheit des Tao ihre Auflösung finden.

Die Schrift des Kung-sun Lung ist in Dialogform gehalten, mit Thesis und Antithesis, wobei alle Gründe und Gegengründe wie in einem Debattierklub vorgebracht werden, und stark sophistisch.

Im Kapitel 2 wird der Nachweis geführt, daß ein weißes Pferd kein Pferd sei, weil Farbe nicht mit zum Wesen des Pferdes gehöre. Ebenso behauptete auch Aristoteles, daß der Musiker Koriskos nicht derselbe sei wie Koriskos. Der Kernpunkt der Sache, der weder Kung-sun Lung noch Aristoteles klar war, ist der, daß eine Spezies sich niemals mit einem Genus vollständig deckt, sondern nur einen Teil davon ausmacht. Daher ist es verkehrt, die Deckung ganz und gar zu leugnen und zu behaupten, daß ein weißes Pferd kein Pferd sei. Die Spezies weißes Pferd deckt sich nicht mit dem Genus Pferd. Erst alle möglichen Spezies, Pferde in allen Farben, weiße, schwarze, graue, braune zusammen, füllen den Begriffsumfang des Genus Pferd vollständig aus; jede einzelne Spezies bildet nur einen Ausschnitt daraus.

Die Qualitäten der Dinge, wie Härte und Weiße, sind nach Kung-sun Lung uns unbekannt. Es sind nicht Teile der Objekte, denn sonst müßten sie immer darin enthalten sein. Das sind sie nicht, folglich müssen sie getrennte Existenz haben. Sie verschwinden, wenn sie nicht von uns wahrgenommen werden; daher haben sie sozusagen eine intermittierende Existenz. Weiße existiert nur, solange wir sie sehen, und Härte, solange wir sie fühlen. Das ist die Bedeutung des Paradoxons, daß ein Stein, Härte und Weiße zusammen zwei Dinge sind (Kapitel 5).

V. Die Rechts- und Staatsphilosophen (Fa-tchia)

Die Dialektiker führen zu den Rechts- und Staatsphilosophen über, denn die Terminologie spielt im Staats- und Rechtsleben eine bedeutende Rolle. Der älteste Philosoph, der den Gesetzen seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat, ist Schen Tao, der schon vor Tschuang-tse gelebt haben muß, da dieser ihn erwähnt.

Gesetze waren beim Volke im alten China sehr unbeliebt; die Grausamkeit der meisten mag daran schuld gewesen sein. Man zog die Willkür der Beamten geschriebenen Gesetzen vor und glaubte wohl besser dabei zu fahren. Von Mächtigen und Verschlagenen wurden sie doch umgangen und gaben vielfach Anlaß zur Prozeßsucht.

Schen Tao tritt für geschriebene Gesetze ein. „Auch wenn die Vorschriften nicht gut sind“, sagt er, „so sind sie doch immer noch besser als gar keine, denn sie schaffen Einheit der Gesinnung bei den Menschen“ (Kapitel 1). Man muß feste, objektive Normen haben, die einer Wage oder einem Maßstabe zu vergleichen sind und alles Persönliche ausschließen. Wenn der Fürst nicht nach den Gesetzen, sondern nach seinem Herzen belohnt und straft, so

ist die Bestrafung nicht gerecht, und es entsteht Unzufriedenheit. Die Tüchtigen erwarten mehr, als ihnen zusteht, und die Verbrecher hoffen, leichter davonzukommen.

In der Staatsverwaltung huldigt Schen Tao einem gemäßigten Wu-wei. Man braucht nicht für andere tätig zu sein, denn diese können für sich selber sorgen. Die Erde ist reich an Schätzen, und die Menschen brauchen sie sich nur anzueignen. Ein weiser Regent tritt niemandem zu nahe, verhindert aber auch nicht, daß die Menschen sich selber schädigen. Dann beseitigen diese die Schäden von selbst. „Das Verhältnis von Fürsten und Beamten ist derart, daß der Beamte zu tun hat, der Fürst aber nicht. Der Fürst lebt froh und ohne Sorgen; der Beamte dagegen hat sich anzustrengen. Er muß all sein Wissen und Können anspannen, um seinen Dienst zu versehen; der Fürst mischt sich nicht ein“ (Kapitel 3). Die Anhänger des Taoismus sahen wohl ein, daß das Nichtstun sich im Staatsleben nicht durchführen ließ, daher ließen sie eine Teilung eintreten. Das Wu-wei blieb auf den Herrscher und den Weisen beschränkt; alle andern im Staate mußten tüchtig arbeiten, um jenen Auserwählten ihr beschauliches Leben zu ermöglichen. Im übrigen hielt man an dem Gedanken fest, daß es desto besser für das Volk sei, je weniger regiert würde.

Abb. 237. Kopf eines Bodhisattva. Siebentes bis achtes Jahrhundert nach Christus.

Schang Yang, ein illegitimer Sproß aus dem Fürstenhause der Wei, wurde im Jahre 359 vor Christus mit der Reform der Gesetze des Tch'instaats beauftragt, die er trotz aller Widerstände der hohen Beamten und des Volkes durchsetzte. In seinem Bericht an den Herzog von Tch'in zu seiner Rechtfertigung bemerkt er, daß die Taten großer Männer immer vom Volke verurteilt und die Gedanken der allein Wissenden von den Leuten verleumdet würden. Gewöhnliche Menschen blieben beim alten, und Pedanten schwömmen im Strome der öffentlichen Meinung. Wir erfahren, daß es am Hofe des Königs, am Hofe der Feudalfürsten und in allen Kreisen und Distrikten rechtskundige Beamte gab, die bei Prozessen von den Richtern und Parteien nach den Gesetzen und Verordnungen gefragt wurden. Letztere wurden jedes Jahr gesammelt und in den Geheimarchiven aufbewahrt. Als Grundlagen des Staates betrachtet Schang Yang nur den Ackerbau und die Wehrmacht. Der Staat besitzt eine einigende Kraft, die er auf die Produktion und die Landesverteidigung richtet, und eine vernichtende, die er gegen innere und äußere Feinde anwendet. Kaufleute und Handwerker schätzt Schang Yang sehr gering ein, und von den Gelehrten hält er gar nichts. Die Angesehenen im Staate wollten nur Ehrenposten und Pfründen erlangen und studierten das Schu-king und Schi-king. Sie sowohl wie die Kaufleute und Handwerker suchten sich dem Kriegsdienste zu entziehen und seien nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht.

Wenn der Staat in Not ist, wird von den Gelehrten nur geredet, meint Schang Yang, aber sie handeln nicht. Durch ihre Reden fordern sie die Angriffe der Feinde geradezu heraus. Das Disputieren über die Klassiker mag für die Selbstkultur recht gut sein, aber dem Staate

nützt es nicht. Nur durch die Pflege des Ackerbaus und des Kriegswesens wird ein Staat reich, mächtig und angesehen (Buch II, 4).

„Redegewandtheit und Einsicht sind die Gehilfen der Rebellion, Sitte und Musik Zeichen von Ausschweifung und Zügellosigkeit, Güte und Wohlwollen die Mütter von Vergehen, Zuverlässigkeit und Ruhm die Ratten der Verderbnis. Mit diesen acht Fehlern besiegt das Volk die Regierung, ohne sie besiegt die Regierung das Volk“ (Buch II, 1).

An einer anderen Stelle spricht der Philosoph von den Läusen, das heißt den Krebsschäden, die den Staat zugrunde richten. Als solche zählt er auf: Sitte und Musik, Schiking und Schu-king, Pflege des Guten, kindliche und brüderliche Liebe, Aufrichtigkeit und Treue, Reinheit und Bescheidenheit, Wohlwollen und Gerechtigkeit, Verdammung des Krieges, Scham zu kämpfen (Buch III, 4). Alles, was sonst als gut, edel und erstrebenswert gilt, verdammt er und glaubt, lediglich mit Gewalt, durch die strengste Anwendung der Gesetze, ein Volk regieren zu können. In seiner Feindschaft gegen die Moral, die er für verderblich hält, geht Schang Yang so weit, daß er behauptet, nicht die Guten, sondern die Schlechten müßten den Staat regieren, denn, wenn das Gute herrsche, verstecke sich die Schuld, und nur wenn man den Schlechten die Macht verleihe, würden die Verbrechen ausgerottet. Die Regierung der Guten arte in Schwäche aus, die zu Gebietsverlusten führe, während schlechte Menschen den Staat in Ordnung halten, ihn stark und mächtig machen könnten (Buch II, 1).

Sucht man dem Volke seine Wünsche zu erfüllen und alles fernzuhalten, was ihm zuwider ist, so läßt es sich gehen und entartet, wohingegen die Verhängung von Strafen einschüchternd wirkt und das Begehen von Straftaten verhindert. Die Strafen müssen so schwer wie möglich sein, um wirklich abschreckend zu wirken; selbst leichte Vergehen sind schwer zu ahnden. Auf jeder Übertretung von Verordnungen des Königs steht Todesstrafe ohne Gnade, welche die höchsten Beamten ebenso wie die geringsten Bürger zu erdulden haben. Auch frühere Verdienste können nicht in Anrechnung gebracht werden. In schweren Fällen werden auch die Familienangehörigen des Schuldigen mitbestraft. Schon die Absicht, ein Verbrechen zu begehen, muß bestraft werden, und Denunziationen sind zu begünstigen. Untergebene, die ihren Vorgesetzten zur Anzeige bringen, erhalten zur Belohnung das Amt und die Einkünfte des Verurteilten (Buch IV, 4 und Buch II, 7).

Schang Yang ist ein Vertreter der Abschreckungstheorie in ihrer härtesten Form. Er will nicht strafen aus Lust am Strafen, sondern er hofft, daß die schweren Nachteile die Bösen vom Begehen von Verbrechen abhalten werden, und daß dann überhaupt keine Strafen mehr verhängt zu werden brauchen. „Durch Strafen beseitigt man die Strafen“ (Buch IV, 5), denn „von Hinrichtungen und Strafen ausgehend, kehren wir zur Tugend zurück, während die Rechtschaffenheit zu Verbrechen führt“ (Buch II, 7). „Strafen erzeugen Kraft, Kraft führt zur Macht, Macht zu Ansehen, Ansehen zur Tugend, also wird die Tugend aus Strafen geboren“ (Buch II, 2).

Ohne Kampf kann ein Volk nicht bestehen; deshalb, sagt Schang Yang, muß das Volk dazu erzogen werden, den Krieg zu lieben: „Wenn das Volk den Kampf ansieht wie ein hungriger Wolf ein Stück Fleisch, dann läßt es sich verwenden“ (Buch IV, 5). „Die vornehmen Familien ziehen in den Kampf; deshalb beglückwünscht sich das Volk, wenn es von Krieg hört. Wo die Leute gehen und stehen, und bei ihren Gelagen singen sie vom Kriege“ (Buch IV, 4). Wenn die Tapferen belohnt und die Feigen hingerichtet werden, meint Schang Yang, dann gehen die ersteren bereitwilligst in den Tod, und die letzteren werden auch tapfer. Ein Reich mit solchen Bürgern kann im Kampfe die Vorherrschaft erringen.

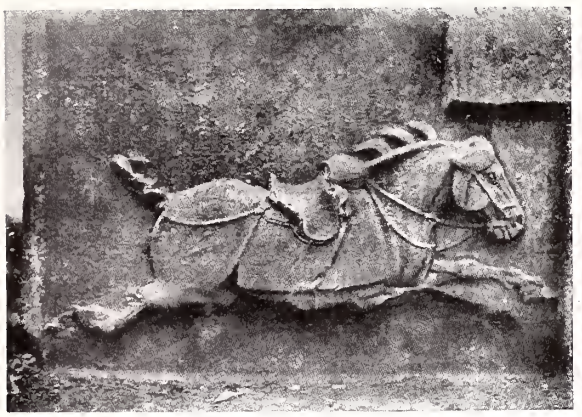


Abb. 238 und 239. Die Streitrosse des Kaisers. Steinreliefe vom Grabweg des Kaisers T'ai Tsung, † 649 nach Christus.

Dieses Ziel hat Schang Yang durch seine Staatskunst tatsächlich erreicht, denn er legte den Grund zu Tch'ins Größe. Seine Gesetze waren grausam, aber gerecht und gingen später auf die Handynastie über. Räubereien hörten auf, der Feldbau wurde geregelt; das Volk hatte genügend zu leben und war tapfer im Kriege. Der Staat hatte eine gute Verwaltung, ein starkes Heer und war geachtet, ja gefürchtet. Durch Bestrafung der beiden Lehrer des Kronprinzen hatte sich Schang Yang dessen Haß zugezogen. Nach seiner Thronbesteigung trachtete der neue Fürst ihm nach dem Leben. Schang Yang nahm den Kampf gegen seinen Herrn auf und fiel. Sein Körper wurde in Stücke gerissen. Schang Yang war ein Mann aus Eisen, wie er in dieser Welt, wo die Macht und nicht Vernunft und Recht herrschen, für ein Volk oft wertvoller ist als die edelsten Geister. Wie die Konfuzianer ihn beurteilen, läßt sich aus einem Ausspruch des großen Dichters und Kritikers der Sungzeit, Su Tung-p'o, erkennen, der von ihm und einem andern Staatsmann sagt: „Der Name beider Männer ist in der Welt wie Fliegendreck; wenn man von ihnen spricht, besudelt man sich Mund und Zunge, und wenn man von ihnen schreibt, beschmutzt man das Papier. Wendet man ihre Prinzipien an, so zerstört man den Staat, rottet die Verwandtschaft aus und verliert selbst das Leben."

Han Fei-tse teilt die Ansichten des Schang Yang; nur hat er sie etwas mit Taoismus überzuckert. Wenn man seine Ausführungen zu der Lehre des Lao-tse liest, könnte man ihn für einen Taoisten halten. Es ist durch Tao, sagt er, daß die Dinge leben und sterben. „Tao ist wie Wasser: wenn Ertrinkende zu viel davon trinken, sterben sie, und wenn Durstige mit Maß davon trinken, bleiben sie am Leben" (Kapitel 20, 9). Tao selbst ist ewig; es lebt zugleich mit Himmel und Erde, und wenn dereinst diese sich auflösen, stirbt es nicht mit. Tao muß im Himmel seinen Sitz haben, denn vom Himmel heißt es, daß er scharf höre und sehe und intuitive Kenntnis besitze (Kapitel 20, 4). „Leere, Ruhe und Nichttun sind die Gefühle des Tao." Da die Gemütserregungen nur schädigend wirken, so sucht man sie zu unterdrücken; dann wird das leere Herz zum Wohnort des Tao. „Tugend ist begründet im Nichttun, vollendet im Nichtwünschen, ruhend im Nichtdenken, befestigt im Nichtgebrauchen" (Kapitel 20, 1).

Der Weise soll nach Han Fei-tse ein ruhiges, stilles Leben führen und sowohl seine Lebensgeister als auch seine Geisteskräfte schonen. Körperliche Überanstrengung führt zur Erschöpfung und schließlich zum Tode; geistige hat Blindheit, Taubheit und Irrsinn zur Folge (Kapitel 20, 4, und 20, 10). „Das Tao des Heiligen besteht in der Beseitigung des Wissens und der Geschicklichkeit" (Kapitel 8, 9). Der Wissende bedarf keiner Belehrung und der Einsichtsvolle

keiner Bücher. Es hat keinen Zweck, das Alte zu erneuern, sondern man muß sich den augenblicklichen Verhältnissen anpassen. Hunderte beschäftigen sich mit bloßem Wissen, und nur einer ist ein Mann der Tat. Darunter leidet die Regierung. Ein weiser Regent hat daher keine Bücher, beruft sich auch nicht auf die Aussprüche der Alten, sondern stützt sich nur auf das Recht und bedient sich der Beamten als Lehrer (Kapitel 49, 7).

Im Fürsten vollzieht sich der Übergang vom utopischen Taoismus zur praktischen Staatsphilosophie. Der Fürst lebt noch als Taoist, aber er läßt seine Beamten für sich denken und handeln. „Er läßt die Klugen ihre Denkkraft erschöpfen und trifft danach seine Entscheidungen, ohne sich selbst im Wissen aufzureiben. Die Weisen müssen ihre Fähigkeiten ausüben; der Fürst macht davon Gebrauch und stellt sie an, ohne seine eigenen Talente aufzubrauchen. Bei Erfolgen hat der Fürst den Ruhm, bei Fehlern trifft die Beamten die Schuld. Um seines Namens willen braucht er sich nicht abzumühen, denn ohne weise zu sein, wird er das Vorbild der Weisen, und ohne etwas zu wissen, Träger der höchsten Weisheit. Die Beamten haben die Mühe, der Fürst hat den vollen Erfolg“ (Kapitel 5, 11).

Die Ansicht, daß durch Wohlwollen, Gerechtigkeit, Wissen und Können ein Land glücklich werde, hält Han Fei-tse für ein Vorurteil. Da der Staat dadurch nur in Gefahr gebracht wird, so halten die Fürsten, die Tao besitzen, diese Dinge von sich fern und regieren nur nach den Gesetzen, indem sie Belohnungen und Strafen als ihre einzigen Handhaben gebrauchen (Kapitel 44, 8). „Der Weise verläßt sich bei der Regierung nicht auf die Menschen, die ihm Gutes erweisen könnten, sondern wirkt darauf hin, daß sie nichts Böses tun, denn von den ersteren würden sich im ganzen Reiche kaum einige zehn finden, während durch Verhinderung des Bösen die Bewohner des ganzen Reiches sich regieren lassen. Man nimmt Rücksicht auf die Menge und nicht auf die kleine Minderheit; deshalb kümmert man sich nicht um die Tugend, sondern nur um das Gesetz“ (Kapitel 50, 13).

Nach der Überzeugung unseres Philosophen läßt sich ein Reich nur mit strengen Strafen und harten Gesetzen regieren, denn „ohne die Wucht der Peitsche und die Hilfe des Gebisses kann auch ein berühmter Wagenlenker wie Tsao-fu die Rosse nicht bändigen, ohne Zirkel und Winkelmaß, Richtschnur und Tusche selbst ein Wang-erl keine Quadrate und Kreise ziehen und ohne eindrucksvolle Strenge und Macht und die Methode der Belohnungen und Strafen auch ein Yao und Schun nicht regieren“ (Kapitel 14, 15). Leichte Strafen halten die Bösen nicht von Verbrechen ab, denn die Vorteile, die sie sich verschaffen, sind größer als die ihnen drohenden Übel. Leichte Strafen sind wie Ameisenhaufen; darauf setzen die Verbrecher ihren Fuß, aber ein Berg flößt ihnen Respekt ein (Kapitel 46, 4).

Nur mit Liebe kann man kein Volk beherrschen und mit Wohlwollen und Gerechtigkeit keinen Staat erhalten. Gegen ein widersetzliches Volk vermag eine schlaffe Regierung ebensowenig auszurichten wie ein Wagenlenker gegen ein störriges Pferd ohne Zaum und Peitsche. Die Strenge des Vaters, der seinen Sohn züchtigt, wenn er es verdient, ist für diesen viel heilsamer als die nachsichtige Liebe der Mutter, die schon manchen zugrunde gerichtet hat (Kapitel 46, 3). Der Fürst muß Volkswirtschaft und Militärwesen verstehen, eine gute Rechtspflege haben und eine richtige Politik verfolgen; dann hat er Ruhe im Innern, und es drohen ihm keine Gefahren von außen. Niemals darf er auf die Güte und Treue der andern bauen, sondern muß sich nur auf seine eigene Macht verlassen. „Wenn auch die Fürsten und Könige der feindlichen Staaten sich an unserer Rechtschaffenheit freuen, so sind wir doch in ihren Augen keine Menschen, haben Tribut zu zahlen und ihnen zu dienen. Mögen auch die Fürsten innerhalb der Pässe unser Tun verurteilen, so können wir sie doch ergreifen lassen und an unsern Hof zitieren. Wer Macht hat, an dessen Hof kommen die andern; wer keine Macht hat,

der wird von den andern gezwungen, bei Hofe zu erscheinen. Deshalb denkt ein weiser Fürst stets an seine Macht“ (Kapitel 50, 12).

Han Fei-tse war ein Schüler des Hsün-tse. So sehr er sich auch von seinem Lehrer entfernt hat, so klingt als Unterton in allen seinen Erörterungen doch des Hsün-tse Annahme der Schlechtigkeit der menschlichen Natur durch. Hsün-tse will die menschliche Bosheit durch die Ethik, Han Fei-tse durch das Strafgesetz überwinden. Mit der Milde und Sanftmut des Lao-tse, als dessen Anhänger er sich gebärdet, hat diese Theorie natürlich nichts mehr gemein. Kaiser Schi-huang-ti, der den Feudalstaat China in ein Kaiserreich umgestaltete und die Große Mauer ausbauen ließ, bewunderte Han Fei-tse sehr und übersetzte seine Theorie in die Praxis.

VI. Politische Philosophen (Tsung-heng-tchia)

Die politischen Philosophen stehen den Staatsphilosophen sehr nahe. Während letztere sich mit dem Staatswesen und der Politik im allgemeinen beschäftigen, richten die ersteren ihr ganzes Interesse auf die Beziehungen der Staaten untereinander, auf die äußere Politik oder die Diplomatie. Als Hauptvertreter dieser Richtung gilt Kuei-ku-tse aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts vor Christus. Er soll vom Taoismus ausgegangen sein, wobei ihn besonders die naturwissenschaftliche Seite interessierte, und beschäftigte sich auch mit Dialektik. Er stellt Yin und Yang als sich öffnend und schließend und sich gegenseitig suchend dar. Durch die Ruhe des Yin bildet sich die Substanz, die durch die Bewegung des Yang ihre Eigenschaften erhält. Das Denken wird mit dem Kreislauf der Natur verglichen. Wie aus dem Tao alle Dinge hervorgehen, so entwickeln sich aus dem Prinzip des Geistes durch Bewegung und Diskussion alle Kategorien. Das Denken bewegt sich dabei zwischen Gegensätzen, die auseinander hervorgehen. Kuei-ku-tse behandelt auch die Methoden der Erkenntnis, besonders der

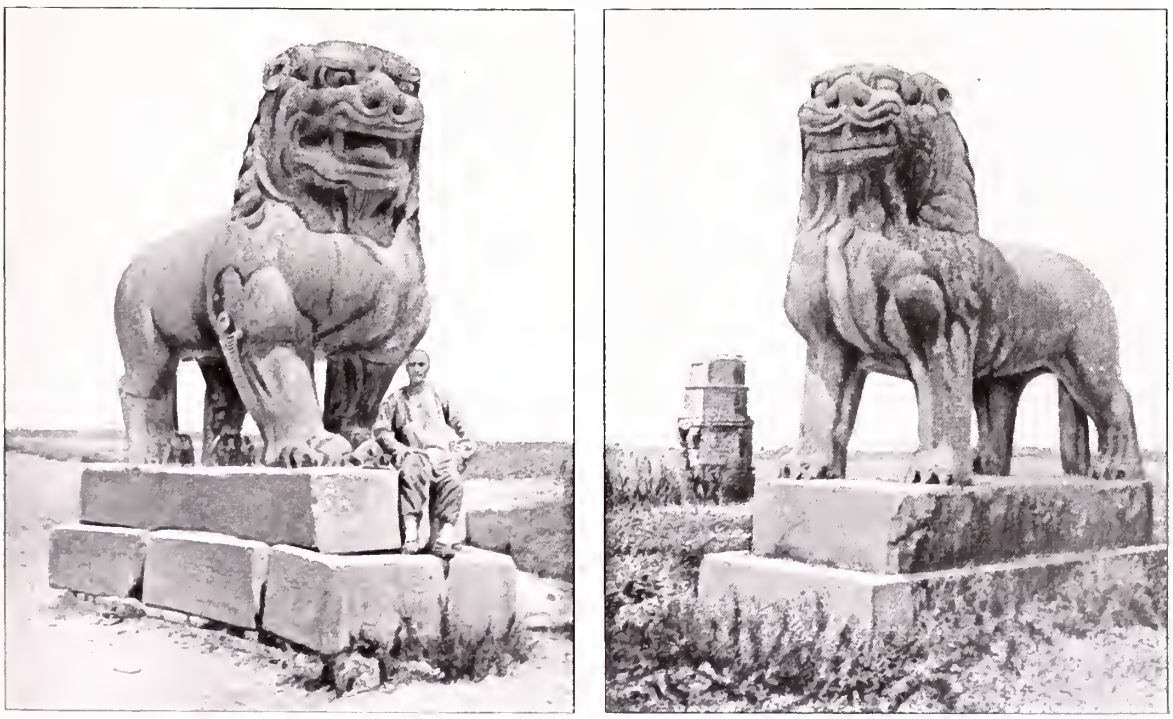


Abb. 240 und 241. Zwei Löwen vom Grabweg der Kaiserin Wu. Gegen 700 nach Christus.

indirekten, die Erkenntnis der Gegenwart aus der Vergangenheit und umgekehrt, Erkenntnis durch Analogie und Parallelen, durch Ausgehen vom Gegenteil und von der eigenen Person und spricht über die Auflösung und Zusammensetzung schwieriger Begriffe. So ausgerüstet, tritt er an die Frage heran: Wie muß man es anfangen, um eine Person, eine Familie oder einen Staat zu beherrschen oder für sich zu gewinnen?

Bevor man seine Pläne faßt, muß man die Bedeutung des Staates richtig abschätzen, die Größe seiner Produktion, die Zahl der Einwohner, ihre ökonomische Lage, seine Bodenbeschaffenheit, ob angreifbar oder nicht, ob seine Politik weise oder nicht, das Verhältnis des Fürsten zu seinen Beamten, ob innig, ob kühl, die fremden Berater, ob klug oder nicht, überhaupt die Fähigkeiten, das Wissen und Können, die Vorzüge und Mängel aller wichtigen Persönlichkeiten, den Zeitpunkt, ob günstig, ob nicht, die Stimmung des Volkes, ob zufrieden, ob nicht. Dann muß man feststellen, was die Fürsten lieben, was sie fürchten und hassen, und von jedem Umschwung unterrichtet sein. Unter Ausnützung aller dieser Umstände geht man vor oder weicht zurück, versucht man freundschaftlich oder mit versteckter feindlicher Absicht auf den betreffenden Staat einzuwirken (Kapitel 6 und 7). Auf Heimlichkeit kommt alles an. „Die Herrschaftsmethode des Heiligen beruht im Heimlichen und Verborgenen und nicht nur in Loyalität, Treue, Wohlwollen und Gerechtigkeit. Wenn sie nur richtig ist, dann genügt es“ (Kapitel 10, 9). Dies ist reiner Opportunismus, ohne irgendwelche moralische Prinzipien, nur auf den eignen Vorteil gerichtet, also was wir Realpolitik nennen.

Nach diesen Grundsätzen handelten Kuei-ku-tses beide Schüler, die zwei großen Staatsmänner Su Tch'in und Tschang I, welche auch politische Werke verfaßten, die aber nicht erhalten sind. Su Tch'in vertrat den Föderalismus. Durch glänzende Beredsamkeit und diplomatisches Geschick gelang es ihm, ein Defensivbündnis der Weststaaten Han, Wei, Tch'i, Tsch'u, Yen und Tschao gegen Tch'in zustande zu bringen, das fünfzehn Jahre Bestand hatte. Tschang I setzte sich für den Imperialismus von Tch'in ein und bewog die sechs Staaten zur Anerkennung der Oberherrschaft von Tch'in; doch scheiterte sein Plan durch den Tod seines Fürsten.

VII. Die Naturphilosophen (Yin-yang-tchia)

Als bedeutendster Naturphilosoph wird Tsou Yen, ein jüngerer Zeitgenosse des Meng-tse genannt. Seine beiden großen Werke, die von Yin und Yang und den fünf Elementen handeln und eine Kosmogonie aufstellen, sind nicht mehr vorhanden. Man sagt von ihm, daß er neun Erdteile angenommen habe, während es für seine Landsleute bis dahin nur einen, nämlich China, gab.

Naturphilosophie ist von vielen Philosophen, namentlich der Handynastie, behandelt worden. An erster Stelle sind zu erwähnen: Huai-nan-tse, Tung Tschung-schu, Pan Ku und Liu Hsiang. Aus ihren Ausführungen kann man sich eine Vorstellung machen, was ungefähr der Inhalt der verlorenen Schriften des Tsou Yen gewesen sein wird.

Es handelt sich darum, aus Tao oder dem Urwesen die Welt entstehen zu lassen. Zuerst gehen daraus die beiden Urelemente Yin und Yang hervor, die in der Hanzeit allgemein als Wasser und Feuer aufgefaßt wurden. Durch deren Mischungen erhalten wir die fünf Elemente: Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser. In der ältesten Zeit hat man darunter jedenfalls die wirklichen Stoffe, wie man sie in der Natur vorfindet, verstanden. Damit hat man die fünf Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche in Verbindung gebracht, die gleichsam ihre Qualitäten darstellen. Sie stimmen nur in wenigen Fällen mit der Wirklichkeit überein; jedenfalls können wir nicht mehr nachweisen, welche Analogien oder Parallelismen den Erfindern vorgeschwebt haben. Vielleicht haben sie sich die Sache sehr leicht gemacht und einfach angenommen,

daß zwischen den fünfgliedrigen Klassen Zusammenhänge bestehen müssen. Nach und nach haben die Elemente immer mehr einen metaphysischen Charakter erhalten. Die ganze materielle und intellektuelle Welt ging aus ihnen hervor. Am Himmel bildet das glühende Yangfluidum die Sonne, das feuchte Yin den Mond, jedes der Elemente einen der fünf Planeten, die auch nach den Elementen genannt werden, zum Beispiel der „Holzstern" = Jupiter, der „Feuerstern" = Mars. Im Luftraum entstehen aus den Elementen die atmosphärischen Gebilde: Regen, Sonnenschein, Hitze, Kälte, Wind. Auf der Erde entwickelt sich daraus das organische und unorganische Reich und alle geistigen Vorgänge im Menschen, seine fünf Seelenvermögen, Sinneswahrnehmungen, Gefühle und sogar die fünf konfuzianischen Tugenden. Diese Identität der Elemente mit den atmosphärischen und seelischen Vorgängen macht es erklärlich, daß die Handlungen der Menschen, besonders ihrer Herrscher, einen direkten Einfluß auf die Natur, zum Beispiel das Wasser, ausüben können. Die fünf Elemente herrschen nacheinander, während der Jahreszeiten nach einem Kreislauf zunehmend und abnehmend, ohne je ganz zu verschwinden. Sie bringen sich gegenseitig hervor und bekämpfen und vernichten einander. Schon zur Hanzeit wurden folgende Kategorien einander gleichgesetzt (vergleiche Abb. 175):

Abb. 242 und 243. Zwei Würdenträger des Reiches. Steinfiguren vom Grabweg des Kaisers Jen-tsung, † 1063 nach Christus.

fünf Elemente:	Holz	Feuer	Erde	Metall	Wasser
fünf Farben:	grün	rot	gelb	weiß	schwarz
fünf Töne:	tchio	tschih	kung	schang	yü
fünf Geschmacksarten:	sauer	bitter	süß	scharf	salzig
fünf Gerüche:	Bock-	verbrannt	duftend	ranzig	faul
vier Jahreszeiten:	Frühling	Sommer	O	Herbst	Winter
fünf Gegenden:	Osten	Süden	Mitte	Westen	Norden
fünf Zahlen:	8	7	5	9	6
fünf Geister:	Kou Mang	Tschu Yung	Hou Tu	Ju Schou	Hsüan Ming
fünf Geschöpfe:	schuppig	gefiedert	nackt	haarig	gepanzert
fünf Tiere:	Schaf	Huhn	Ochse	Hund	Schwein
fünf Feldfrüchte:	Weizen	Bohnen	Hirse	Hanf	Sorghum
fünf innere Organe:	Milz	Lunge	Herz	Leber	Nieren

Das ist natürlich keine Wissenschaft, aber in China galt es als solche bis auf den heutigen Tag. Die Naturwissenschaften, Alchimie, Astrologie, Wahrsagekunst, Medizin, waren darauf

aufgebaut und die Verwaltung des Staates stark dadurch beeinflußt. Derartige Klassifikationen scheinen eine Vorstufe der Wissenschaft zu sein. Bevor man zum Experiment schreitet, begnügt man sich mit Analogie und Symbolik. Wir finden ganz ähnliche Schemata nicht nur bei amerikanischen Indianerstämmen, wie den Zuñi, sondern auch in der indischen Philosophie der epischen Zeit des Mahābhārata, bei Ptolemäus, der für die Sonne, den Mond und die fünf Planeten ähnliche Gleichungen aufstellt, in der Kabbala und namentlich in der „Occulta Philosophia“ des Agrippa von Nettesheim, 1456 bis 1535. Es kommt sogar vor, daß ein moderner Philosoph wie Schelling in seiner Naturphilosophie in einen ähnlichen Symbolismus zurückverfällt.

VIII. Die Eklektiker (Tsa-tchia)

Zu den Eklektikern, welche die verschiedenen Systeme zu vereinigen suchen, sind Schi-tse, Ho-kuan-tse und Lü Pu-wei zu rechnen, die alle im dritten Jahrhundert vor Christus lebten.

Schi-tse behauptet, daß die großen Philosophen Me-tse, K'ung-tse, Lieh-tse und andere zu einseitig wären und sich gegenseitig bekämpften. Ihre Systeme ließen sich vereinigen. Das versucht Schi-tse, indem er einiges aus dem Konfuzianismus, anderes aus Taoismus und Mehismus entlehnt. Er erkennt vier Haupttugenden an: Wohlwollen, Gerechtigkeit, Treue und Wahrheit. Dazu muß aber noch das Studium treten, denn das Lernen ist wie ein Schleifstein für die Persönlichkeit. Ohne Bearbeitung mit diesem wird auch das beste Schwert nicht scharf und spitz (Kapitel 1, 1). In unserem Verkehr mit anderen muß vollständige Gegenseitigkeit herrschen: „Gegenseitigkeit wird an der eigenen Person gemessen. Was man selbst nicht mag, darf man andern nicht antun. Was man an andern haßt, muß man an sich selbst beseitigen. Was man an andern gern hat, muß man an sich selbst suchen. Das ist Gegenseitigkeit“ (Kapitel 8, 8). Nur der Fürst kann sich fast ganz dem Nichtstun hingeben und seinem Vergnügen leben; aber er muß tüchtige Beamte auswählen, die in seinem Namen den Staat verwalten. Nach Schi-tses Ansicht scheint nur der Sohn des Himmels dem Prinzip der allgemeinen Menschenliebe vollkommen zu entsprechen, denn während der gewöhnliche Mann nur sein Haus, aber nicht das seines Nachbars liebt und die Fürsten nur ihr eigenes Reich, aber nicht das ihrer Feinde lieben, umfaßt der Sohn des Himmels die ganze Welt mit seiner Liebe, die am größten ist.

Die Philosophie des Ho-kuan-tse ist ein modifizierter Taoismus. Die Entstehung der Welt aus dem Urgrund wird eingehend erörtert: „Es gab eine Einheit, und es entstand eine Kraft. Es gab eine Kraft, und es entstand ein Gedanke. Es gab einen Gedanken, und es entstand eine Vorstellung. Es gab eine Vorstellung, und es entstand ein Name. Es war ein Name, und es entstand ein Körper. Es war ein Körper, und es entstand ein Zustand. Es war ein Zustand, und er hatte seine Begrenzung. Diese Begrenzung wurde durchbrochen, und es entstand die Zeit. Als die Zeit begründet war, entwickelten sich die Geschöpfe“ (Kapitel 5, 12). Das göttliche Denken macht sich zunächst eine Vorstellung, ein Bild des zu Erschaffenden und gibt ihm einen Namen; dann erst entsteht die materielle Welt. Sie verharrt zunächst im Zustand der Ruhe mit festen Grenzen. Diese werden durchbrochen, indem das Ganze sich in Bewegung setzt. Damit entstehen die Zeit und in ihrem Ablauf während der wechselnden Jahreszeiten Bäume, Pflanzen und Tiere. Der Himmel ist nach Ho-kuan-tse Geist, die Erde ein Körper. Die lebenden Wesen entstehen durch das Zusammenwirken beider in folgender Weise: „Die Essenz der Liebe (Eros) entwickelt den Geist (des Embryos). Sie gibt den ersten Keim und hofft deshalb auf den Himmel, denn dieser ist es, worin der Geist Wurzel schlägt. Er entwickelt seinen Samen in den vier Jahreszeiten; er formt das Gestaltlose, schnitzt und meißelt

das noch Unbestimmte, und die schöne Form wird daraus hervorgehen. Die Erde nimmt die Tätigkeit des Himmels auf und hegt und trägt seine Schöpfungen in der Stille“ (Kapitel 10, 16).

In der praktischen Philosophie steht Ho-kuan-tse auf konfuzianischem Boden; er bezeichnet als wichtigste Tugenden: Sittlichkeit, Musik, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit. Der Herrscher muß tüchtige und tugendhafte Beamte anstellen, und der Philosoph zeigt, wie durch die Tugend des Herrschers das Wachstum befördert wird: „Wohlwollende Männer sind zu seiner Linken, loyale vor ihm, gerechte Beamte zu seiner Rechten und heilige Männer hinter ihm. Indem er zur Linken das Wohlwollen sich zum Muster nimmt, wachsen im Frühling die Pflanzen; wenn er vorn die Loyalität zur Geltung bringt, hat er im Sommer Erfolg. Dadurch, daß er rechts die Gerechtigkeit übt, reifen im Herbst seine Saaten, und wenn er hinten die Heiligen walten läßt, kann er im Winter seine Schätze bergen“ (Kapitel 6, 16). Wenn auch bei Ho-kuan-tse der Fürst wirklich regiert und nicht die Hände in den Schoß legt, so ist für ihn doch das wichtigste die Menschenkenntnis, die ihn befähigt, sich die richtigen Gehilfen zu wählen, während die Minister vor allem Geschäftskenntnis besitzen müssen.

Ho-kuan-tse legt nicht nur großes Gewicht auf das Wissen, sondern bezeichnet auch neun Gebiete, die man kennen muß, nämlich: Metaphysik und Ethik, Naturphilosophie, Gesetzeskunde, Astrologie, Geisterkunde, Gewerbe und Kunst, Menschenkunde, Technik, Waffenkunde. Waffen sind nötig, um damit den Tugenden zum Siege zu verhelfen.

Lü Pu-wei, Regent von Tch'in während der Minderjährigkeit des späteren Kaisers Schi-huang-ti

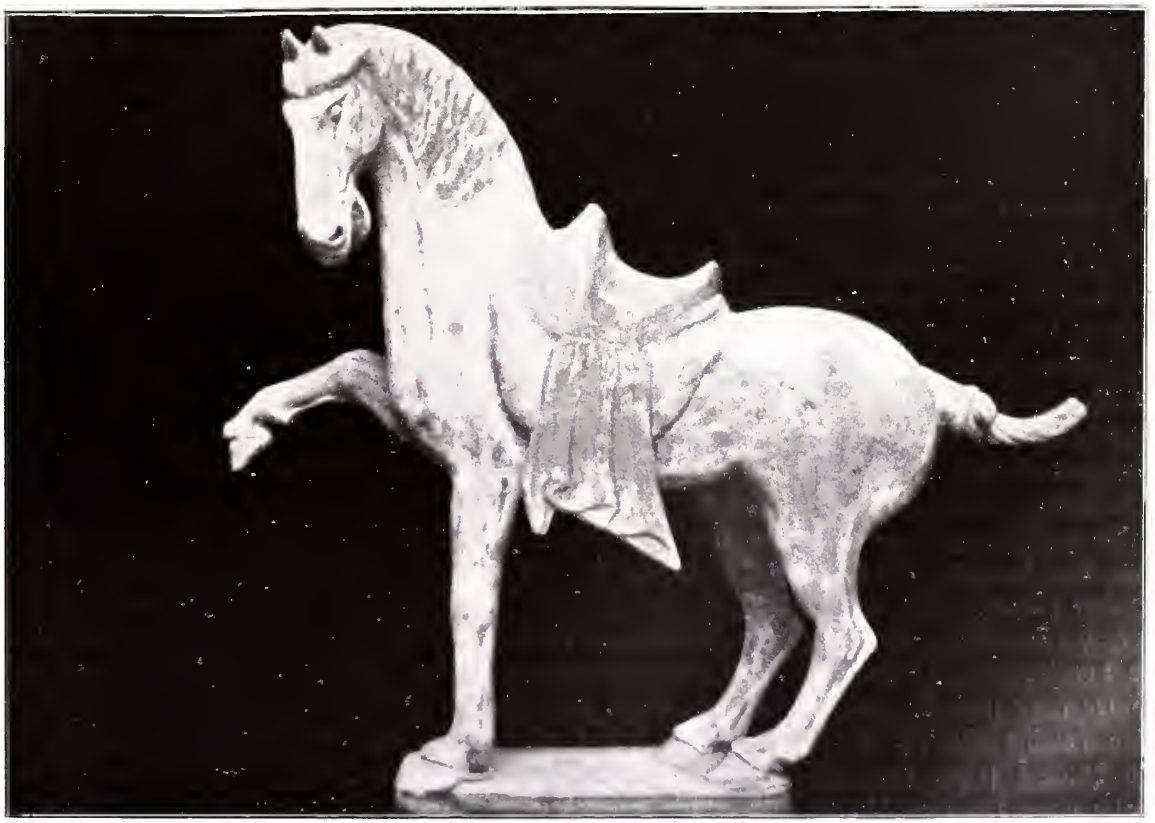


Abb. 244. Roß aus gebranntem und bemaltem Ton. Grabbeigabe der T'angdynastie. Siebentes bis neuntes Jahrhundert nach Christus.

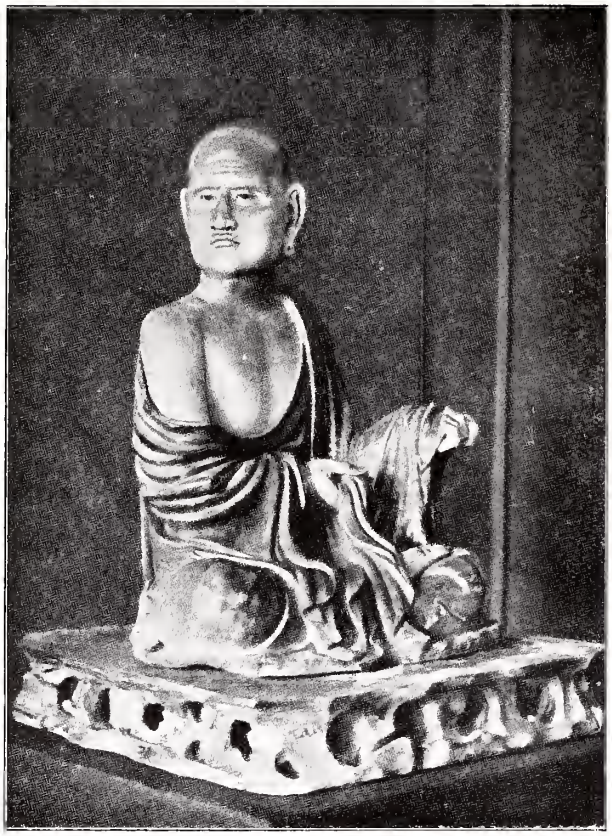


Abb. 245. Arhat. Lebensgroße Statue aus glasiertem Ton. Museum zu Neuyork. Etwa elftes Jahrhundert.

und sein Vormund, ist das Urbild eines Eklektikers. Er ließ das ganze historische Material für sein Werk, das bekannte Lü-schi-tsch'un-tch'iu, von Gelehrten zusammentragen und fügte selbst wohl nur seine eigenen Reflexionen hinzu. Einige sind allerdings der Meinung, daß er selbst gar nichts dazu beigetragen habe und wir nur ein Sammelwerk vor uns hätten. Die Art der Entstehung erklärt manche Widersprüche zwischen den rein taoistischen und den kritischen Abschnitten. Lü Pu-wei steht ganz unter dem Banne des Lao-tse, den er höher schätzt als K'ung-tse und Me-tse, von denen er aber gleichfalls vieles entlehnt hat. Das Männliche und Charaktervolle in manchen Aussprüchen geht wohl auch auf letztere Vorbilder zurück.

Tao ist nach Lü Pu-wei die feinste Essenz, die keinen Körper und keinen Namen haben kann, und die man, wenn man sie doch bezeichnen will, als große Einheit benennt. Die feinste Substanz ist formlos, aber alle Dinge werden dadurch umgeformt; der Himmel ist körperlos, bringt aber alle Dinge hervor, denn das Positive entsteht aus dem Negativen.

Die Menschen, lehrt Lü Pu-wei, sind zu langem Leben bestimmt, aber sie müssen ihr Leben erhalten und es vor allen Schädigungen bewahren. Zu diesen gehören unzuträgliche und übermäßige Genüsse, zu starke Affekte, unvernünftige Lebensweise, ungünstige Witterungseinflüsse, Aufopferung für andere. „Die Lebenskraft ist wie ein Wein; wird zuviel davon eingeschenkt, so wird sie zu schnell verbraucht" (Buch II, 7). Bei den verschiedenen Geschöpfen konzentriert sie sich auf verschiedenes, bei den Vögeln auf die Flügel, bei den Tieren auf die Beine, bei Perlen und Edelsteinen auf den Glanz, bei Bäumen und Pflanzen auf Blühen und Wachstum, beim Heiligen auf die Erleuchtung.

In der Natur findet Lü Pu-wei eine weitgehende Sympathie zwischen Dingen derselben Art. Der Magnetstein zieht das Eisen an, das nach chinesischer Auffassung als Tochter des Steins gilt. Schlägt man einen Ton an, so klingt die Oktave mit. Solche Sympathie besteht auch bei Menschen, die sich sehr nahe stehen, vor allem bei Blutsverwandten, und tritt, wenn sie voneinander getrennt sind, als Telepathie auf: „Wenn jemand in Tch'in lebt und sein Vater oder seine Mutter, die er sehr liebt, in Tch'i und dort stirbt, so empfindet sein Geist eine gewisse Unruhe. Es besteht wohl ein Verkehr zwischen den Seelen" (Buch IX, 9). Lü Pu-wei führt zwei historische Beispiele von Söhnen an, die den Tod beziehungsweise einen schweren Unglücksfall ihrer Eltern in der Ferne fühlten, und gibt dann folgende Erklärung: „Die Eltern mit ihren Kindern und diese mit ihren Eltern bilden nur einen Körper, der in zwei Teile geteilt ist. Es ist derselbe Lebenshauch, aber verschiedene Atmung, so wie

Pflanzen Blüten und Früchte haben und Bäume Wurzeln. Auch wenn sie getrennt sind, stehen sie doch miteinander in Verbindung. Ihr inneres Streben gelangt zusammen; in Not und Schmerz helfen sie einander, und ihre traurigen Gedanken wirken aufeinander ein. Solange sie leben, freuen sie sich gemeinsam, und wenn sie sterben, leiden sie gemeinsam. Das nennt man Blutsverwandtschaft. Der Geist tritt aus dem Innern hervor und erweckt ein Echo in einem andern Herzen. Beider Seelensubstanz zieht sich an: das braucht nicht erst gesagt zu werden" (Buch IX, 10).

Lü Pu-wei ist der Ansicht, daß sich Wohlwollen und Gerechtigkeit, wie sie K'ung-tse und Me-tse lehren, nicht durchführen lassen, da sie etwas Äußerliches seien. Man müsse der menschlichen Natur ihren Lauf lassen, dann kämen sie von selbst. Anderseits sagt er aber, daß ein Reich am besten mit Tugend und Gerechtigkeit regiert werde. Belohnungen und Strafen sind schon Zeichen des Verfalls, aber entbehren kann man sie auch nicht. In den Familien kann man nicht ohne Bambus auskommen, im Staate nicht ohne Strafen und im Reiche nicht ohne kriegerische Unternehmungen. Soldaten vertreten das Ansehen und die Macht eines Staates, die in seiner Natur begründet liegen und keine menschliche Erfindung sind. Deswegen läßt sich auch das Kriegswesen nicht beseitigen. Waffen sind schlimme Werkzeuge, und Tapferkeit ist eine schlimme Tugend; aber man kann auf Waffen ebensowenig wie auf Wasser und Feuer verzichten. Wenn man sie zu gebrauchen versteht, bringen sie Segen, wenn nicht, Unheil. Gerechte Waffen sind eine gute Medizin für das Reich (Buch VII und Buch VIII).

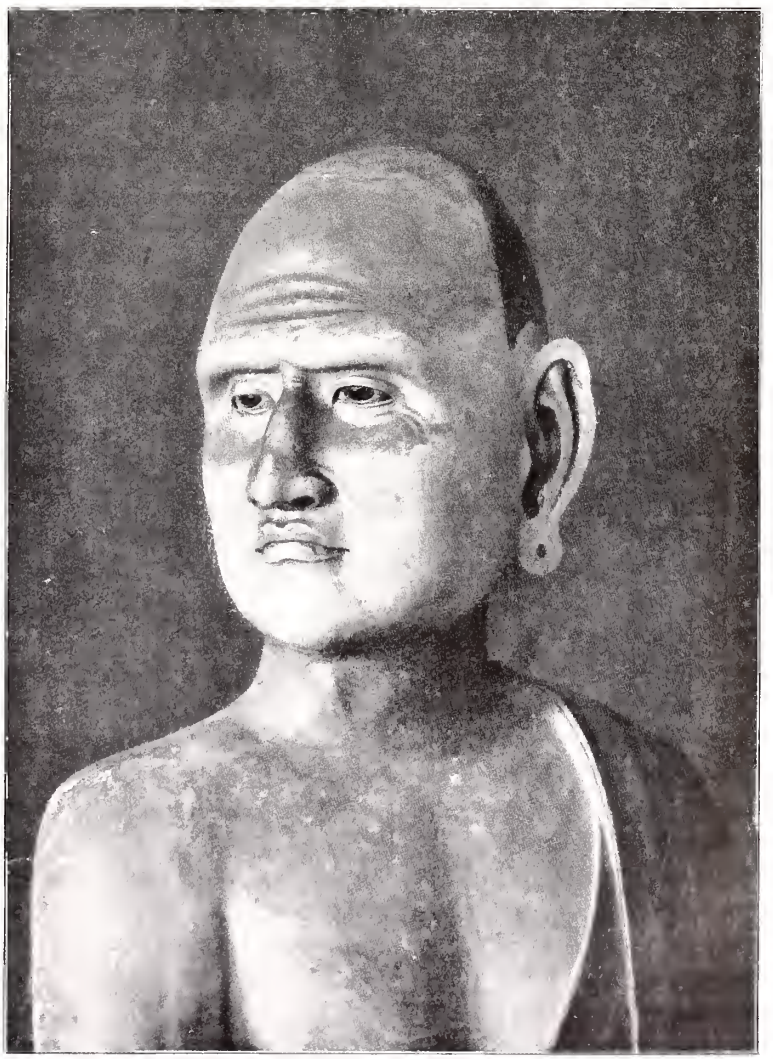


Abb. 246. Kopf des Arhat in Neuyork. Etwa elftes Jahrhundert.

Das Lü-schi-tsch'un-tch'iu enthält manchen schönen und wahren Ausspruch, der sich noch heute als geflügeltes Wort wohl eignen würde. Es seien nur folgende erwähnt: „Wer Menschen erkennen will, muß zunächst sich selbst kennen" (Buch III, 7). „Der Weise schätzt die Menschen als Menschen, der Mittelmäßige nach ihren Erfolgen, der Gemeine nach ihrem Gelde" (Buch XXIV, 3). „Man kann einen Stein zerbrechen,

aber ihm nicht seine Härte nehmen; man kann Zinnober zerreiben, aber ihm nicht seine Röte rauben, denn Härte und Röte liegen im Charakter dieser Dinge begründet. Charakter erhält man vom Himmel; man kann ihn nicht nach Belieben auswählen. Ein Held besitzt Selbstachtung; er kann nicht durch Gemeinheiten entehrt werden" (Buch XII, 6).

Der letzte große Denker der älteren Zeit ist Wang Tsch'ung, 27 bis 97 nach Christus. Die Chinesen betrachten ihn auch als Eklektiker; wir bezeichnen ihn aber besser als ihren größten Skeptiker. Er zeigt seine Skepsis und seine glänzenden kritischen Fähigkeiten in der rücksichtslosen Bekämpfung der Irrtümer und des Aberglaubens seiner Landsleute. Sein System ist ein materialistischer Monismus, ähnlich dem des Epikur und Lukretius. Obwohl er alles durch Erfahrung zu beweisen sucht, verfällt doch auch er in manche Irrtümer, da er sich nicht ganz von chinesischen Anschauungen loslösen kann und der chinesischen Wissenschaft zu sehr vertraut.

Seine Grundprinzipien sind Yin und Yang. Das Grundelement des Yin ist Wasser; aus diesem und seinen Absonderungen entsteht die Erde mit ihren Meeren. Das Element des Yang ist Feuer, der feurige Äther, das Sonnenfluidum. Die Qualitäten des Yin sind: Dunkelheit, Kälte, Feuchtigkeit, zerstörende Kraft; die des Yang: Licht, Wärme, Trockenheit, Lebenshauch.

Der Himmel hat wie die Erde einen Körper, der sich durch Ausströmen seines Fluidums von Osten nach Westen bewegt. Es gibt keinen Geist, keinen Gott, der mit Intelligenz diese Bewegungen regelte, sondern sie erfolgen von selbst nach festen Gesetzen. Das himmlische Fluidum hat kein Gefühl, keinen Willen, kein Bewußtsein wie die Menschen; es handelt nicht planmäßig und mit Absicht, sondern spontan. Seine Tätigkeit ist Untätigkeit, das heißt unbewußte, ungewollte Tätigkeit. Die dem Himmel zugeschriebenen menschlichen Eigenschaften kann er nicht besitzen, denn dazu fehlen ihm die Organe, die ein luftförmiges, formloses Fluidum nicht hat. Es gibt keinen himmlischen Herrscher, der die Menschen regierte.

Das Yin bildet den Körper, das Yang den Geist des Menschen und hat seinen Sitz im Blut. Wenn auch das edelste Geschöpf, so ist er doch den Tieren wesensgleich. Er ist nicht bewußt geschaffen, ebensowenig wie die Tiere, sonst könnte nicht ein Kampf aller gegen alle bestehen. Die Welt ist keineswegs für den Menschen da.

Der menschliche Geist ist nicht unsterblich, ebensowenig wie die Tiere. Beim Tode tritt wieder eine Trennung des Yin und Yang ein. Letzteres zerstiebt, verliert seine geistigen Fähigkeiten und wird wieder ein Teil des himmlischen Fluidums. Gegen den Unsterblichkeitsglauben richtet sich eins der am glänzendsten geschriebenen Kapitel. Als Gegengründe führt der Philosoph folgende an: Der Mensch ist ein Geschöpf wie andere. Diese sind nicht unsterblich, weshalb sollte es der Mensch allein sein? Ohne Organe sind Wahrnehmungen unmöglich, nach Zerstörung des Körpers ganz und gar nicht, denn auch die Intelligenz und andere geistige Fähigkeiten sind an Organe gebunden. Der Mensch lebt durch die Lebenskraft. Wenn der Körper sich auflöst, zerfließt sie. Eine ausgelöschte Flamme brennt nicht plötzlich wieder. „Wenn ein Licht erloschen ist, so hört seine Strahlung auf, und wenn jemand gestorben ist, dann ist seine Lebenskraft dahin; nur der Körper bleibt übrig. Zu behaupten, daß ein Mensch nach dem Tode noch Bewußtsein hat, ist, wie wenn man sagte, daß ein erloschenes Licht wieder leuchte." Ohne Substrat kann der Geist nicht existieren. Schlaf und Ohnmacht rauben das Bewußtsein, obgleich die Lebenskraft noch vorhanden ist. Wie, wenn auch diese noch vernichtet wird? Wenn Geister vorhanden wären, würde man von ihrem Tun etwas merken; namentlich Ermordete würden sich rächen. Das Erscheinen von Geistern in Medien oder in Beschwörern ist eitles Gerede. Schon eine Krankheit beinflußt den Geist und kann seine Tätigkeit ganz aufheben: wieviel mehr die Zerstörung des ganzen Organismus! „Der Tod ist der Höhepunkt der Krank-

heit. Wenn schon in einer Krankheit, die nur ein kleiner Anfang des Todes ist, der Mensch sich verwirrt und schwindelig fühlt, wie wird es erst sein, wenn der Höhepunkt erreicht ist?“

Das Schicksal ist von Wang Tsch'ung stark materialisiert: es besteht aus dem himmlischen Fluidum, das der Mensch bei der Geburt erhält. Ist es reichlich, so ist der Körper stark und langlebig. Glück und Unglück hängen von der größeren und geringeren Feinheit des von den Sternen herabströmenden Fluidums ab. Dazu greifen noch äußere Umstände und Zufälle ein. Also setzt sich das Menschengeschick zusammen aus Lebenskraft, Sternenfluidum und Zufall. Tugend und Laster haben darauf keinen Einfluß; Glück ist nicht eine Belohnung, Unglück keine Strafe, was durch zahlreiche Beispiele bewiesen wird.

Geister und Dämonen sind Omina, an die Wang Tsch'ung glaubt. Sie bestehen aus Yang, haben keinen Körper und sind nur Phantome ohne Bewußtsein und ohne Empfindungen. Wie ein feuriges Fluidum flackern sie auf und vergehen schnell. Sie leuchten wie Feuer, sind glühend und haben rote Farbe.

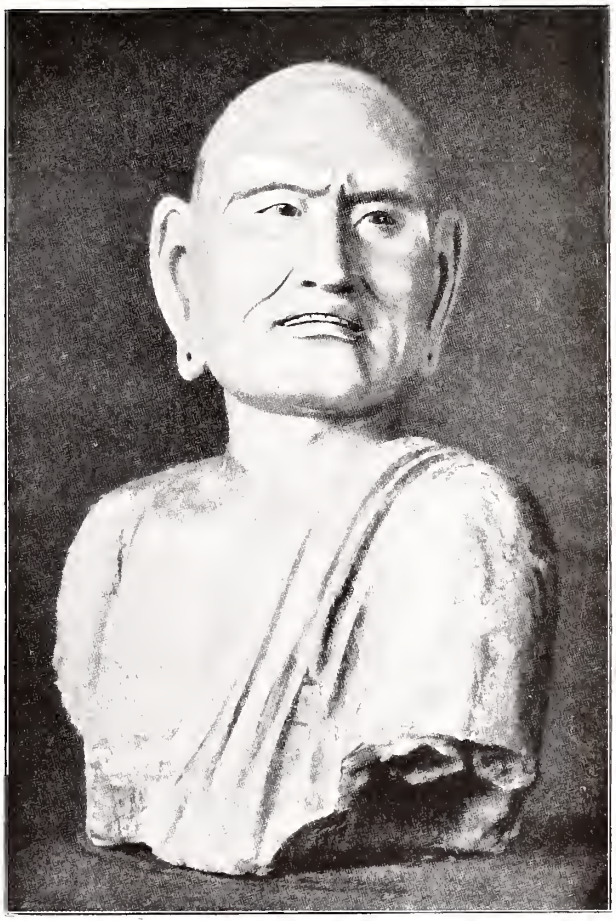


Abb. 247. Kopf eines Arhat, lebensgroß aus glasiertem Ton. Frankfurt a. M. Etwa elftes Jahrhundert nach Christus.

Der Charakter des Menschen richtet sich nach der größeren und geringeren Mitgift an himmlischem Fluidum, mit dem er erfüllt ist. Er wird bedingt von den fünf Tugenden, die ihren Sitz in den fünf inneren Organen (Herz, Leber, Magen, Lunge, Nieren) haben und von den fünf Elementen gebildet sind. Die Natur ist bei einigen gut, bei anderen schlecht. Durch äußere Einwirkungen läßt sie sich verbessern und verschlechtern.

Von den Tugenden hält Wang Tsch'ung nicht viel. Besser ist es, seinen Neigungen zu leben und ein beschauliches Leben zu führen; dann kommt die angeborene Güte von selbst zum Durchbruch, und der Mensch ist glücklich.

Nach der Handynastie tritt eine Erstarrung in der chinesischen Philosophie ein. Die Schaffenskraft erlischt; es beginnt die Zeit der Kommentatoren. Neue Gedanken tauchen kaum noch auf; der Konfuzianismus als herrschende Lehre erdrückt alles. Selbst in der T'angdynastie, unter der die lyrische Poesie ihre höchste Blüte erreicht, fehlt es an namhaften Philosophen, denn auch der erwähnte Han Yü ist mehr ein Kritiker als ein schöpferischer Geist. Erst in der Sungzeit erwacht die Philosophie zu neuem Leben. Tschou Lien-tch'i, 1017 bis 1073 nach Christus, gab den Anstoß zur Wiederbelebung der Naturphilosophie durch eine kleine Monographie über das Urprinzip. Seine Ethik war vollkommen konfuzianisch, so daß diese ganze Richtung auch als Neukonfuzianismus bezeichnet wird. Ihm folgten Tschang Ming-tao und die beiden Brüder Tsch'eng Hao und Tsch'eng J. Aber alle wurden in den Schatten gestellt durch Tschu

Hsi, 1130 bis 1200 nach Christus, den größten Philosophen der Sungzeit und, man kann wohl sagen, der Neuzeit.

Tschu Hsis Philosophie ist dualistisch und mit der des Descartes verglichen worden. Danach besteht die Welt aus Li, einem geistigen Prinzip, der Vernunft, und Tch'i, dem materiellen Prinzip, der luftförmigen Substanz. Dem ersteren von beiden gebührt der Vorrang; es gilt auch als die Quelle der fünf Tugenden. Li ist unsichtbar, unbegrenzt und Quelle der Einheit, Tch'i sichtbar, begrenzt und Ursache der Vielheit. Es gibt kein absolutes Nichts. Auch in der großen Leere hat die Materie immer existiert, aber im Zustand völliger Ruhe; erst durch Li kam sie in Bewegung.

Li und Tch'i sind seit Ewigkeit vereint und bildeten zuerst die große Einheit T'ai-i. Nach einer Weltperiode kehrt die Welt zum Chaos zurück, und der Weltprozeß beginnt von neuem. T'ai-tch'i (Uranfang) ist nur ein anderer Name für Li und wird auch Wu-tch'i (Anfang des Nichts) genannt, was aber kein absolutes Nichts bedeutet, sondern nur ein noch nicht in die Erscheinung getretenes, noch nicht wahrnehmbares Sein.

Indem die Materie, von der Vernunft bewegt, sich in Bewegung setzt, entstehen die beiden Erscheinungsformen Yin und Yang, die von Tschu Hsi als ruhende und bewegte Materie aufgefaßt werden, und aus ihren verschiedenen Mischungen entstehen die fünf Elemente.

Der Himmel ist für Tschu Hsi kein Gott (Ti). Sofern die Vernunft herrscht, setzt er Ti der Vernunft gleich. Es ist keine Persönlichkeit, sondern nur eine nach ganz festen Regeln wirkende Kraft. Alle Aussprüche des Schu-king, die auf eine Person hinzuweisen scheinen, werden umgedeutet.

Die Menschennatur besteht ebenfalls aus Li und Tch'i. Das immaterielle Prinzip ist stets gut, wie Mencius lehrt, das materielle verschiedenartig, bald gut, bald böse. Dadurch kommt das Böse in die Welt, das durch die Vernunft geregelt werden muß. Glänzenderes Tch'i gibt Einsicht, dichteres Tugend, trüberes Einfalt, loseres Laster.

Schen (Geist) ist die Tätigkeit des Yang, ein Ausdehnen, Sich-Ausbreiten, Kuei (Dämon) die Tätigkeit des Yin, ein Sich-Zusammenziehen, Zurückkehren, also nur zwei entgegengesetzte Äußerungsformen desselben Wesens, sein Wachsen und sein Verfall. Jedes Wesen hat einen Geist und einen Dämon in sich und kann ohne sie gar nicht bestehen. Auch in den Naturerscheinungen, wie Regen, Wind, Donner, Sonnenschein, sind solche Geister tätig. Es gibt gute Geister des Lichts und böse der Finsternis, auch solche, zu denen man betet. Es gibt himmlische Geister: Sonne, Mond und Sterne, irdische: Berge, Flüsse, Bäume und Geister der Verstorbenen. Das ist die alte Naturreligion in neuer Begründung.

Der Mensch besteht aus Materie und Vernunft. Der feinere Teil der Materie heißt Lebenskraft, der gröbere Körper. Das, womit der Mensch denkt und erkennt, ist seine Intelligenz, die höhere Seele; das, womit er sieht und hört, ist seine Empfindung, die niedere Seele. Beim Tode verläßt die höhere Seele den Körper und kehrt zum Himmel zurück, woher sie stammt. Sie ist ein warmer Hauch: daher erkaltet der Körper. Die niedere Seele kehrt mit dem Körper zu ihrem Ursprung, der Erde, zurück. Eine Zeitlang bleibt die höhere Seele noch zusammengeballt und ist für Opfer empfänglich, aber dann verfliegt sie. Den Tod muß der Weise mit Ruhe hinnehmen, da er nichts daran ändern kann.

Diese Philosophie des Tschu Hsi und seiner Schule ist unter dem Namen Hsing-li (Menschennatur und Vernunft) bekannt und fand so viel Anhänger, daß im Jahre 1415 der dritte Kaiser der Mingdynastie ein großes Sammelwerk aus den Hauptschriften dieser Schule — hundertundzwanzig Gelehrte sind darin vertreten — herausgeben ließ. Diese große Sammlung wurde im achtzehnten Jahrhundert durch eine kaiserliche Kommission durchgesehen und zu einem Werke

verkürzt, das als amtliches Handbuch dieser Philosophie gelten kann. Es ist Konfuzianismus, wie Tschu Hsi, dessen Kommentare zu den heiligen Schriften klassisches Ansehen genießen, ihn auffaßt, ergänzt durch seine Metaphysik.

Seine Autorität blieb aber nicht unangefochten. Schon Lu Tchiu-yuan, 1140 bis 1192, erklärte, daß Tschu Hsi das reine Wissen zu sehr übertrieben und die Herzensbildung vernachlässigt habe; auch sei seine Metaphysik dem primitiven Konfuzianismus fremd. Als größter Gegner erwuchs Tschu Hsi in der Mingdynastie Wang Yang-ming, 1472 bis 1528.

Abb. 248. Marmorbuddha vom Jahre 1409.

Wang Yang-ming wollte das Volk zu dem wahren, von Tschu Hsi angeblich verdunkelten Sinn der Klassiker zurückbringen; er glaubte, daß die meisten das viele Lernen gar nicht verdauten. Sein Interesse war hauptsächlich auf die Ethik gerichtet. Er versuchte es vergebens mit Buddhismus, Taoismus und Tschu Hsi. Eines Nachts kam ihm die Erleuchtung: „Meine Natur reicht aus.“ Darauf baute er seine ganze Philosophie. „Es gibt nur eine Natur“, sagt er, „und keine andere. Nach Form und Substanz ist es der Himmel, als Herrscher betrachtet Gott, der Funktion nach das Schicksal, dem Menschen gegeben als natürliche Anlage, als die Person beherrschend Geist; vom Geiste betätigt heißt sie kindliche Liebe den Eltern gegenüber, Loyalität dem Fürsten gegenüber. Davon ausgehend ist sie unerschöpflich, aber immer ein und dieselbe Natur. Der Mensch sollte seine Energie auf seine Natur verwenden; wenn er die Bedeutung des Wortes Natur versteht, ist erimstande, alle zahllosen Prinzipien zu unterscheiden“ (Buch I, 23). „Himmel und Erde sind eine mit mir vereinte Struktur; Geister und Götter sind in einer alles durchdringenden Einheit mit mir“ (Buch II, 26). Zur Natur gehören auch die Tugenden, die Intelligenz, die Gefühle. Sie ist das Absolute unserer Philosophen.

Der Mikrokosmos, der menschliche Geist, schafft den Makrokosmos, die Welt. Nichts ist nach Wang Yang-ming außerhalb des Geistes. Blumen zum Beispiel verschwinden und sind nicht mehr vorhanden, wenn niemand sie ansieht. Der Geist stellt die einzige schöpferische Tätigkeit dar, die der Mensch kennt. Der Geist ist das Naturgesetz, und zwar das vollständige: es gibt nichts außer ihm. Die Willenstätigkeit erschafft die Dinge. „Wenn eine bestimmte Absicht vorliegt, dann ist ein entsprechendes Ding gegenwärtig; ohne diese Absicht fehlt das betreffende Ding. Ist also ein Ding nicht identisch mit dem Funktionieren dieser Absicht?“ (Buch III, 58).

Tschu Hsis Erklärung des Ta-hsio (Seite 297), daß, um das Wissen zum Äußersten zu bringen, die Prinzipien aller Dinge erforscht werden müßten, erklärt Wang Yang-ming für falsch, denn man verstehe nicht einmal die einfachsten Dinge in der Natur, zum Beispiel einen Bambus. Wissen ist nur zu erlangen durch das Studium der eigenen Natur, durch Intuition. Diese weiß ohne Denken und ohne Studium und ist vollkommen. Sie weiß von selbst, was recht oder falsch, ist die Norm für alle Moral, hat vollständige Ruhe und bleibt stets im Gleichgewicht.

Abb. 249. K'ung-tse und Yen-tse. Steingravierung vom Jahre 1118, nach Ku K'ai-tsch'i (viertes Jahrhundert nach Christus).

Gut und schlecht sind wechselnde Begriffe, je nach dem Standpunkt; die Natur kennt sie nicht. Sie kommen erst durch die Gefühle zum Vorschein und sind in der Ruhe der himmlischen Prinzipien nicht enthalten. Gras ist ebensoviel wert wie Blumen. Ein wirkliches Übel ist die Verdunkelung der Natur. Diese ist ursprünglich hell und klar wie ein Spiegel, wird aber durch Selbstsucht und Formalismus verdunkelt. Nur durch vollkommene Aufrichtigkeit kann man seine Natur rein halten. Diskussionen über Recht und Unrecht führen zu nichts und bringen oft nur Verwirrung.

Mit Wang Yang-ming hat wieder eine Ebbe in der chinesischen Philosophie eingesetzt, die auch jetzt noch anhält. Vielleicht erhält sie durch das Bekanntwerden der europäischen Philosophie in China einen neuen Antrieb.

Literatur: W. Grube, „Die chinesische Philosophie", Berlin 1909. — D. T. Suzuki, „A Brief History of Early Chinese Philosophy", London 1914. — E. Faber, „Die Lehre des Philosophen Micius", Elberfeld 1877. — A. Forke, „Yang Chu, the Epicurean, in his Relation to Lieh Tse, the Pantheist" in „Journ. of Peking Or. Soc." Bd. III, 1893. — A. David, „Les Théories individualistes dans la philosophie chinoise (Yang-Tchou)", Paris 1909. — Dieselbe, „Le Philosophe Mih Ti", London 1907. — H. Cranmer Byng und A. Forke, „Yang Chu's Garden of Pleasure" (Wisdom of the East Series), London 1912. — E. Faber, „Sämtliche Werke des Philosophen Licius", Elberfeld 1877. — R. Wilhelm, „Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund", Jena. — J. Legge, „The Texts of Taoism" (Sacred Books of the East Vol. XXXIX u. XL), Oxford. — H. A. Giles, „Chuang Tzu; Mystic, Moralist and Social Reformer", London 1889. — R. Wilhelm, „Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland", Jena 1920. — A. Forke, „The Chinese Sophists" in „Journ. Royal As. Soc.", Vol. XXXIV, Shanghai 1901—02. — Derselbe, „Lun Heng", Pt. I, Philosophical Essays of Wang Chung, Berlin 1907; Pt. II, Miscellaneous Essays of Wang Chung, Berlin 1911. — S. Le Gall, „Tchou-Hi; sa doctrine, son influence" (Varietés sinologiques no. 6), Shanghai 1894. — J. P. Bruce, „I. The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi; II. An Introduction to the Philosophy of Chu Hsi", London 1920. — F. G. Henke, „A Study in the Life and Philosophy of Wang Yang Ming" in „Journ. Royal As. Soc.", Vol. XLIV, Shanghai 1913. — Derselbe, „The Philosophy of Wang Yang Ming", Chicago 1916. — A. Forke, „Mi Ti, des Sozialethikers, und seiner Schüler philosophisches Werk", Berlin 1922.

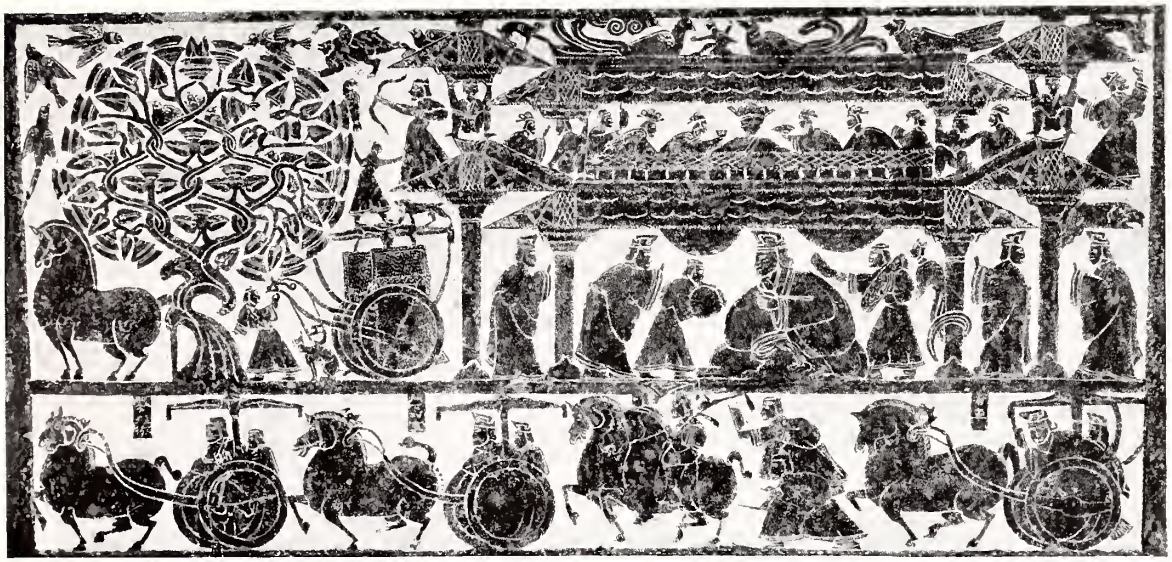


Abb. 250. Wagenzug und Huldigung. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

Die chinesische Kunst

Von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart

Hat man schon in Indien den Eindruck, daß unsere Kenntnis seiner Kunst doch nur recht fragmentarisch sein kann, da ein sehr großer Teil ihrer Schöpfungen, und besonders alle Werke der Frühzeit, in vergänglichem Stoff gebildet und bald schon ein Opfer des tropischen Klimas geworden sind, so muß man in China von vornherein sich darüber klar sein, daß eine wirkliche Übersicht über das Jahrtausende alte Kunstschaffen dieser Kultur heute noch gar nicht möglich ist.

Die archäologische Erforschung des riesigen Reiches hat kaum erst eingesetzt, und noch hat kein grabender Spaten die Stätten verschwundener Kaiserstädte, Paläste, Tempel und Grabanlagen berührt. Die Chinesen selber haben die alten Bauten ruhig verfallen lassen; ja, es scheint, als habe jede neue Dynastie die Denkmäler der früheren entweder vernichtet oder doch gerne der natürlichen Zerstörung anheimgegeben. Große Kriege und Umwälzungen haben immer wieder den alten Kunstbesitz zugrunde gerichtet, und so sind uns ganze Epochen und Zweige chinesischer Kunst nur aus den Grabungen in Turkestan oder durch die Pietät der alten japanischen Sammler wieder bekannt geworden. Es mögen uns also hier in China selber noch manche Überraschungen bevorstehen. Dies alles, trotzdem diese ganz alte und einheitliche Welt eine frühe und sehr sorgsame Geschichtschreibung, trotzdem sie seit etwa anderhalb Jahrtausenden eine kunstgeschichtliche und ästhetische Überlieferung, trotzdem sie ebensolange die feinsten Kenner und Sammler besitzt!

Die älteste chinesische Kunstform, die wir kennen, hängt wie alle ursprüngliche Kunstschöpfung aufs engste mit der kultischen Verehrung des Göttlichen zusammen. In eine Zeit, deren Bauformen wohl für immer verloren sind, nämlich tief ins zweite, vielleicht sogar ins dritte Jahrtausend vor Christus und damit in die frühesten Anfänge chinesischer Kultur, reichen die heiligen Bronzegefäße zurück, die bei den Opfern an die Ahnen des Stammes, an die Gottheiten von Berg und Wasser, und bei den großen Opfern an Himmel und Erde verwendet wurden. Ihre verschiedenartigen Grundformen, entsprechend ihren besonderen Bestimmungen, gehen auf uralte Überlieferung zurück, die bis heute sich erhalten hat. Schon zur Zeit des K'ung-tse wurden diese

alten Bronzen als heilig und zaubermächtig angesehen, und es spricht hier ein Glaube an die Bedeutung des Gefäßes sich aus, dem die künstlerische Kraft der hier gestalteten Formen vollkommen entspricht.

Ganz dumpf, dämonisch und fratzenhaft sind noch die Tierbronzen, die das Blut der Opfertiere enthielten (Abb. 203). Tief und geheimnisvoll ist das Umfangen und Umschließen in anderen Gefäßen ausgedrückt, deren Schwere nach unten gebunden bleibt. Leichter wieder ruht die rein umzirkende Form auf dem dreifachen Fuß (Abb. 205). Und ganz wunderbar ist endlich das Emporsteigen und Sichöffnen in der unbeschreiblich edlen Form des Kelches gefühlt (Abb. 204). Ein Vergleich etwa mit griechischen Gefäßformen, den reinsten, die wir kennen, zeigt das ganz entgegengesetzte Grundgefühl, zeigt dies Gesättigtsein mit Ernst, Gehalt und Bedeutung, das in den chinesischen Bronzeformen, so fremd sie uns scheinen, sich ausdrückt. Dem entspricht die Ornamentik dieser Bronzen, die durchaus symbolisch gemeint ist. Merkwürdige Tierformen — Augen, Munde und Ohren — geben dem Gefäß noch einmal einen besonderen Ausdruck, oder das Ganze ist reihenweis überzogen von den ungeheuer gedrungenen, gepreßten Windungen der Wolken- und Donnerbänder, von dem urtümlich stilisierten Geschlinge der Drachen, die paarweise einander entsprechen.

Die Formen dieser Bronzekunst sind etwa bis zur Hanzeit (um 200 vor bis 200 nach Christus) fortwährend verfeinert und gereinigt worden; später griff man auf die alten Vorbilder immer wieder zurück und bildete diese, sei es getreu, sei es im Geschmack der wechselnden Zeiten manieriert, wieder nach. Diese Bronzeformen wurden später die Vorbilder für viele keramische Gefäßformen, damit aber auch für einen großen Teil unserer eigenen Gefäße, die erst als Nachbildungen der ostasiatischen Porzellane entstanden sind. Die Bronzetechnik selber, die in so früher Zeit in China schon hoch entwickelt war, hat hier allezeit weitergeblüht und in vielerlei kunstvollem Gerät die köstlichsten Werke hervorgebracht (vergleiche Abb. 206). So äußert sich hier im kostbaren und für ewige Dauer bestimmten Stoff ein plastisch bildender Sinn, der von der schöpferischen Urkraft der Frühzeit bis zur unsäglichen Verfeinerung später Jahrhunderte mit immer eigentümlich gefühlter Lebendigkeit sich ausgewirkt hat.

Von der Baukunst des zweiten und ersten Jahrtausends vor Christus kennen wir nichts. Doch dürfen wir aus den Andeutungen der Schriftquellen wie aus der anderwärts zutage

Abb. 251. Kampf auf der Brücke. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

tretenden ungeheuren Konstanz der Tradition in allen wesentlichen und grundlegenden Zügen mit ziemlicher Gewißheit schließen, daß auch die heute noch lebendige, eigentümlich chinesische Bauweise in ihren Urelementen bis in die älteste Zeit dieser Kultur zurückreicht. Ja, es hat hier sogar der Holzbau als die erste und geheiligte Weise des Bauens in den Kaiserhallen und Staatstempeln sein altes Vorrecht selbst da noch bewahrt, wo bei dem Mangel an Wäldern und bei den riesigen Abmessungen der Bauten dieser Baustoff selber nur mit unglaublichen Kosten und Schwierigkeiten zu beschaffen war. Beweis genug für die Unerschütterlichkeit alter Überlieferung.

Abb. 252. Ku K'ai-tschi (um 400 nach Christus): Die Toilette des Kaisers. Ausschnitt nach einer Bilderrolle.

Die Grundform des chinesischen Bauwerks ist immer dieselbe geblieben, ob es um ein kleines Wohnhaus, einen Palast oder einen Tempel sich handelte. Es ist die einfache, einstockige Halle, deren breite Front als die Schauseite den Besucher empfängt (Abb. 207). Auf einem Steinsockel steigen die hölzernen Rundsäulen auf, die das kunstvoll gefügte Gebälk verbindet. Über dem komplizierten Gefüge kandelaberartiger Träger aber ruht schwer und weit ausladend das große Satteldach, das beherrschend dem ganzen Bau seinen Charakter gibt. Die Wand selber ist nicht Träger, sondern nur schließende Füllung, ob sie nun in der Säulenfront selber oder weiter rückwärts, eine Vorhalle offen lassend, ob sie als feste Mauer oder als Holzfüllung und bewegliches Gitterwerk von Fenstern und Türen die inneren Räume abschließt (Abb. 208). Innerhalb dieser Grundform also wurden die einfachsten und die monumentalsten Aufgaben bewältigt. In ihr haben dreißig Jahrhunderte ihre wechselnden Anschauungen zum Bauwerk gestaltet: in ihr drücken heute noch die verschiedensten Länder des riesigen Reiches, der üppige Süden wie der ernste und strenge Norden, ihr besonderes Formenempfinden aus. So ist denn auch hier, wie in aller Baukunst, für den besonderen Ausdruck des einzelnen Werkes die durchdachte Proportion entscheidend: die Verhältnisse von Breite und Höhe, von Sockel und Halle, von Säule und Gebälk, von Intervall zu Intervall, und besonders das Verhältnis des Ganzen zum Dach.

Die chinesische Form des geschweiften Daches (Abb. 220) ist bekannt, wie alt sie ist, noch ungewiß. Die Darstellungen der Hanzeit (zweites Jahrhundert vor bis zweites Jahrhundert nach Christus) zeigen durchweg nur gerade Dächer: in der T'angzeit (siebentes bis neuntes

Jahrhundert) herrscht sicher schon die heutige Form. Jedenfalls aber hat diese Dachform mit ihrem zeltartigen Sichniedersenken, mit der gewaltigen plastischen Kraft ihrer Firste und mit der leichten Eleganz der emporgeschwungenen Ecken eine solche Variabilität und eine solche Wucht des Ausdrucks, daß sie, ein Sinnbild des Himmels, der überwölbend sich niedersenkt, einem jeden chinesischen Bau sein besonderes Gepräge verleiht. Diese Dächer sind denn auch bei besonders bedeutenden Bauwerken verdoppelt und vervielfacht worden, so daß Umgang und Halle ihr eigenes Dach besitzen, oder bei mehrstockigen Bauten, die schon für die Hanzeit bezeugt sind, heben sie Halle über Halle besonders hervor und geben dem Ganzen eine außerordentlich kühne und prachtvolle Lebendigkeit (Abb. 209). Und zu dem allen tritt nun die Farbigkeit dieser Bauten: der weiße Stein von Sockel, Treppen und Balustraden, das tiefe Blutrot der Säulen und auch der Mauerfüllungen, das Dunkelbraun oder Grau des hölzernen Rahmen- und Gitterwerks, die bunte, doch diskrete Ornamentik des Gebälks und endlich die leuchtende Glasur der Ziegeldächer, die mit tiefem Grün, goldenem Gelb oder prachtvollem Violettblau das Dach gegen die durchsichtige Glocke des Himmels hebt. So stehen diese Bauten nicht kühl oder blaß, sondern blutvoll und farbenkräftig inmitten der alten Bäume in den Höfen und Gärten, eingeschmiegt in das Grün und Gelb der niederschauenden Hügel, zwischen die sie mit sinnvoller Bedeutung gesetzt sind.

Abb. 253. Kuan Hsiu (gegen 900 nach Christus) zugeschrieben: Ein Arhat.

Dies Eingliedern in die Landschaft hat in der Tat seinen tiefen Sinn. Denn das einzelne Bauwerk, wie etwa die Halle, ist von den Chinesen nie als ein Einzelnes für sich erfaßt und hingestellt worden, sondern stets als das Glied eines räumlichen Ganzen, dessen Ordnung dem kosmischen Gefüge der Welt entspricht. Wie der Abendländer oder der Inder seine Bauten als plastische Massen und Formen nach oben türmt, so ordnet der Chinese die seinen nach der tausendjährigen Überlieferung des in der Ebene ausgebreiteten Planes. Die Haupthalle des Einzelhauses ist nur der beherrschende Abschluß eines sei es noch so kleinen Hofes, den die Nebengebäude seitlich begleiten, und den gegenüber der Halle die Mauer mit dem Eingangstor abschließt. Und alle diese Hallen und Höfe des riesigen Reiches sind so angelegt, daß sie den günstigen Einflüssen der Welt-

gegenden den breitesten Zugang öffnen, den feindlichen aber den Eintritt soviel wie möglich verwehren. Wenn irgend möglich, öffnet die Halle ihre Front nach Süden hin und kehrt dem unheilvollen Norden den Rücken zu; entsprechend wird in allen Bauanlagen die Nord-Süd-Achse als der zu durchschreitende Mittelweg des ganzen Komplexes streng festgehalten. So ergibt sich eine Architektonik des Grundrisses, die in den Tempeln (Abb. 210) und Palästen erst ihre ganze großartige Ausgestaltung erfährt. Hier wird der Besucher durch Mauertore und Vorhöfe über Brücken und durch neue Vorhallen und innere Höfe in immer neue umschlossene Bezirke geleitet, bis er endlich nach langer Vorbereitung von der Haupthalle selber empfangen wird, und hinter dieser befinden sich oft noch innere und rückwärtige Bauten und Bezirke, die nochmals eine Steigerung oder einen Ausklang in freiere Gartenmotive, oft aber zuletzt noch einen ganz großen und monumentalen Abschluß eröffnen. So entwickelt sich hier nach strengstem Gesetz eine Rhythmik architektonischer Plangestaltung und eine sinnvolle Steigerung der Wirkungen, die mit tiefer Ehrfurcht vor dem Sinn dieser Ordnungen erfüllen muß.

Abb. 254. Kuan Hsiu (gegen 900 nach Christus) zugeschrieben: Ein Arhat.

Dieser Sinn ist das kosmische Gesetz des Weltlaufs. Die räumlichen Beziehungen einer gegebenen Lage und Landschaft werden nach den Regeln des Feng-schui, der Lehre von Wind und Wasser, seit alters erforscht, worauf man für jeden geplanten Bau zuerst einmal das günstige Gelände auswählt. Danach sollen im Norden womöglich Berge und Haine halbkreisförmig die Anlage beschirmen, während im Süden Tal und Ebene dem Auge freien Blick und der Sonne heilsamsten Zutritt gewähren. Wiederum sollen Wasserläufe im Süden oder im Notfall die Drachenmauer den bösen Geistern den ungehemmten Eingang verwehren (Abb. 212). Und so werden auch die Einflüsse der umgebenden Höhen und Felsgipfel im Zusammenhang mit den Gestirnen, denen sie entsprechen, genau berechnet und, wenn nötig, durch Gegenwirkungen ausgeglichen. So entsteht nun aus der Gestaltung der Erde und der Landschaft selber die Plananlage des Baubezirks, und aus diesem ehrfürchtigen Sicheinordnen in die Natur erwächst die wunderbare Verbundenheit aller chinesischen Bauten mit der Umgebung, in der sie stehen. Die großartige architektonische Strenge des

Bauwerks selber, dessen geometrische Klarheit dem Ungeregelten der Natur entgegengestellt wird, ist damit nicht im geringsten gelockert. Diese Geometrie des Grundrisses und ebenso auch des Aufrisses ist, wie schon gesagt, in sinnbildlicher Bedeutung begründet. Und so entwickeln sich die Plananlagen, etwa der großen Tempelbezirke oder des Kaiserpalastes in Peking, über weite Erdstrecken mit einer Einheit und Größe der Wirkung, die den Besucher, immer tiefer vom Äußeren ins Innere geleitend, immer tiefer auch mit Ehrfurcht und Andacht umfängt. Höfe folgen auf Höfe, Hallen auf Hallen in wunderbarer Steigerung, die ihren faßbaren Sinn erst durch die liturgischen Zeremonien der Aufzüge, Empfänge und Prozessionen erhält (Abb. 214, 215 und 216). Ganz entsprechend sind auch die uraltheiligen Plananlagen etwa im Tempel der Wissenschaften (Abb. 211), im Altarbezirk der Erde und des Himmels, ganz nach kosmischen und sinnbildlichen Spekulationen geordnet, wonach im Himmelstempel zum Beispiel überall der Kreis, die ungerade Zahl und die blaue Farbe durchwaltend herrschen gegenüber dem Quadrat, der geraden Zahl und dem Gelb im Tempel der Erde. Was aber für herrliche einfache Bauwerke auf solcher symbolischen Grundlage entstehen, das zeigen am besten wiederum der Altar und die Gebetshalle des Himmelstempels (Abb. 213), die höchsten Heiligtümer des kaiserlichen China.

Abb. 255. Steinabklatsch nach Wu Tao-tse (erste Hälfte des achten Jahrhunderts nach Christus): Kuan-yin.

Das Schalten über weite Erdstrecken, ja das Bauen mit der Landschaft selber geht ganz ins Große bei der Anlage der Kaisergräber, deren riesenhafte Gestaltung bis tief ins erste Jahrtausend vor Christus nachweisbar ist. Pyramidenähnlich gestufte Grabhügel werden hier in die Mulden nördlicher Gebirgszüge eingebettet; der Weg zum Grabe wird über viele Meilen hin mit den steinernen Riesengestalten von Tieren und Wächtern gesäumt (Abbild. 222 und 223). Auf diesen Wegen aber sollten die heilbringenden Wirkungen der Ahnengeister nach der Hauptstadt selber und zum Throne des Kaisers geleitet werden, den sie im weiten Halbkreis umzirken.

Ähnliches scheint auch die Funktion der Türme zu deuten, denen wir als buddhistischen Pagoden überall im Mittelreiche begegnen. Schon das alte China vor Christus hat, wie Schriftquellen und Flachreliefe beweisen, hohe Stockwerktürme gekannt. Durch den Einfluß des Buddhismus und indischen Bauanregungen folgend, wurden diese zur Pagode umgestaltet, behielten aber in buddhistischer Deutung ihren Sinn als zauberkräftige Male in einer Architektur des Landes, die Unheil abwehrend und Segen verbreitend nach den vier oder acht Weltgegenden wirken sollen. Die Bauformen sind denn im Grunde auch rein chinesisch geblieben, selbst da, wo aus dem alten Holzbau sich der beständigere Steinbau entwickelt hat (Abb. 217 und 218). Die echt chinesische Horizontale und das ruhende Dach sind selbst in diesen Vertikalbauten be-

herrschend geblieben, ob nun ein dumpf geschlossener Umriß, ob die leichtere Eleganz gleitender Kurven sie umschließt.

Hier und bei jedem chinesischen Bauwerk, sei es ein Ehrenbogen, sei es nur eine Brücke, sei es ein Pavillon, immer ist in China die einfache Klarheit der architektonisch-plastischen Formschöpfung erstaunlich, die aus der gegebenen Aufgabe eine wunderbar reine, symbolische Grundform gestaltet. Gewiß gehen die Urbilder hier überall in tiefe Vergangenheit zurück. Aber eine Kunst, die gleichzeitig das Äußerste an edler Simplizität, wie in der Brücke des Wan-schou-schan (Abb. 219), und das Äußerste an barocker Skulpturenfülle, wie in der Ehrenpforte von K'ü-fu (Abb. 221), und beides von der gleichen architektonischen Wucht, beides in dem wunderbarsten Einklang mit der umgebenden Landschaft hervorbringt, eine solche Baukunst ist selbst heute noch von ursprünglicher Größe und Zeugungskraft.

Abb. 256. Wu Tao-tse (erste Hälfte des achten Jahrhunderts nach Christus) zugeschrieben: Schakyamuni-Buddha.

Über die Skulptur der Chinesen ist es schon eher als bei der Baukunst möglich, einen geschichtlichen Überblick zu gewinnen und zu geben. Das eminente und ganz eigentümliche plastische Gefühl, das in den frühen Bronzen eine urtümliche Form von erhabener Wucht geschaffen hat, ist auch später in der figürlichen Gestaltung immer wieder schöpferisch und groß gewesen. Auch hier dürften die frühen Werke dieser Kunst Holzbilder gewesen und damit für immer verloren sein. Erst in den letzten Jahrhunderten vor Christus, in der älteren Hanzeit, scheint man wie zum Steinbau, so auch zur monumentalen Steinskulptur übergegangen zu sein, und zwar zuerst bei den für ewige Dauer bestimmten Grabanlagen. Bei den Gräbern der Würdenträger eröffnen architektonische Steinpfeiler als Tore den Weg zum Grab, der in kleinen, mit flachen Reliefen geschmückten steinernen Opferkammern vor dem eigentlichen Grabhügel endigt. Zu den Grabmonumenten der Könige und Kaiser müssen schon damals die Statuenwege mit den steinernen Malen der Grabwächter und der großen Tiere, der Diener und Sinnbilder ihrer Herrschaft, geführt haben. Wenn uns auch aus so früher Zeit erst ein einziges solches

Abb. 257. Unbekannter Meister der Sungdynastie (elftes bis zwölftes Jahrhundert nach Chr.stus): Der Indienpilger Hsüan Tsang. Nach „Koka“, Heft 96.

Steinbild, ein Roß, das ein Mensch umklammert, bekannt geworden ist, so sind doch in den Kaisergräbern der T'ang und der Sung mit ihren gewaltigen Kolossen von Löwen, Straußen, Kamelen und Elefanten, mit ihren in steinerner Ruhe gesammelten Minister- und Feldherrenbildern (Abbild. 222 und 223, 238 bis 243) die Beispiele einer Kunst erhalten, deren starre und erhabene Monumentalität gewiß auf viel ältere Zeiten zurückgeht.

Mit dem Buddhismus beginnt ein neuer Abschnitt chinesischer Kunst. Überall entstanden, etwa vom vierten Jahrhundert ab, Klöster und Tempel, und die indischen Bilder des Buddha und der Bodhisattva wurden, da ihre Aufstellung religiöses Verdienst war, in Holz, in Bronze, in den verschiedensten Stoffen und Abmessungen zu Tausenden überall nachgebildet. Wie in Indien wurden nun auch hier in die Felswände heiliger Berge Grotten und Tempel gehauen, und die Wände dieser Felsenkammern und -hallen bedeckten sich zuerst in Nischen mit ungezählten kleineren Bildern des Buddha, seiner Heilbringer und Trabanten, später in großen Abmessungen mit riesenhaft monumentalen Gestalten der Welterlöser.

An diesen wohlerhaltenen Felsskulpturen läßt sich die Stilbildung und Entwicklung gut verfolgen. Von der knappen und nüchternen Nachformung prallplastischer indischer oder turkestanischer Wandüberkleidungen und Göttermotive zu Anfang des fünften Jahrhunderts, die nur durch ihren Schmuckreichtum interessiert (Abb. 225), führt der Weg zu edler durchgebildeten Gestalten, bei denen eine zarte Zurückhaltung des Körperlichen und eine sehr feine Konzentration auf den leise und innerlich beseelten Ausdruck lächelnder Weisheit schon auffällt (Abbild. 226). Völlig entmaterialisiert und untergeordnet dem Geistigen ist das Körperliche in anderen Gestalten, wie der Kuan-yin von Boston (Abb. 227). Nichts erinnert hier mehr an das indische Vorbild; die ganz in frontale Fläche gepreßte und in die Höhe gesteilte Grundform wie die reichen, wundervoll bewegten Spiele der Falten atmen ganz chinesischen Geist.

Es entwickelt sich von hier aus im sechsten Jahrhundert eine äußerst zierliche und pretiöse Plastik von prächtig rhythmischer Bewegungsfülle (Abb. 228 und 229), ein reif archaischer Stil, der auch in manchen Bodhisattvaköpfen in aller Gebundenheit den Reiz feinster Lebendigkeit entfaltet (Abb. 231). Wie groß ist demgegenüber wieder die plastische Synthese, Einfalt und Strenge in anderen Köpfen (Abb. 230), die in das siebente Jahrhundert hinüberleiten

Und so zeigt sich dann dieses und das folgende Jahrhundert ganz als die Zeit einer großen und monumentalen Kunst, die überall die endgültigen und klassischen Lösungen geschaffen hat. Im Pin-yang-Tempel beherrscht die Hauptgestalt des Buddha den ganzen Raum (Abb. 232): auf ihn hin bewegen sich an den Wänden in flachem Relief die großartigen Prozessionen des Kaisers und der Kaiserin (Abb. 224 und 233), Reliefe, in denen sich bei aller Monumentalität ein Reichtum an Lebendigkeit und ein unendlich fortflutender Rhythmus bewegen, eine unaufhörliche Bewegung, die echt chinesisch ist. So entstehen nun auch die riesenhaften Felsenfiguren des sitzenden Buddha mit den Begleitgestalten der beiden Lieblingsjünger, der beiden Bodhisattva und der beiden Weltthüter, die in erhabener Größe und Stille weithin das Tal des Huang-ho überschauen (Abb. 234), oder die Wände mächtiger Felshallen, feierlich überdeckt mit Abbildern heiliger Pagoden, und in Nischen mit Gruppen buddhistischer Dreiheiten, Fünfheiten und Siebenheiten (Abb. 235), oder endlich mit Bildern heiliger Mönche in lebendigster Erregung des religiösen Gesprächs (Abb. 236). Die monumentale Plastik dieser Jahrhunderte steht auf einer Höhe klassischer Formung, die später nicht wieder erreicht wurde. Schon zu Ausgang des achten Jahrhunderts scheint hier eine Erstarrung ins Dumpfe und blockhaft Verschlossene (Abbild. 237) eingetreten zu sein, die von da ab zum mindesten die Steinskulptur beherrscht.

Damals, auf der Höhe der T'ang-dynastie, muß auch eine weltliche Plastik von außerordentlicher Kraft und Lebendigkeit geblüht haben. Die prachtvollen kaiserlichen Streitrosse vom Grabweg des T'ai Tsung (Abbild. 238 und 239) zeugen von ihr, nicht minder auch die zahllosen entzückenden Tonfiguren, voll unmittelbarster Beobachtung und frischesten Lebens, die aus den Gräbern dieser Jahrhunderte erst jüngst wieder ans Tageslicht gekommen sind (Abb. 244). Daß auch zum mindesten während der Sungzeit die Plastik noch eine Weiterentwicklung erfahren hat, da-

Abb. 258. Li Lung-mien (Ende des elften Jahrhunderts nach Christus): Der buddhistische Patriarch Vimalakirti.

Abb. 259. Tschang Se-kung (dreizehntes Jahrhundert nach Christus) zugeschrieben: Amitabha mit zwei Bodhisattva.

für ist, wenn es uns nicht die ganz von China abhängige japanische Kunstgeschichte bezeugen würde, wenigstens ein großes Monument als Zeuge erst vor kurzem entdeckt worden. Es sind dies die lebensgroßen Arhatstatuen aus glasiertem Ton, die aus einem Felsentempel bei J-tschou in verschiedene europäische und amerikanische Museen gelangt sind (Abb. 245 bis 247). Hier ist nun die Entfaltung eines ganz freien und malerischen Stils der Plastik festzustellen, der die fließende Bewegung und die stoffliche Wahrheit der Oberflächen sucht, und der mit solchen Mitteln eine Naturnähe von intensivster Gewalt erreicht. Wunderbar ist dabei die trotzdem festgehaltene Monumentalität im Aufbau der Gestalten und die Konzentration des ganzen Werkes auf den geistigen Ausdruck des Mönches, der in äußerster Anspannung aller Seelen- und Willenskräfte durch Überwindung den Frieden sucht. Aus der monumentalen ist eine psychologische Kunst von erstaunlichster Differenziertheit und Spannung geworden.

Vereinzelte, durch Zufall erhaltene Werke öffnen uns solcherweise überraschende Blicke in eine beinahe verlorene Welt. Fast alles, was die großen Jahrtausende chinesischer Kultur gewiß überreich geschaffen haben, ist für immer vergessen und verschwunden. Was in Fülle erhalten ist, und was uns heute als chinesische Skulptur überall entgegentritt, stammt fast alles aus den jüngsten Jahrhunderten, aus der Zeit der Mandschu- und bestenfalls der Mingdynastie (Abb. 248). Damals aber war die Kunst bereits zu steifer Leere erstarrt oder zum spielerischen Kunstgewerbe ausgeartet. Das Beste, was diese Zeit noch hervorgebracht hat, sind Werke der Kleinplastik: Bronzen, Holz-, Speckstein- und Elfenbeinschnitzereien, die von erstaunlich impressionistischer Natürlichkeit und oft vom geistvollsten Reiz der Improvisation erscheinen. Und es begegnet ferner an Bauten dieser Zeit zuweilen eine reiche und bunte Dekoration von plastisch-barocker Formenphantasie, die beweist, daß trotz allem die schöpferische Kraft dieser Kultur noch nicht völlig erloschen ist. Eine Plastik von geistigem Rang kannte aber nur die alte und große Zeit.

Abb. 260. Baum, Musik und Phönix. Teil eines Wandschirmes in Batiktechnik. Anfang des achten Jahrhunderts nach Christus.

Tsch'ou Ying (fünfzehntes Jahrhundert nach Christus): Frühlingsfest der Li Tai-po (Ausschnitt)

Diejenige chinesische Kunst, die uns noch verhältnismäßig am besten bekannt und die auch für das Abendland am bedeutsamsten zu werden scheint, ist die Malerei. Es ist zugleich die einzige große Malerei des Erdballs, die in jahrtausendalter Entfaltung und Entwicklung sich ebenbürtig neben die Darstellungskunst Europas stellen kann. Und vielleicht tritt die Eigentümlichkeit der chinesischen Kultur und Weltanschauung nirgends so klar zutage wie eben in ihrer Malerei.

Abb. 261. Tschang Se-kung (dreizehntes Jahrhundert nach Christus) zugeschrieben: Der buddhistische Patriarch Amogha-vajra.

Die Anfänge sind auch hier verloren. Wir wissen nur, daß schon in den Jahrhunderten vor der Handynastie die Hallen der Könige und Großen mit Wandbildern bedeckt waren, und daß eine Form der elegischen Dichtung diesen Bildern ihre Motive entnahm. Aus dem ersten und zweiten Jahrhundert vor Christus ist uns in den Flachreliefen der Grabpfeiler und Opferkammern ein Nachklang der großen Malerei erhalten geblieben, und wir finden hier dieselben Gegenstände, die uns für die ältere Malerei bezeugt sind: eine epische Schilderung der Urgeschichte Chinas in ihren mythischen Repräsentanten, Fu-hi und Nü-kua (Abb. 193 und 194), die großen Kaiser der Vorzeit, Lao-tse und K'ung-tse mit seinen Jüngern, sodann in historischen Einzelszenen die Beispiele der Kindesliebe und der Dienertreue, Schlachten (Abb. 251), Feste (Abb. 250) und Wagenzüge, und endlich die Vorwürfe der taoistischen Mythologie (Abb. 197) und Naturlehre (Abb. 196), Götter und Dämonen (Abb. 178), Sternbilder (Abb. 190 und 191) und wunderbare Vorzeichen (Abb. 188 und 199), das Reich des Tung-wang und der Si-wang-mu (Abb. 189) und die Fahrt der Seele durch die Zauberbezirke des Wassers und der Luft. Der Stil dieser Darstellungen ist weit entfernt von Primitivität; man findet ein außerordentlich klares In-die-Fläche-Breiten der Gegenstände und Geschehnisse, eine knappe und präzise Zeichnung, die Verkürzung, Überschneidung und die gewagtesten Ansichten spielend beherrscht, endlich als das besonders Kennzeichnende dieser Kunst eine fabelhaft suggestive Bewegung der Menschen und Tiere, ja der Wolken, und eine lebendige Rhythmik, die ein jedes Bild mit ihrem Wellenschlag

Abb. 262. Li Se-hsün (achtes Jahrhundert nach Christus) zugeschrieben: Landschaftsrolle.

und Kurvenspiel ohne Anfang und Ende durchpulst. Wie fein das Naturgefühl und wie virtuos bereits die Darstellung ist, zeigen einzelne eingeritzte Umrißzeichnungen von spielender Freiheit, die aus dem zweiten Jahrhundert erhalten sind. Und die logische Fortbildung dieser Kunst zeigt sich in den Bildrollen und Steingravierungen, die alte Tradition auf den größten Meister aus der Frühzeit der historisch bereits faßbaren chinesischen Malerei, auf Ku K'ai-tschi zurückführt (um 365 bis 405): Darstellungen des intimen Lebens am Hofe von köstlicher Natürlichkeit und Zartheit (Abb. 252), drachenbespannte Feenwagen über kindlich-anfänglichen Rudimenten von Landschaft, K'ung-tse mit dem Jünger, voll empfundenster Bewegung und Menschlichkeit (Abb. 249). Es ist eine äußerste Kunst subtiler Linienmelodik, eine Kalligraphie schwingender Kurven, die doch ganz durchseelt von Empfindung und Leben ist.

Mit dem Buddhismus kommt ein neuer Impuls und eine ungeahnte Erschütterung in diese delikate Kultur einer höchst verfeinerten Daseinsschilderung. Der in Japan erhaltene Bilderzyklus der sechzehn Arhat, der mythischen Aposteljünger Buddhas, denen die Sage ein ewiges Leben und Zauberkraft in den Gebirgen der sechzehn Weltgegenden verlieh, werden dem Kuan Hsiu (um 900 nach Christus) zugeschrieben; sie gehen ihrem Stil nach aber wahrscheinlich auf Urbilder viel älterer Zeit zurück (Abb. 253 und 254).

Hier sieht man, mit welchem ungeheuren Wahrheitsdrang, mit welch dämonischer Lust am gewaltig verkrampften Häßlichen jetzt der innere Zustand und das innere Erlebnis in der Kunst zum Ausdruck gebracht wird. Es ist das Erlebnis des Büßers, des Mönches und des Heiligen, der mit der äußersten Anspannung aller Seelenkräfte das innere Heil und den Eingang in die Versenkung sucht. Das lallende Suchen des Ekstatikers und die Versunkenheit des Nach-innen-Schauens und -Hörens im Zustand des visionären Erlebnisses werden mit der gleichen Urgewalt anschaulich gemacht. Innere Wahrheit ist alles.

Aber auch die Darstellungsweise selber hat, offenbar von Indien her, neue Stilmittel gewonnen. Mit einem Abschattieren von den Rändern der parallelen Linienzüge her werden Schichtung der Felsen und plastische Form und die Anfänge des Raumes gewaltig in die Sphäre des Erlebens gezwungen.

Von hier aus wird nun auch das indische Kultbild des Buddha und der Bodhisattva chinesisch durchdrungen und umgebildet. In der Kunst des Wu Tao-tse (erste Hälfte des achten Jahrhunderts), der heute noch als Chinas größter Maler verehrt wird, hat diese Kunst ihren Gipfel erreicht. Gewaltig kreisen die Ausdrucksströme und sammeln sich gebändigt unter dem mildglänzenden Haupt des zur Erkenntnis eingegangenen Erlösers (Abb. 256), und mit wunderbar majestätischer Getragenheit senkt die erbarmende Gottheit auf Wolken wandelnd zu Menschen sich nieder (Abb. 255). Hier ist denn auch ein neues Stilmittel, eine Schöpfung Chinas, zum ersten Male grandios angewendet: an die Stelle der Antönung tritt der jähe Pinselstrich und Hieb, der, wie in der Schrift, nicht bloß die Elemente von Schatten und Form, sondern alle Gewalt des augenblicklichsten Ausdrucks und der Inspiration in seinem An- und Abschwellen, in seinem Zucken und Explodieren gesammelt hat. So ist wiederum wie in der alten Zeit im Kontur — aber in welcher Kraft und Lebensfülle des Konturs! — die ganze Kunst der Malerei beschlossen.

Diese buddhistische Bilderkunst hat nach ihrer heroischen Zeit in den späteren Jahrhunderten, besonders der Sungdynastie, vorwiegend im Sinne einer Beruhigung und unsäglichen Verfeinerung sich weiterentwickelt. Die Malerei des Klassikers Li Lung-mien zum Beispiel (Ende des elften Jahrhunderts) ist zwar noch immer von edler Klarheit und Konzentration: doch scheint hier bereits ein fast eklektischer Stil des Raffinements, des Wissens und der Nerven entstanden zu sein (Abb. 258). Und so kehrt man denn auch gerne zu der strengeren linearen Begrenzung und zu der Farbigkeit des älteren Kirchenstils wieder zurück, und die Linie wird zu sanfter, stillklingender Harmonie, die Farbe zur äußersten Köstlichkeit und zurückhaltend erlesenen Diskretion gebunden. Die Amitabhadreiheit des Tschang Se-kung (Abb. 259), der Indien-

Abb. 263. Kopie nach Wang Wei (699 bis 759 nach Christus): Teil der Landschaftsrolle Wang-tschuan-t'u.

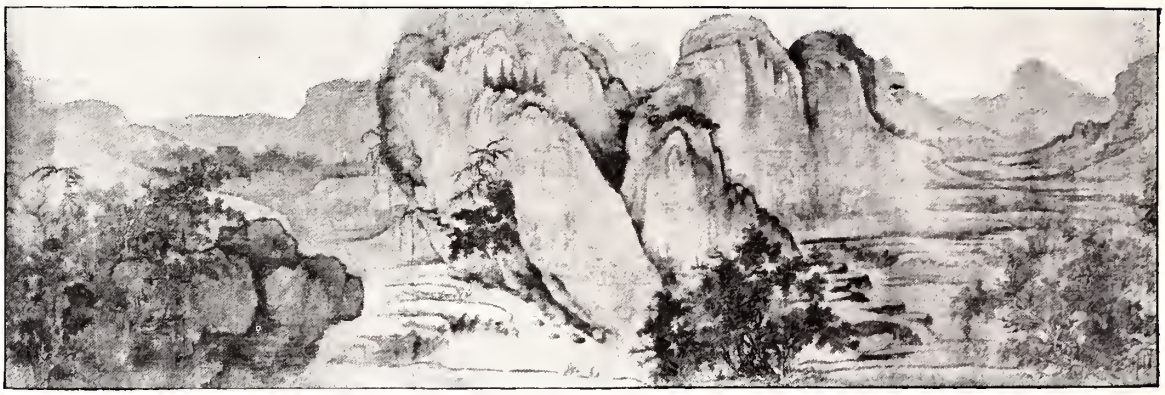


Abb. 264. Kuo Hsi (elftes Jahrhundert nach Christus): Teil der Landschaftsrolle vom Huang-ho.

pilger Hsüan Tsang (Abb. 257) und das Patriarchenbildnis (Abb. 261) sind die bezeichnenden Beispiele dieser Verfeinerung und Beruhigung in der kirchlichen Malerei der Sung.

Aus den Zeugnissen der um diese Zeit bereits hochentwickelten Kunstliteratur, wie aus den wenigen bis auf uns gekommenen Resten und Nachklängen der Werke selber müssen wir schließen, daß die Zeit der großen Tangdynastie und daß insbesondere als ihre Scheitelhöhe die erste Hälfte des achten Jahrhunderts die klassische und größte Zeit der chinesischen Malerei gewesen ist. Damals blühte offenbar nicht nur die buddhistische religiöse Bilderkunst, sondern ebenso eine weltliche Malerei, die Kriegszüge und Schlachten, Jagden und fremde Völkerschaften, den Ackerbau und die Gebräuche des täglichen Lebens im Bilde verewigte. Ebenso wurden Blumen und Tiere mit der vollendetsten Kunst gemalt. Und endlich scheint um diese Zeit, als ein neuer Zweig der Kunst, die Landschaftsmalerei, ihre erste volle Entfaltung gefunden zu haben. Wir kommen damit auf eine der eigentümlichsten und für uns vielleicht bedeutsamsten Äußerungen dieser Kultur. In der alten Religion des Volkes, in den Lehren der großen Weisen und in den überlieferten Gebräuchen führten viele Züge auf eine Verehrung der kosmischen Kräfte der Welt, deren großer Lauf nirgends unmittelbarer und faßbarer gegenwärtig schien als in der wirklichen Gestaltung der Berge und Täler, der Flüsse und Seen, im Wachstum der Bäume und Pflanzen und in den wechselnden Erscheinungen des Wetters, der Jahres- und der Tageszeiten. Dieser großen, allwaltenden und rings ihn umfangenden Natur gegen-

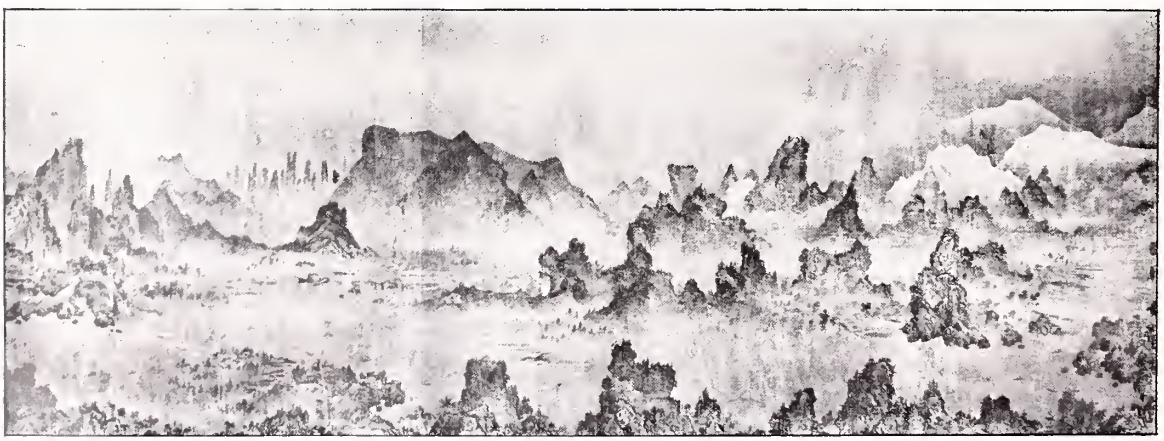


Abb. 265. Tschü Jan (zehntes Jahrhundert nach Christus): Teil der großen Landschaftsrolle vom Yang-tse-kiang.

über war der Mensch nur ein kleines, vorübergehendes Atom, der in den großen Reigen der Weltkräfte am besten dadurch sich einfügt, daß er ihren Gestalten und Wandlungen mit ganzem Herzen und offenen Augen sich hingibt. Von da bis zum Wiederbilden der Landschaft in der Malerei war kein weiter Weg. Und es scheint um dieselbe Zeit, da in der Dichtung beschreibende Landschaftschilderungen zum ersten Male begegnen, nämlich im vierten Jahrhundert nach Christus, auch zum ersten Male das gemalte Bild der Landschaft um seiner selbst willen geschaffen worden zu sein. Und nun beginnt eine Entwicklung zu ungeahnter Entfaltung und Vertiefung.

Die Bildform, in der sie wie überhaupt die ganze intime Malerei der Chinesen — im Gegensatz zum Wandbild — jahrhundertelang und teilweise bis heute sich bewegt, ist uns sehr fremd.

Abb. 266. Kuo Hsi (elftes Jahrhundert nach Christus): Stromlandschaft. Berliner Museum.

Es ist die aus der Schriftrolle entstandene, unendlich lange Streifenrolle, die nicht mit einem Blick überschaut werden soll, sondern stückweise vor dem Beschauer abgerollt wird und so als ein sich stetig wandelndes Bild im unaufhörlichen Wechsel der Eindrücke an ihm vorüberzieht. Der Malgrund ist Seide oder Papier, und auf ihm bewegt sich der zeichnende oder breite Tönungen anlegende Tuschpinsel, worauf in der älteren Zeit noch eine vielfach deckende Kolorierung das Bild vollendet. Und so entstanden nun, im Zusammenhang vielleicht mit einer alten Landkartenmalerei, zum ersten Male jene langen Bildrollen, welche die Ufer berühmter Ströme, Flüsse oder Seen wie ein episches Heldengedicht oder ein holdes Idyll der Landschaft in stetem Ablauf der Darstellung vor uns hinbreiten. Nicht sachliche Beschreibung, sondern begeisterte Hingabe an die Größe der Welt ist der Sinn dieser Malerei. Ihre Voraussetzung allerdings ist ein sachliches Studium, ein durch Geschlechter und Jahrhunderte allmählich sich entfaltendes

und gereiftes Vermögen der Darstellung, das den Wuchs und die Lebensbewegung der Bäume und Gewächse, die Schichtung der Felsen, die Gestaltungen der Berge, die Wasserwellen und Wolkenzüge und schließlich die räumliche Tiefe der Landschaft selber auf die Bildfläche zu bannen und suggestiv zu beherrschen gelernt hat.

Diese erste Reife und Höhe der Kunst war ohne Zweifel im achten Jahrhundert erreicht. Und wenn uns auch die Werke der großen Meister, des Wu Tao-tse, des Li Se-hsün und des Wang Wei unrettbar verloren sind, so geben uns doch so bescheidene Werke wie einige Wandschirme im japanischen Schatzhaus Schōsōin (Abb. 260) eine Ahnung, mit welchem Können und welchem Lebensgefühl damals etwa ein Baum gezeichnet wurde; so gewähren uns in einzelnen Fällen doch wenigstens späte Kopien und Nachbildungen eine entfernte Vorstellung von dem Zauber der Urbilder selbst. So ziehen in der Rolle des Li Se-hsün (Abb. 262) die Zaubergärten und Schneehöhen einer geträumten Paradieslandschaft in wundervoll schwingendem Rhythmus vorüber; so breiten in Wang Weis Bild seines eigenen Landguts (Abb. 263) Bäume und Wasser, Gärten und fernere Hügel zarter empfunden, näher und wirklicher schon sich aus. Von hier geht nun die Entwicklung weiter bis zu der neuen und höchsten Blüte der Landschaft in den großen Jahrhunderten der Sungdynastie (zehntes bis dreizehntes Jahrhundert), wo nun die Farbe immer mehr zurücktritt und einer reinen monochromen Tuschemalerei Platz macht, in deren Tönungen der Eindruck des Atmosphärischen und der räumlichen Ferne immer beherrschender und suggestiver verwirklicht wird. Eine große Verinnerlichung und Vergeistigung ist zugleich das Zeichen dieser letzten und verfeinertsten der wahrhaft schöpferischen Epochen Chinas. Die Bilder der Landschaft werden zu tiefen Bildern und Sinnbildern seelischer Zustände und Erfahrungen.

Abb. 267. Unbekannter Meister (elftes Jahrhundert nach Christus): Gebirgstal im Sommer.

So zieht nun die Unendlichkeit der Felsen und Berge und Gebirgsketten, die den Yang-tse begleiten, von feuchten Nebeln der endlosen Täler umwittert, wie der Traum einer entstehenden Urwelt an uns vorüber (Abb. 265). So tritt bei Kuo Hsi näher schon die Gestalt der Lößberge und der Bäume vom Huang-ho an uns heran (Abb. 264), und tiefer taucht schon in einschneidende Faltentäler der Blick. Und wie

ein Korallengebilde von unsäglich empfundener Form erhebt sich der abgestorbene Baum am Ufer, unter dem das Boot mit den Weisen schnell den Fluß hinuntergleitet (Abb. 266). In dieser Zeit trennt nun aus dem Wandelbild der Rolle das einzelne Bild sich ab, das statt nach der Länge nach der Höhe entwickelt und aufgebaut wird. Es ist bezeichnend, daß es zunächst noch im zyklischen Verband einer Folge von zwei, drei oder vier Bildern auftritt, indem die Jahreszeiten, die Tageszeiten oder dergleichen als Gegenstücke einander gegenübertreten, und so noch immer eine gewisse Totalität der Natur betont bleibt. Das Einzelbild wird nun zum Sinnbild des ganzen Naturgeschehens, nicht aber durch Verallgemeinerung und Typisierung, sondern durch die Konzentration und Intensität der ganz besonderen Landschaftstimmung. So weht aus dem Bilde der Bergschlucht die ganze Morgenfeuchte und Frische des Sommermorgens im Hochgebirge uns an (Abb. 267), und in Werken wie denen des Kaisers Hui Tsung wird mit einer Beschränkung auf ein Minimum an Darstellungselementen der Eindruck der Einsamkeit, der unendlichen Weite und der durchsonnten Stille der Gipfel ganz tief und gewaltig aufgeweckt (Abbild. 268). Die Leere eines großen Teils der Bildfläche wird zum erstaunlichsten Wirkungsmittel einer Komposition, die aus ganz wenigen Motiven und Akzenten in polaren Spannungen Bilder von innerstem Lebensrhythmus gestaltet. Dabei kann das Gegenständliche reich und scharf bezeichnet betont bleiben wie in der Landschaft Ma Yuans (Abb. 269), oder es kann das Bild beinahe nur mehr Anregung und Symbol einer Stimmung werden wie in dem Fächerbilde des Hsia Kuei (Abb. 270), das fast ebensosehr ein Gedicht wie ein Gemälde ist. Auf dieser Stufe der höchsten Beherrschung aller Mittel und der feinsten Vergeistigung ist nun allerdings auch die Landschaftsmalerei nicht stehen geblieben: die Bilder der Mingdynastie (Abb. 271 und 273) zeigen, so eng sie noch mit der älteren Überlieferung verbunden bleiben, doch schon wieder ein näheres Andringen an wirkliche Natur, eine flachere Ausbreitung räumlicher Tiefen, ein reicheres und willkürlicheres Spielen mit den überlieferten Darstellungs- und Wirkungselementen, kurz, ein Hinabsinken der Kunst gleichzeitig in Naturalismus und in Manierismus, wie es nach jedem Gipfelpunkt eines zur höchsten Reife und Vollendung entwickelten Stils beobachtet werden kann. — Werfen wir noch einen Blick auf das Blumen-

Abb. 268. Kaiser Hui Tsung (Anfang des zwölften Jahrhunderts) zugeschrieben: Sommer im Hochgebirge.

und Tierbild, so sehen wir auch hier seit der T'angzeit eine Entwicklung von der Großartigkeit und Strenge zeichnerisch vollendeter Darstellung, bei der zurückhaltende Farbigkeit noch eine entscheidene Rolle spielt, in die Freiheit und Lockerheit einer monochromen Pinselschrift von der höchsten Suggestivkraft der Andeutung und des beseelten Augenblicks. Die Lotusblumen des Hsü Hsi, die Äpfel des Li Ti und der Schneereiher wiederum des Hsü Hsi (Abb. 274 bis 276) zeigen noch mehr den älteren Stil, während in dem Tiger- und dem Affenbild des Mutschi (Abb. 277 und 278) die Unendlichkeit der Atmosphäre und die Versunkenheit des einzelnen lebendigen Wesens in diesem Odem des All das eigentliche, wunderbar durchgeführte Thema des Bildes ist. Mit wenigen Flecken und Pinselstrichen und mit einem andeutenden Hauch von Tönung ist in dem letzten Bild diese ganze Welt von Baum und Schlinggewächs und Affen im Urwald und dazu die feuchte Tiefe einer atmenden Unendlichkeit lebendig gemacht.

Abb. 269. Ma Yuan (um 1200 nach Christus): Berglandschaft mit Reitertrupp.

So ist denn in der Sungzeit schließlich auch eine neue Form des Figurenbildes und der religiösen Malerei entstanden. Auch hier befreite man sich vom hieratischen Typus und sucht ein ganz seelisches Bild des inneren Erlebnisses zu gestalten. Der Mensch, auch der Heilige und Erlöser, wird nicht mehr isoliert, sondern tief versunken ins Geheimnis des ringsum waltenden Alls empfunden und dargestellt. Und die Mittel dieser Darstellung sind wiederum das freieste und kühnste Spiel des hinschreibenden Pinsels und des gewaltig hingesetzten oder zart verschwebenden Tuschetons. So wird der Arhat jetzt, zauberhaft im umringenden Kreis von Felsen und Bäumen und Nebelgewölk das innere Gesicht erlebend, dargestellt (Abb. 279), so der wandernde Bettelmönch schlafend, ja schnarchend hingebeugt über den schlafenden Tiger, der dem kindlichen Heiligen vertrauend sich gesellt (Abb. 281). So wird Schakyamuni selber aus der dornenstarrenden Wüste seiner Büßerzeit willenlos, wie von einem inneren Zwang, hinabgetrieben zum Baum, unter dem die Erleuchtung ihm werden soll, ein Bild des Liang K'ai (Abb. 280) von ungeheuerster Spannung und Kraft der Komposition. Und so wird schließlich auch der Dichter dargestellt: Su Tung-po, der auf seinem Maultier mitten in die blühende Frühlingswelt selig hineinsprengt (Abb. 282). Man sieht ihn nur vom Rücken, und außer ihm

nur zwei Blütenzweige, die ins Bild hereinhängen. Person und äußere Gestalt sind hier gleichgültig; Gefühl ist alles, und mit ein paar Pinselstrichen ist alles gesagt. Und auch hier wendet sich später von dieser letzten Konzentration die Kunst wieder mehr der alltäglichen Handlung zu, die sie frappant hinzaubert (Abb. 283), oder dem reichen und ausgeführten Stimmungsbilde,

Abb. 270. Hsia Kuei (dreizehntes Jahrhundert nach Christus): Am Bach.

wie es mit allen Feinheiten einer erlesenen Spätkunst Tsch'ou Ying vor uns ausbreitet (Abb. 284 und die Kunstbeilage nach Seite 400). Von der großen Malerei der T'ang und der Sung haben noch viele Jahrhunderte nachlebend weitergezehrt.

Zu dieser Malerei aber ist noch etwas zu sagen, was uns erst ihr volles Verständnis aufschließt. Ihre Schöpfer sind nicht Berufskünstler gewesen, die nur diese eine Kunst ihr Leben lang gepflegt haben, sondern Dichter und Weise, Staatsmänner, Feldherren und Kaiser,

Priester und Mönche, kurz die gebildetsten und edelsten Geister dieser Kultur. Ihnen war die Malerei nur eine von vielen Sprachen für ihr inneres Erlebnis: neben dem Wort und der Schrift, Gedicht und Musik die Sprache des Bildes. So war es auch nicht ein alltägliches Erlebnis des schauenden Auges, was sie im Bilde auszusprechen suchten, sondern das Bild war ihnen ein Gleichnis viel tieferer Dinge, die mit Worten unaussprechlich sind. Ihre tiefste Hingabe an das Geheimnis des Seins, die Ahnung des Nirvana und die Versenkung bei den Buddhisten, die Ahnung des Tao und das Einswerden mit dem Sinn der Welt bei den chinesischen Weisen, sie suchten es in ihren Bildern geheimnisvoll auszusprechen. Und so wurden denn auch die Bilder selber nicht im wachen Sein, sondern in einem Zustand geschaffen, da man mit den tieferen Mächten sich eins fühlte: im Rausch des Trunkenen, in der Hingabe des Begeisterten, in der Versenkung des Einsgewordenen und Erleuchteten. Ganz entsprechend wurde den Bildern allen Ernstes eine geheimnisvolle und zauberhafte Kraft zugeschrieben. Man muß dies wissen, um wenigstens ahnen zu können, auf welche Weise hier eine der erstaunlichsten und vollendetsten Schöpfungen menschlicher Kultur und eine der erhabensten und reinsten Blüten aller Künste entstanden ist. Eine Malerei von so unerhörter Meisterschaft des Könnens und der bildhaften Vollendung und zugleich von einer so metaphysischen Tiefe des Sinnes ist auf der ganzen Erde nur hier in China geschaffen worden.

Abb. 271. Tai Wen-tschia (fünfzehntes Jahrhundert nach Christus): Winterlandschaft.

Literatur: E. Boerschmann, „Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen“, Berlin 1911/14. — Otto Fischer, „Chinesische Landschaftsmalerei“, München 1921. — E. Fuhrmann und B. Melchers, „Das Land der Mitte“, Hagen 1921/22. — Curt Glaser, „Die Kunst Ostasiens“, Leipzig 1920. — E. Grosse, „Die ostasiatische Tuschmalerei“, Berlin 1922. — O. Kümmel, „Die Kunst Ostasiens“, Berlin 1921. — O. Münsterberg, „Chinesische Kunstgeschichte“, Eßlingen 1910. — A. Salmony, „Die chinesische Landschaftsmalerei“, Berlin 1920. — Wu Tao-tze, „Aus der Götter- und Sagenwelt Chinas“, herausgegeben von F. R. Martin, München 1913. — Ed. Chavannes, „Mission archéologique dans la Chine septentrionale“, Paris 1909—14. — Laurence Binyon, „Painting in the Far East“, London 1912. — Raphael Petrucci, „La philosophie de la Nature dans l'art d'Extrême-Orient“, Paris 1911. — Sei-ichi Taki, „Three Essays on Oriental Art“, Tokio 1910. — Tajima, „Masterpieces Selected from the Fine Arts of the Far East“, Vol. VIII ff., Tokio 1908 ff. — Gisbert Combaz, „Les Palais impériaux de la Chine. Les Temples impériaux de la Chine. Les Sépultures impériales de la Chine“, Brüssel 1907—13.

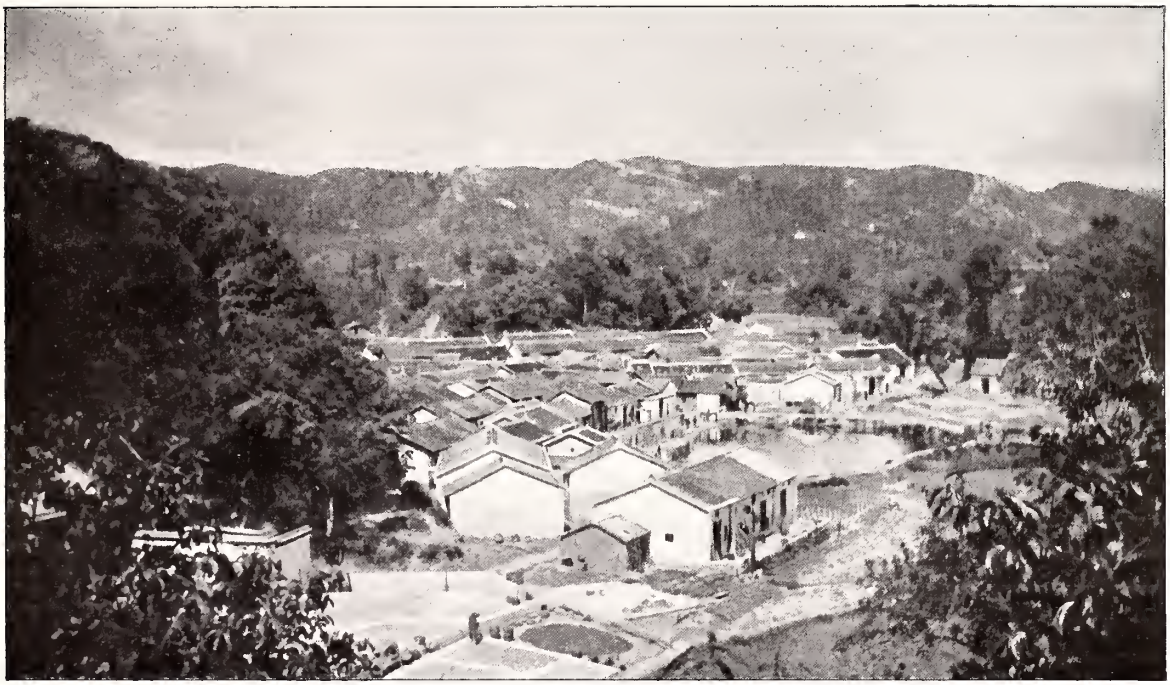


Abb. 272. Geomantisch richtig angelegtes chinesisches Dorf, dahinter der Ahnenwald.

Die Religion im chinesischen Volksleben

Von Lic. Dr. W. Oehler, Dozent für Missionswissenschaft in Tübingen

Was empfindet, denkt und tut der fromme Chinese? Die Frage ist leichter zu beantworten, als man bei der ungeheuren Ausdehnung des Reiches denken sollte. Denn das „schwarzhaarige Volk“ im Reich der Mitte ist trotz seiner vielen Millionen doch von einer merkwürdigen Einheitlichkeit. Wenn die alte Kaiserin einen Glückstag wählen ließ zur Thronbesteigung ihres Sohnes Tung Schi im Jahre 1872, der dann doch eine so kurze und wenig glückliche Regierungszeit hatte, wenn dieselbe Kaiserin ihre Flucht im Jahre 1900 als Rache seines Geistes empfand, da sie aus Herrschsucht versäumt hatte, ihm einen Nachfolger zu adoptieren, der ihm die gebührenden Ahnenopfer gebracht hätte, oder wenn der Präfekt von Ka-yin in jener Zeit einmal alle Herde seines Yamens einreißen ließ, da er behauptete, seine Krankheit komme daher, daß die Herde an einem unglücklichen Tag aufgemauert seien, so sind das Dinge, die in der geringsten Hütte im ganzen Reich in derselben Weise empfunden und geübt werden. Schwieriger wird es sein, genau zu sagen, seit wann solche Vorstellungen und Bräuche im Volk lebendig sind.

Es gibt bei der im wesentlichen einheitlichen chinesischen Religion keinen Stifter, auf den sie zurückginge, keinen Propheten, der bedeutsame neue religiöse Erkenntnisse verkündigt hätte. Das einzige große religiöse Erlebnis, das China vor seinem Zusammentreffen mit dem Christentum hatte, war das Eindringen des Buddhismus, und seither hat sich alles selbständigere religiöse Leben, das sich über das Hergebrachte erhob, dem Buddhismus zugewendet. In neuester Zeit hat sich auch in Nachahmung des Christentums eine kleine konfuzianische Kirche gebildet mit Kirchenältesten, Predigern, Versammlungen, Kirchenblatt, ja sogar einer konfuzianischen Weihnachtsfeier mit Kerzen und Transparenten, die Geburt des Konfuzius darstellend, und so weiter. Aber diese Kirche hat nur ein geborgtes Leben und erinnert sehr an die künst-

liche Aufmachung des römischen Heidentums unter Julian. Eine lebenskräftige volkstümliche religiöse Bewegung ist der Reformkonfuzianismus nicht. Dem Buddhismus dagegen fehlt es bis heute nicht an solchen Bewegungen im Volk. Aber so sehr er die einzelnen über die träge Masse erhebt, so macht er sie doch nicht frei von dem Ballast der Überlieferung, schließt vielmehr alles Hergebrachte mit in die neue Religiosität ein. Der Buddhist dient weiter seinen Ahnen; er klebt jedes Jahr die „Türgeister" an, die seine Haustür vor bösen Einflüssen schützen sollen; er läßt sich in allen Dingen vom Geomanten und Tagewähler beraten, wenn er nicht gar selbst Geomant von Beruf ist; er sucht in Tempeln Hilfe, und wenn sie ihm nicht zuteil wird, holt er sie beim Zauberer oder der Hexe. Kurz, er kann mit hingebender Frömmigkeit tausend Dinge vereinigen, die seiner Religion eigentlich widersprechen müßten, und um dieser Anpassungsfähigkeit willen hat auch der Buddhismus solchen Eingang in China gefunden.

Abb. 273. Ho-lung (sechzehntes Jahrhundert nach Christus): Berglandschaft.

Die Volksreligion

Ehe wir die noch heute lebendigen Bewegungen kennenlernen, die den einzelnen über die träge Masse erheben, müssen wir zuerst diese selbst kennen. „Sitte" ist das eine Wort, das alles beherrscht, „Glück" das andere, und daß man durch die Regeln der Sitte das Glück erlange, das Unglück vermeide, ist die tiefste Überzeugung. Es gibt kaum einen stärkeren Beweis für die sittliche Höhe, auf der die Lehre des Konfuzius steht, als die, daß in seinen Schriften das Wort „Glück" sich nicht findet, höchstens einmal in einem Zitat. Er redet nur von der „Menschlichkeit" und vom „Edlen". Auch im Buddhismus tritt das Glück hinter das Verdienst zurück. Für das chinesische Volk aber hat die ganze Religion den Zweck, „Glück" zu erlangen. Das Zeichen für Glück (fuh) prangt darum in jedem Haus in allen Formen und Gestalten, sei es als großes Zeichen auf rotem Papier an der Wand oder klein in Silber gestickt auf den Mützen der Kinder, auf Zinngefäßen ausgeschlagen oder in Seidenstoffe gewebt.

Was ist das Glück, und wie erlangt man es? Das Glück ist nicht für jeden einzelnen verschieden; es ist für alle das gleiche. Auf die verschiedenen Bedürfnisse der einzelnen nimmt die chinesische Denkart keine Rücksicht, so sehr deren Wünsche wie bei allen Menschen verschieden sind. Ungefragt muß jeder zugeben, daß es ein fünffaches Glück gebe. Darum klebt man zu Neujahr über die Haustüren auf roten Papierstreifen am liebsten den Spruch: „Das fünffache Glück komme herein." Die scholastische Wissenschaft hat alles schon in Zahlen festgelegt; dabei gibt es aber keine genaue Überlieferung, worin diese fünf Glücksgüter bestehen. Scheinbare Genauigkeit mit größter Unbestimmtheit verbunden ist ja dem Chinesen eigen. Reichtum, Ehre, Kindersegen und langes Leben gehören jedenfalls dazu. Über „Gesundheit", „Frau" und ein „gutes Ende" schwankt die Überlieferung. So wird in vielen Häusern auch ein Bild des dreifachen Glückssterns (Abb. 297) angebetet. Es ist eine Gruppe von drei Männern, die hohe Stellung (Reichtum und Ehre), Kindersegen und langes Leben darstellen, Gestalten der Über-

lieferung, die als Symbole verehrt werden, ein eigenartiger Übergang von der Verehrung einer Idee zur Anbetung verstorbener Personen, wie wir ihn in der chinesischen Religion vielfach finden, besonders bei den Handwerkspatronen.

Das glückbedeutende Wort

Es ist aber nicht nur die unmittelbare Anbetung der Idee des Glücks, was das Glück herbeiziehen soll, auch nicht nur überhaupt die Anbetung der über den Menschen waltenden Mächte; es ist vor allem die Nennung und Symbolisierung des Glückes, die es anlocken soll. Dabei ist das gesprochene Wort von größter Bedeutung. Man redet glückbringende Worte, um damit das Glück zu bringen. Man nennt darum ein Mädchen in manchen Gegenden „Bringe einen Bruder“ oder „Führe einen Bruder her“ und hofft, daß die darin ausgesprochene Hoffnung in Erfüllung gehe, wenn das Mädchen den ganzen Tag bei diesem Namen gerufen wird. Die häufigsten Knabennamen sind „Glück“, „Leben“, „Freude“. Doch kreuzt sich mit dieser Gedankenreihe eine andere, nach der man beim Namen gerade alles Wohlklingende vermeidet.

Während bei der Namengebung der Kinder auch andere Völker sich von ähnlichen Gedanken leiten lassen mögen, ist es gewiß eine Eigenart der Chinesen allein, Kaufläden und Werkstätten einzig durch wohlklingende, glückbringende Worte zu bezeichnen, so daß die Hunderte und Tausende von Läden, die sich in den großen Städten in endloser Reihe aneinanderfügen, nie in der Firma den Namen des Besitzers oder die Art des Geschäftes nennen; jedes Firmenschild enthält vielmehr einen frei gewählten schönen Namen, wofür die chinesische Schriftsprache unendliche Auswahl hat. Niemand würde es der Firma ansehen, daß man bei „Fröhlicher Glücksfortschritt“ Eisen- und Bambuswaren bezieht, daß „Ewiger Gewinn“ ein großes Spezerei- und Speditionsgeschäft ist, „Weiter Großer Friede“ eine Bank, „Zehntausend im Überfluß“ der Laden eines armen Silberschmiedes. Nur Sarggeschäfte wird man meist daran erkennen, daß das Zeichen für „Langes Leben“ auf dem Firmenschilde prangt, um der üblen Vorbedeutung entgegenzuwirken, die in der Art des Geschäftes liegt.

Abb. 274. Hsü Hsi (um 950): Lotusblume und Ente.

In keinem Volk der Erde ist die Höflichkeitsphrase so ausgebildet wie bei den Chinesen. Wir finden es lächerlich, wenn man jede Hütte einen Palast, jeden dummen Jungen eine „Leuchte der Gelehrsamkeit“, jedes arme Weib eine „Reichtumsherrin“ nennt. Die Chinesen lächeln dabei nicht, denn es liegt gewiß auch der Gedanke zugrunde, daß man durch solche Worte das genannte Glück wenigstens teilweise schaffe, durch ihre Unterlassung aber leicht Unglück bringen könne. Glückbringende Worte redet man vor allem bei wichtigen Anlässen, an bedeutsamen Tagen, wie Neujahr, Hochzeit und Hausbaufeier. Wenn da zufällig ein Unglück bedeutendes Wort fällt, wird es als übles Vorzeichen aufgefaßt. Selbst der Europäer, der lange unter Chinesen lebt, wird leicht von dieser Furcht angesteckt, so daß er beim Hören eines sol-

chen Wortes erschrickt. Es ist darum schon eine sittliche Tat, wenn ein chinesischer Prediger so frei von solcher Furcht wird, daß er am Neujahrstag in der Predigt die Gemeinde daran zu erinnern wagt, man könne im neuen Jahre auch sterben.

Wie man also das Glück durch glückbedeutende Worte zu bringen hofft, so glaubt man das Unglück zu vermeiden dadurch, daß man es nicht nennt. Als die Pest in Ka-yin wütete, suchte man sie außer durch Götzenprozessionen auch dadurch zu bekämpfen, daß der Befehl ausgegeben wurde, niemand dürfe das Wort „Pest“ in den Mund nehmen. Worte wie „Aussatz“ werden fast nie ausgesprochen. Will man sagen, daß einer aussätzig sei, so sagt man etwa: „Seine Krankheit läßt sich schwer heilen.“ Auch andere Krankheiten werden umschrieben, zum Beispiel die Pocken mit „Handel treiben“ oder gar „Himmelsblüten treiben“, Malaria mit „Hühner hüten“. So wird ein solcher völlig harmloser Ausdruck selbst wieder ein böses Vorzeichen. Ich rief einst Kindern, die auf einem Stoppelfeld auf ihr Federvieh aufpaßten, als Gruß zu: „Hütet ihr Hühner?“ Da mahnte mich mein Begleiter erschrokken, das zu unterlassen; man sage wohl „Enten hüten“, aber „Hühner auslassen“. Bei Traueranzeigen teilt man statt des Todes das „Leben“ des N. N. mit. Besonders stark ist die Furcht vor unglückbringenden Worten bei den Spielern verbreitet, die stets außerordentlich abergläubisch sind. Sie vermeiden auch jeden Anklang an ungünstige Worte. So reden sie beim Metzger nicht von einer Ochsenzunge, sondern von „Ochsengewinn“, da die Wörter für „Zunge“ und „Verlust“ gleich lauten; sie vermeiden das gewöhnliche Wort für „Suppe“, da es auch „hinrichten“ heißt, und dergleichen mehr.

Abb. 275. Li Ti (zwölftes Jahrhundert): Apfelzweig, datiert 1119.

Unter den ungemein zahlreichen Bräuchen, mit denen jede öffentliche Handlung in China ausgestattet ist, sind stets viele, die wie Zauberbräuche aussehen, aber nur eine Art Wortspiel von glückbringender Vorbedeutung sind. So, wenn man an den Giebelbalken eines neu erbauten Hauses am Richtfest Säckchen mit Reis, dazu Zwiebeln und Lauch hängt. Da „Balken“ und „Steuer“ denselben Laut haben (liang), ist die Bedeutung des Säckchens am Balken, es möge dem Haus nie an Reis für die Steuer fehlen. „Zwiebeln“ und „gescheit“ (t'sung), „Lauch“ und „rechnen“ (suan) sind wieder gleichlautend, und der Sinn ist der, daß die Knaben im neuen Haus alle gescheit werden mögen und rechnen lernen. Ehe der Tote in den Sarg gelegt wird, streut man eine Handvoll Nägel hinein, damit er viele männliche Nachkommen habe (Nagel = männlich). Denselben Sinn hat der Brauch, beim Begräbnis um viel Geld einen vornehmen Beamten zu bitten, den Sarg zu „nageln“, oder wenn man den Toten in einem Gewand bestattet, auf das hundertmal das Zeichen „schu“ (langes Leben) gestickt ist. Man legt diese glückbringenden Symbole als eine Art Samenkörner ins Grab, damit sie den Nachkommen reiche Frucht tragen; das sind aber keine Zauberbräuche. — Neben den Worten oder ihren gleichlautenden Gegenwerten gibt es allerlei Sinnbilder des Glücks, die es anlocken

sollen. Dazu gehört vor allem die rote Farbe, die Farbe der Freude. Rot ist darum alles, was mit der Hochzeit zusammenhängt, dieser hohen Zeit des Lebens, dem größten Familienfest eines Volkes, dem die Familie alles gilt. Auf einen großen roten Bogen wird der Geburtsbrief der Braut geschrieben. In brennendem Rot sind meist die Möbel der Aussteuer gestrichen; an allen Türrahmen prangen wie zu Neujahr neue rote Spruchstreifen und so weiter. Aber auch im täglichen Leben findet das Rot seine reichliche Anwendung. Die Briefumschläge haben in der Mitte einen roten Streifen, auf den der Name des Empfängers geschrieben wird; selbst Trauerbriefe haben einzelne rote Schriftzeichen, um die üble Vorbedeutung, die notwendig an einem Trauerfall hängt, unschädlich zu machen. Zum Beispiel wird der Tag des Todes rot geschrieben, damit er nicht zum Unglückstag werde, oder der Name des Kaisers, nach dem das Jahr der Geburt und das des Todes angegeben ist. Dies ist ein deutlicher Beweis dafür, wie stark man in den Dingen, die zur scheinbar ganz äußerlichen Sitte geworden sind, ihre ursprüngliche religiöse Bedeutung empfindet.

Abb. 276. Hsü Hsi (um 950): Schneereiher.

Man darf gewiß sein, daß die meisten Bräuche dieses zeremoniösen Volkes ihren Grund in dem Glauben haben, Worte und Symbole seien wirkungsvoll schon dadurch, daß man sie ausspricht oder anbringt. Man wird auch nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß dies eigentlich die Wurzel der abergläubischen Scheu vor dem geschriebenen Zeichen sei. Der Buddhismus hat dann freilich ein verdienstliches Werk daraus gemacht, beschriebenes Papier zu sammeln und in einem eigenen Ofen (Abbild. 285) zu verbrennen. So sehr ist er auch darin den Chinesen entgegengekommen. Darum ziehen nunmehr alte Männlein mit dem Papierkorb durch das Land, sammeln mit einer Bambuszange alles geschriebene oder bedruckte Papier vom Boden, bringen es in die Öfen und „sammeln sich Verdienst“ für das Jenseits.

Von diesem Glauben an das Wort ist bloß ein Schritt zur eigentlichen Zauberformel, nur daß dann nicht mehr dem Wort an sich die Wirkung zugeschrieben wird, sondern einer Geistermacht, die durch das Wort gebannt werden kann. Solche Geistermächte werden auch vorausgesetzt bei der Anwendung von Wort und Bild, wo sie, ohne eigentliche Zaubermittel zu sein, doch Schutz gegen diese Mächte gewähren sollen. Solche abwehrenden Symbole sind zum Beispiel Löwen- und Tigergestalten, vor denen sich die Geister fürchten sollen; daher die „lachenden Löwen“ aus Granit vor den Tempeln, Kindermützen in Form eines Löwenkopfes, Kinderschuhe in Tigerform, auch die Halsringe der Kinder und Bräute, an denen ein Schloß hängt (Abb. 286, 287 und 288). Die Rücksicht auf die bösen Geister führt auch dazu, daß man gerade die preisenden schönen Reden vermeidet und mit möglichst verächtlichen Ausdrücken von einer Sache spricht. Man nennt darum einen kleinen Knaben stets „Mädchen“; man gibt ihm gern die

verächtlichsten Namen, ruft ihn „Schlange“, „Hund“, „Schwein“, je zärtlicher man ihn liebt, um den Neid der Götter, das heißt die Mißgunst der bösen Geister, nicht rege zu machen. Das führt dann oft zu recht seltsamen Zusammenstellungen mit den oben genannten glückbringenden Namen, zum Beispiel „Schlangenfrühling“ als Knabenname.

Wie die Lobeserhebungen der Höflichkeitsphrasen, so haben auch jene Ausdrücke der Selbstwegwerfung im höflichen Gespräch eine tiefere Ursache. Es liegt die Angst zugrunde, das Lob des andern könne Unglück bringen, und dies sucht man dadurch zu vermeiden, daß man alles, was einem selbst gehört, möglichst herabsetzt.

Abb. 277. Mu-tschi (dreizehntes Jahrhundert nach Christus): Tiger.

Glückbringende Orte und Zeiten

Das zweite Mittel, um Glück zu erlangen, ist die Wahl eines glücklichen Platzes und einer glücklichen Stunde. Daß Übereinstimmung mit den Mächten der Natur allein das Glück verbürge, ist den Chinesen seit alters gewiß. Nun aber glauben sie einen Zauberschlüssel gefunden zu haben, mit dem sie das Geheimnis der Natur öffnen können, einen Hauptschlüssel, der für alle Verhältnisse in Natur und Menschenleben paßt.

Das Horoskop. Der Schlüssel geht in seiner heutigen Form auf den Kalender zurück. Es werden Zeitperioden von sechzig Jahren gezählt, und man bedient sich je zweier nebeneinander herlaufenden Reihen von zehn beziehungsweise zwölf Zeichen, der „zehn Himmelstämme“ und der „zwölf Erdzweige“. Setzen wir für die zehn Himmelstämme die großen Buchstaben A bis K, für die zwölf Erdzweige die kleinen a bis m, so beginnt die Zählung einer Periode folgendermaßen: Aa, Bb, Cc bis Kk, dann folgt Al, Bm, Ca, Db, Ec, und so laufen die beiden Reihen fortgesetzt nebeneinander her, bis sie beim sechzigsten beide mit Km zu Ende kommen, worauf eine neue Periode mit Aa beginnt. Im bürgerlichen Leben rechnet man nur die Jahre in dieser Form. Man gibt bei der gegenseitigen Vorstellung sein Geburtsjahr mit diesem Zyklus an; man behält denkwürdige Jahre, wie das Boxerjahr 1900 (keng-tse), mit dieser Bezeichnung im Gedächtnis. Um aber das Horoskop zu stellen, sind ebenso Monat, Tag und Stunde in Perioden von sechzig eingeteilt. Bei jeder Verlobung ist es entscheidend, ob die „acht Zeichen“ (das heißt je zwei für Jahr, Monat, Tag und Stunde der Geburt) der beiden Leute zusammenstimmen.

Was heißt aber zusammenstimmen? Da bekommt jedes der Zeichen sein Eigenleben, und es zeigt sich, daß sie sich untereinander bekämpfen und unterstützen können. Die zehn „Himmelstämme“ teilen sich in fünf männliche und fünf weibliche, und sie stehen in Beziehung zu den fünf Planeten und den fünf Elementen, nach denen die Planeten genannt sind: Metall, Holz, Wasser, Feuer, Erde.

Nun ist es aber, statt des Glaubens an das geheimnisvolle Walten der Sterne wie bei dem Horoskop anderer Völker, ein einfaches Rechenexempel mit diesen Zahlenzeichen geworden, und es wird vor allem darauf geachtet, welche den Zahlenreihen entsprechenden Elemente ein-

ander freundlich oder feindlich gegenüberstehen. Das Feuer ist der Feind des Metalls, das Wasser Feind des Feuers, das Metall Feind des Holzes, das Holz Feind der Erde, die Erde Feind des Wassers. Wenn nun zum Beispiel in den acht Zeichen des Mädchens das Feuer vorherrscht, in denen des Knaben das Metall, so kann es keine glückliche Verbindung geben, und die geplante Verlobung wird vereitelt, während anderseits eine Verbindung der Elemente Erde, Wasser und Holz eine fruchtbare Ehe verspricht. Die Sache wird dadurch noch verwickelter, daß auch die zwölf „Erdzweige" in Beziehung zu den fünf Elementen gesetzt werden und außerdem zu den zwölf Tieren des Tierkreises (Ratte, Ochse, Tiger, Hase, Drache, Schlange, Pferd, Schaf, Affe, Hahn, Hund und Schwein). Wenn nun unter den beiderseitigen Erdzeichen sich Tiger und Schwein, Hund und Hase, Schlange und Ratte befinden, so wird die Ehe ebenfalls für einen Teil verhängnisvoll sein.

Da das Horoskop (die acht Zahlzeichen) nicht nur bei der Verheiratung wichtig ist, sondern für das ganze Lebensschicksal, so richtet sich oft auch schon die Namengebung danach, und zwar so, daß man die Harmonie der Elemente herzustellen sucht, indem man bei der Namengebung das Fehlende ergänzt. Die beständige Nennung dieses fehlenden Elements, hofft man, werde den Mangel ersetzen. „Wasserschwester", „Feuerschwester" sind darum beliebte Knabennamen, indem man durch die weibliche Bezeichnung zugleich die Geister täuschen will.

Noch stärker wirkt das Horoskop unter Umständen auf das Geschick eines Menschen ein. Wenn es ungünstig lautet, so nimmt man an, daß das Kind nicht alt wird, da seine acht Zeichen „keine Wurzel" haben. Ein solcher Knabe wird leichten Herzens an einen anderen Zweig der Familie abgegeben, ein Mädchen sobald wie möglich „verkauft", das heißt verheiratet. Kenntnis der acht Zeichen ist ferner nötig, um in jedem wichtigen Fall des Lebens die Stunde für eine glückliche Ausführung erkennen zu können, vor allem zur Hochzeit, aber auch für andere Fälle, selbst für das Sterben. Es wird für das Haus als besonders glückbringend angesehen, wenn einer gerade in der Tagesstunde seiner Geburt stirbt. Da man nun selbst das Sterben eines Vaters ausnützt, um für sich und seinen Stamm möglichst viel Glück herauszuschlagen, so wird in manchen Gegenden auch die Sterbestunde gewählt: das heißt, man verschweigt den eingetretenen Tod so lange, bis die gewählte Stunde da ist. Dann richtet man drei Fragen an den Verstorbenen, und wenn er die nicht mehr beantwortet, setzt die Totenklage ein. Doch ist diese Vollendung des Systems nicht allgemein durchgedrungen.

Abb. 278. Mu-tschi (dreizehntes Jahrhundert nach Christus): Affen im Wald.

Allgemein ist aber die Wahl der Begräbnisstunde. Solche Wahl wird dadurch verwickelt, daß die Stunde nicht nur zum Horoskop des Verstorbenen und womöglich seiner nächsten Angehörigen passen, sondern auch an sich für ein Begräbnis günstig sein muß. Dies Bestreben, eine möglichst glückliche Begräbnisstunde und den günstigsten Platz zu wählen, führt dazu, das Begräbnis immer wieder hinauszuschieben (Abb. 292), so daß bei den Reichen die Särge oft viele Jahre im Hause stehen bleiben. In Südchina hat sich damit die

unter anderen auch auf Celebes vorkommende Sitte verbunden, die Toten vorläufig in einem Sarg zu bestatten, nach einiger Zeit wieder herauszunehmen, das Knochengerüst von dem verwesten Fleisch zu reinigen und in Beinkrügen, sogenannten „Goldtöpfen“ (Abb. 289), aufzustellen. (In Posso auf Celebes treten an Stelle der Beintöpfe kleine Holzsärge für die Knochen.) Mancher „Goldtopf“ muß vielmals den Platz wechseln, bis man den glückbringenden Ort und die Stunde gefunden hat, wo er in einem festen Grab beigesetzt wird. Dieselbe Schwierigkeit entsteht bei den Hochzeiten. Es gibt Leute, die so unglückliche „acht Zeichen“ haben, daß sie Jahr um Jahr mit der Hochzeit warten müssen, da sie nie einen geeigneten Tag finden, und manche sind schon Christen geworden, nur um sich aus dieser Not zu retten. Es gibt auch Tage, die an sich nicht unpassend für eine Hochzeit wären, aber die Bedingung in sich schließen, daß die Eltern der Braut sich verbergen müssen, wenn die Braut das Haus verläßt; andernfalls müsse die Mutter nach drei Tagen sterben.

Abb. 279. Mu-tschi (dreizehntes Jahrhundert nach Christus): Der Arhat Vanavasi.

Der Kalender. Wie im alten Rom der Staat den Kalender festsetzte mit seinen Glücks- und Unglückstagen, die mit F und N bezeichnet waren (dies fasti und nefasti), so mußte der chinesische Kalender jedes Jahr mit der größten Feierlichkeit dem Kaiser vorgelegt werden, der ihn dann feierlich an alle Provinzen und unterworfenen Länder versandte. Trotzdem ist er doch nicht überall gleich; in Kanton gibt es zum Beispiel seit alters zwei verschiedene Ausgaben. Dieser Kalender findet jährlich seinen Weg auch in die geringste Hütte, denn es ist bei jedem Tag in schwarzen und roten Schriftzeichen angegeben, was an ihm zu tun erlaubt ist und was nicht, etwa den Kopf waschen, in die Schule gehen, prozessieren, ein Geschäft abschließen, eine Ausbesserung vornehmen und so weiter. Schon in der alten Zeit hatten die Chinesen Kalender, auf denen vorgezeichnet war, was man in einem Monat tun solle und was nicht. Zum Teil waren es vernünftige Regeln, wie diese, daß man nur im Herbst Holz fällen, Häuser ausbessern und ähnliche Arbeiten unternehmen solle, hat doch der Bauer vorher keine Zeit dazu. Andere Bestimmungen waren mehr willkürlich, das heißt auf einem dunklen Zusammenhang mit der Natur beruhend, zum

Beispiel, daß man nur im Sommer, wenn die gütige Natur ihre Gaben austeilt, Belohnungen geben, nur im Herbst, wenn die Natur im Absterben ist, Hinrichtungen vollziehen solle.

Die vernünftigen Regeln der Erfahrung verknöcherten, wie wohl auch im römischen Kalender, zu unvernünftigem Gesetz, und alles, was der neuere Kabbalismus in Chronomantie und Geomantie ausgeklügelt hatte, floß mit der Quelle der alten Überlieferung zusammen, um diesen Kalender hervorzubringen, der heute noch die Handlungen des chinesischen Volkes im In- und Ausland bestimmt. Es ist eine kindische Verzerrung des taoistischen Grundgedankens, daß man mit der Natur im Einklang sein müsse, wenn man glücklich werden wolle. „Wenn man diesen Almanach studiert", schreibt Parker, „hat man stärker denn je den Eindruck von der verzweifelten geistigen und sittlichen Lage der Chinesen." Da der Kalender als so wirkungskräftig und unentbehrlich erscheint, so wird noch sein Papier als Amulett benützt; alte Kalender werden zum Beispiel am Schweinestall aufgehängt oder zu Asche verbrannt den Schweinen als Mittel gegen Seuchen gegeben.

Wenn man sich nicht an die Regeln des Kalenders hält, so fürchtet man ein plötzliches, übernatürliches Unglück, das man mit „fan" bezeichnet, als Folge der Störung in der Harmonie der Natur. Eine solche Störung stellt man gewöhnlich fest, wenn Blut aus Mund und Nase dringt. Im einzelnen leitet man zum Beispiel ein Augenübel von dem Einschlagen eines Nagels an einem ungünstigen Tag her, da das durch den Nagel gemachte Loch auch ein „Auge" genannt wird.

Die Wissenschaft des Tagewählens kann von jedem „Bücherleser" (Abb. 294) erworben werden; es bedarf dazu nicht, wie beim Zauberer, magischer Künste, auch nicht irgendwelcher Weihen. Es handelt sich nur darum, möglichst spitzfindige Kombinationen herzustellen. Während der Bauer die alltäglichen Geschäfte an der Hand des Kalenders selbst zu bestimmen wagt — wobei es eine interessante Beobachtung ist, daß die Chinesen auch nur an Tagen mit geraden Zahlen etwas zu beginnen wagen, wie bei den Römern die geraden Zahlen dies fasti waren — zieht er bei jedem wichtigen Anlaß den „Tagewähler" zu Rat. Dazu gehört neben jenen Familienfeiern besonders alles, was irgendwie mit der Veränderung des Erdbodens zu tun hat: Bauen und Ausbessern des Hauses, des Herdes, vor allem eines

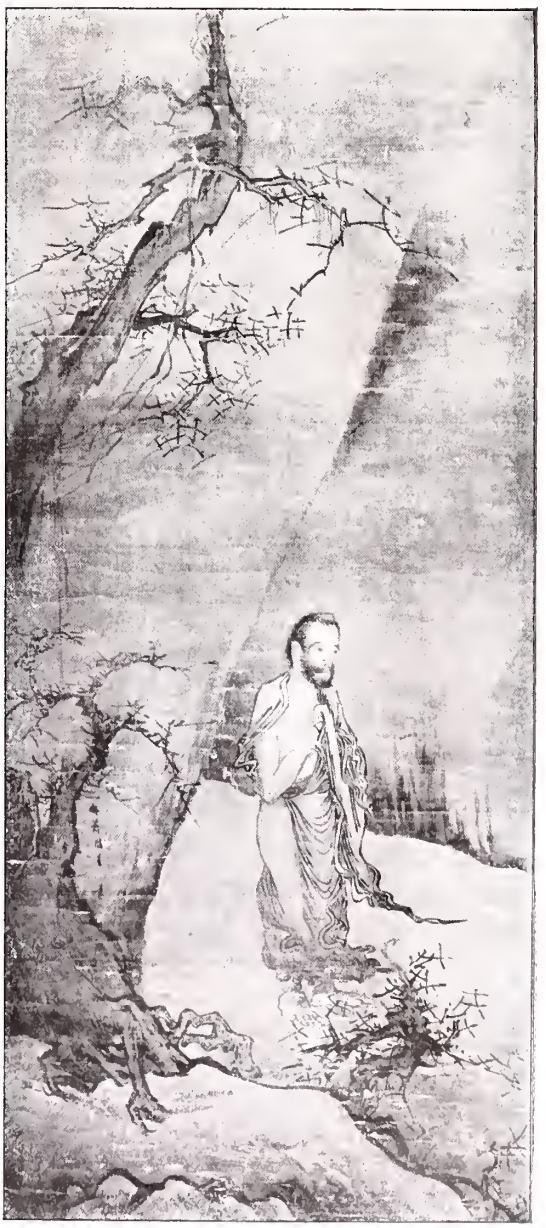


Abb. 280. Liang K'ai (um 1200 nach Christus): Schakyamuni als Büßer.

Grabes, aber auch der in den Boden eingelassenen Reisstampfe, während für die bewegliche Reismühle kein Tag gewählt werden muß. Bei Veränderungen des Erdbodens fürchtet man am meisten das „fan“, denn im Erdboden schlummern die unheimlichen Kräfte, von denen man nie weiß, ob man sie nicht unabsichtlich wecken wird. So kommt es, daß der Mann, der diese Kräfte kennt, das größte Ansehen genießt. Es ist der Erdwahrsager, der Geomant, der meist auch das Tagewählen am besten versteht.

Die Geomantie. Sie beruht auf denselben Grundsätzen wie die Chronomantie. Der Geomant aber bedarf noch eines genaueren Studiums dieser Pseudowissenschaft. Er muß auch mit dem Kompaß (Abb. 295) umgehen können, auf dem dieselben Zeichen stehen wie im Kalender, nur in Verbindung mit den Himmelsrichtungen und den Formen der Erdoberfläche. Er muß vor allem einen Blick haben für die Gestalten der Berge, ob sie von Natur glückbringend sind oder nicht. Hat ein Hügel zum Beispiel eine scharfe Spitze, so herrscht in ihm Merkur mit dem Element des Feuers: ist die Spitze wie abgebrochen, so thront dort Jupiter mit dem Element Holz; ist es eine breite Hochfläche, so gebietet Saturn mit dem Element Erde und so fort. Aber nicht nur die Formen der Berge werden mit den fünf Elementen in Beziehung gesetzt, sondern auch die Himmelsrichtungen, die „fünf“ Farben des Bodens, die Richtung der Wasserläufe und so weiter. Ebenso muß alles, was Menschen gebaut, gegraben und gepflanzt haben, zur Harmonie der Natur stimmen. Wo die Harmonie fehlt, sucht man durch künstliche Erdhügel, Mauern, Bambuspflanzungen und ähnliches nachzuhelfen.

Den Segen, der von dieser Harmonie der Natur ausströmen soll, denkt man sich als eine Art Kraftstrom in der Luft, den das Haus oder Grab auffangen und der durch nichts abgelenkt werden soll. So kommt alles auf den Platz und die Richtung der Häuser an. Manches Haus, das seinen Bewohnern die Hoffnung auf Glück nicht erfüllt, wird darum verlassen, und ein anderes, in dem viel Söhne zur Welt gekommen sind, wird um seines guten Feng-schui (Wind und Wasser) willen gerühmt.

Der ganze Hausbau steht in China heute noch unter der Herrschaft der Geomantie. Der Geomant bestimmt die Richtung des Hauses, besonders der Haustüre, die sehr oft schief zur Vorderwand eingesetzt wird, da man nicht den ganzen Bauplatz in die geomantisch richtige Lage drehen kann. Durch die Geomantie ist auch die Höhe der Häuser bestimmt; darum ist jedes chinesische Dorf (Abb. 272) so angelegt, daß die Häuser einer Reihe alle gleich hoch sind und die vorderen nie die hinteren überragen. Dadurch sind alle Bewohner eines großen Dorfes dazu verurteilt, unter Umständen in recht niedrigen Häusern zu wohnen. Ja, selbst abseits vom Dorf darf auf der rechten, das heißt der (bei der Orientierung nach Süden) westlichen Seite keine hohe Burg gebaut werden, kein hoher Baum stehen. Das verbietet der „weiße Tiger“, der zur Rechten jedes Dorfes wohnt, wogegen es der „grüne Drache“ zur Linken eher gestattet.

Abb. 281. Schih Ko (zehntes Jahrhundert): Feng-kan und der Tiger.

Wo etwas in der Natur zur Harmonie der Elemente fehlt, da wird es durch Kunst ersetzt (Abb. 293). So sind zum Bei-

spiel die Pagoden jetzt überall unter diesem Gesichtspunkt gebaut. Ursprünglich buddhistische Heiligtümer, sollen sie jetzt die Natur korrigieren und einen Berg ersetzen. Wo ein größerer Fluß an einer Stadt vorbeifließt, besteht die Gefahr, daß die guten Einflüsse und Kräfte mit dem Fluß abziehen. Steht nun in der Flußrichtung ein Berg, so kann dieser die Einflüsse aufhalten; fehlt der Berg, so baut man an dieser Stelle eine Pagode. So wird man die Pagoden meist unterhalb der Stadt gegenüber einer Flußbiegung finden.

Hat es die geomantische Wissenschaft mit diesen Kraftzuflüssen zu tun, so denkt der Volksaberglaube, der mit ihr aufs nächste verwandt ist, noch mehr an die bösen und schädlichen dämonischen Einflüsse, die man von Haus und Dorf abzuhalten sucht. Darum vor allem vermeidet man, Fenster in den Häusern anzubringen; darum verwahrt man auch die Türen mit Bildern der Türgeister und mit den „acht Kua“ aus dem Yi-king (siehe Seite 318), die als Abbild aller geheimen Kunst dieselbe Stelle einnehmen wie einst in Deutschland der fünfzackige Drudenfuß. Darum hat auch jedes Dorf im Hintergrund seinen heiligen Hain oder „Ahnenwald“, wo kein Holz gefällt werden darf, damit das Dorf gegen alle von hinten kommenden bösen Mächte, die stets wie Raubtiere lauern, gedeckt sei. Man nennt darum den Ahnenwald auch die „Kleider des Dorfes“. Für einzelne Gehöfte erfüllen Bambuspflanzungen denselben Zweck.

Abb. 282. Meister der Sungdynastie (zwölftes bis dreizehntes Jahrhundert nach Christus): Der Dichter Su Tung-po.

Doch nicht nur mit den Einflüssen in der Luft hat es der Geomant zu tun; es gehört auch zu seiner Kunst, in den Gestaltungen der Berge und Hügel Tiere zu erkennen. Da nun das chinesische Bergland oft ganz kahl ist und seine feinsten Falten offen liegen, wird dort die Phantasie viel stärker angeregt, als wo der Wald die Formen der Berge verhüllt. Am meisten schauen die Chinesen in den Bergen Drachen und Tiger, aber auch viele andere Formen und Gestalten. So fand ich einen Hügel als besonders „glückbringend“ mit Gräbern überdeckt, weil er die Form einer Gans hatte, die mit ausgebreiteten Flügeln den Hals zum Wasser streckt. Ein anderer Hügel galt als unglückbringend und war darum als Bauplatz billig zu haben, da er die Gestalt eines „Ertrunkenen“ hatte, das heißt eines liegenden Mannes, dessen Kopf im vorbeifließenden Fluß zu suchen war. Ebenso wurde ein Berg, der einem umgestürzten Boot glich, als unheilbringend angesehen. Ein besonders interessantes Beispiel bildet die katholische Kathedrale in Kanton, die den Chinesen nach einem unglücklichen Krieg mit den Franzosen aufgedrungen und auf dem höchsten Platz von Kanton, dem des damaligen vizeköniglichen Yameus, erbaut wurde. Es wäre nicht denkbar, daß das Volk es geduldet hätte, wenn man nicht — so wird erzählt — den berühmtesten Geomanten bestochen hätte, der nun erklärte, die

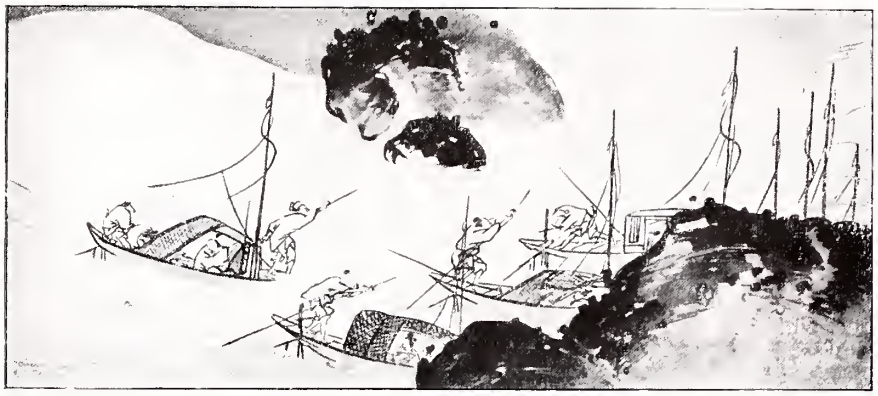


Abb. 283. Tai Wen-tschin (fünfzehntes Jahrhundert nach Christus) zugeschrieben: Teil der Landschaftsrolle vom Yang-tse-kiang im Sturm.

Kathedrale könne der Stadt nur Glück bringen, denn ihre zwei Türme seien die Hörner des Widders, die diesem bisher noch gefehlt hätten. Der alte poetische Name für Kanton ist nämlich „Widderstadt".

Es ist aber hier nicht wie bei jenen obengenannten Symbolen nur die Form allein, sondern die Berge werden von solchen Wesen belebt gedacht. So wurde zum Beispiel eine Pagode gebaut, weil man fand, daß der sich davor hinziehende Hügel eine Schlange sei. Wenn nun morgens die Sonne aufgehe, falle der Schatten der Pagode wie ein Stock auf die Schlange und mache diese unschädlich. Es ist ferner für ein Haus oder Grab stets ein gefährlicher Platz, vor dem Maul oder der Tatze eines Tigers zu liegen; eine günstige Stelle ist dagegen an seinem Rücken. Vor allem aber wünscht man an seinen Hals sich zu lehnen, da dort die Lebenskraft am stärksten pulsiert. Solche geomantisch günstige Stellen sind für Häuser und besonders Ahnenhallen und Gräber sehr gesucht. Leider wandelt sich der daraus erhoffte Segen nicht selten in furchtbares Unglück, wenn um den Besitz solcher Plätze Stammesfehden ausbrechen, die erst enden, wenn man des gegenseitigen Mordens müde geworden ist.

Wenn so die Berge belebt gedacht werden, so ist es Sünde und bringt Gefahr, ihren Aufbau zu verletzen. Darum ist die Geomantie bisher in China das größte Hindernis für den Bergbau gewesen. Auch der Bau der Eisenbahnen ruft unter dem Volk stets starken Widerspruch hervor. So wurde die erste Eisenbahn, die Europäer in China bauten, zwischen Schanghai und Wusung, von der chinesischen Regierung um teures Geld zurückgekauft und zerstört um der Geomantie willen. Allerdings fügt sich das Volk, wenn es einen festen Willen der Obrigkeit sieht. Mehr Verständnis hat die Menge zum Beispiel dafür, daß man aus rein geomantischen Gründen eine Brücke baut, die überhaupt nicht dem Verkehr dient, sondern eine fehlende Ader des Drachen ersetzen soll.

Beide Gesichtspunkte, die günstige Stelle eines Berges zu treffen und die Harmonie der ganzen umgebenden Natur zu erkennen und herzustellen, kommen vor allem bei der Wahl der Gräber (Abb. 290 und 291) in Betracht, die ja, wenn irgend möglich, am Bergabhang liegen. Der Chinese denkt sich die Toten in noch viel höherem Grad abhängig von „Wind und Wasser", also eigentlich von der hygienischen Lage des Wohnplatzes, als die Lebenden, und jedes Unbehagen des Toten haben die Nachkommen zu spüren. Der Ahnendienst ist so stark mit der Geomantie verwachsen, daß es als das wichtigste Anliegen der Familie gilt, ein glückliches Grab zu finden. Da dies oft jahrelangen Suchens bedarf, so ist die Geomantie die erste Ursache für den obengenannten Aufschub des Begräbnisses. Die moderne Geschäftsanzeige eines Geomanten ist überschrieben: „Das Mittel, eine neue glückliche Zeit zu schaffen, sind glücklich gewählte Gräber", und sie beginnt: „Die Geomantie ist unter allen Wissenschaften die wichtigste, denn daß du deinen Vorfahren glückbringende Gräber machst, davon hängt alles ab. Ist der Drache da, sieht er so recht lebendig aus, ist der Platz etwas verborgen, nicht zu

hoch, damit nicht die bösen Winde beikommen können, sind nach allen vier Richtungen Hügel von der richtigen Höhe gelagert, gleichsam als Wächter — findest du so einen Platz, so mache dort dein Grab, und du wirst den Segen davon haben: Dein Geschlecht wird reich und angesehen werden; große und verdienstvolle Männer werden daraus hervorgehen . . .“

Ist die Ordnung des Feng-schui gestört, und hat darum irgend ein Unglück die Leute getroffen, so gilt es zunächst, die Störung zu beseitigen. Bäume, die andere gepflanzt haben, werden umgehauen, Häuser eingerissen, und der unglückliche Erbauer eines solchen Hauses wird dann unter Umständen als Mörder angesehen, als hätte er den plötzlichen Tod eines anderen durch seinen Bau verschuldet. Seit der Revolution freilich nehmen die Gerichte offiziell keine Klagen mehr an, die auf dem geomantischen Aberglauben beruhen. Wie tief er aber in den Herzen wurzelt, sieht man daran, daß ein Mann wie der große Reformer Chinas, Tschang Tschi-tung, der im Jahre 1898 das Buch „Lerne“ geschrieben hat und die ganze europäische Kultur allmählich in China einführen wollte, in seinem Alter noch eine große Straße, die er mitten in Wu-tschang über einen Hügel geführt hatte, wieder zerstören ließ, da er den Magenkrebs, an dem er litt, auf diesen Straßenbau zurückführte.

Abb. 284. Tsch'ou Ying (fünfzehntes Jahrhundert nach Christus): Frühlingsfest des Li Tai-po.

Eine solche Wiederherstellung des zerstörten Gleichmaßes der Natur wird aber nicht vollzogen ohne Zauberformeln, welche die erzürnten Geister beruhigen sollen. Hohe Bambusruten werden wie Maienbäume aufgerichtet und an ihrem Fuß Beschwörungsformeln auf Bambustäfelchen angebracht. Das ist dann nicht mehr Sache der Geomanten, sondern des Geisterbanners, auf dessen dunkles Treiben, das sich übrigens wenig von den Zauberbräuchen aller Völker unterscheidet, wir hier nicht näher eingehen können.

So sehr demnach das Volk sonst im Banne der Geomanten ist: es fehlt doch nicht an der Reaktion des gesunden Menschenverstandes. Das Trügerische dieser Wissenschaft

konnte ja dem schlauen Chinesen auf die Dauer nicht entgehen. So ist in aller Mund ein Spottverschen auf Geomanten und Wahrsager: „Der Geomant hat selbst nicht Hof noch Haus; der Schicksalsdeuter haucht am Weg sein Leben aus.“

Die glückspendenden Mächte

Durch geheimnisvolle Kraft seiner Worte, durch ausgekünstelte Wahl von Ort und Zeit sich selbst das Glück zu schaffen, liegt dem Chinesen näher, als sich vertrauensvoll an die höheren Mächte zu wenden, von denen auch er glaubt, daß sie über sein Leben walten. Wo er sie aber anruft, bleibt er dabei an die Vorschriften der Sitte gebunden: persönliches religiöses Leben kommt selten zum Ausdruck.

Die Mächte, an die er sich wendet, sind von alters her der Himmel oder — was praktisch gleichbedeutend ist — „Himmel und Erde“, die Ahnen, die Haus- und Feldschutzgeister, die Berg- und Flußgötter. Später kamen dazu allerlei Heroen und Schutzpatrone, buddhistische und taoistische Gottheiten.

Abb. 285. Verbrennungsofen für beschriebenes Papier.

Der Himmel. „Das Glück kommt vom Himmel“ liest man über unzähligen Haustüren der Chinesen, und ihre Spruchweisheit ist voll von dem sittlichen Grundgedanken, daß nur dem Guten das Glück gebühre. Der „Himmel“ ist für sie die persönlich gedachte sittliche Weltordnung. Das zeigen die Sprüche: „Wenn der Mensch gut ist, sendet der Himmel hunderterlei Glück, wenn er böse handelt, hunderterlei Unglück“, oder: „Das Gute wird mit Gutem vergolten, das Böse mit Bösem; wenn die Vergeltung nicht eingetroffen ist, so ist die Zeit noch nicht da.“ Im praktischen Leben aber tritt die Anrufung des Himmels sehr zurück hinter der der untergeordneten Mächte; sie ist von der Sitte nur den feierlichsten Gelegenheiten vorbehalten. Bei Hochzeiten zum Beispiel betet in der Provinz Fukien das Brautpaar zuerst, dem Lichthof zugekehrt, zu Himmel und Erde; dann erst wendet es sich dem Innern der Halle zu, wo der Ahnenschrein steht, um die Ahnen anzurufen. Von Nordchina berichtet Abbé Huc, daß das Brautpaar, wenn es sich zum ersten Male sieht, in der Mitte des Hofes niederkniet, um zusammen „Himmel und Erde“ anzuflehen: das werde in jenen Gegenden als die eigentliche Eheschließung angesehen.

Das feierliche Himmelsopfer war ja dem Kaiser vorbehalten, der als oberster Vertreter der Menschen im Namen seiner Untertanen der obersten Macht der Natur seine Verehrung brachte. Aber unwillkürlich bricht doch auch im Volk immer wieder das tiefste religiöse Bedürfnis hervor. Denn wenn der Chinese wirklich in Not ist und kein Priester und Zauberer ihm helfen kann, so kniet er auf freiem Felde nieder und ruft „Himmel und Erde“ an. Wenn ein Aussätziger lebendig begraben wird und in Verzweiflung sein Leben lassen muß, so schreit er den Fluch von „Himmel und Erde“ auf seine Mörder herab. Es ist heute noch, wie es in Tsch'ü Yüans

Biographie heißt: „Der Himmel ist Vater und Mutter der Menschen; darum ruft jeder in schwerer Not und Erschöpfung zu Gott, wie jeder in Krankheit und Trauer sich an seine Eltern hält."

Die Ahnen. Neben dem Himmel stehen in der Achtung des chinesischen Volkes die Ahnen. Die kaiserlichen Ahnen wurden bei dem großen Himmelsopfer dem Himmel „zugesellt". Darum stand bei diesem Anlaß auf dem Himmelsaltar in Peking in der Mitte ein Tisch mit der Schang-ti, dem höchsten Gott oder „Himmel", geweihten Tafel; rechts und links davon standen Tische mit den kaiserlichen Ahnentafeln, so daß die Ahnen in jener feierlichen Stunde der Wintersonnenwende mit dem Himmel zusammen verehrt wurden.

Wie für den Kaiser, so stehen auch für den einfachen Mann aus dem Volk die Ahnen gleich neben dem Himmel. Ein kleines, aufrecht gestelltes Täfelchen mit dem Namen des Verstorbenen und der Bezeichnung „Geistersitz" vergegenwärtigt den Geist, dem die Verehrung gilt. Die einzelnen Ahnen werden nicht persönlich gedacht wie zum Beispiel in der Südsee, wo der Sohn mit den geschnitzten Holzbildern seiner Väter einzeln Zwiesprache hält. Sie erscheinen immer in der Mehrzahl wie auch bei den alten Römern. Sehr oft erhält der einzelne nach seinem Tod überhaupt kein besonderes Täfelchen in der Ahnenhalle, sondern es wird seiner mit den anderen zusammen durch eine gemeinsame Ahnentafel der Familie gedacht. Wo aber jeder der männlichen Nachkommen des Stammvaters ein besonderes Namenstäfelchen erhält, da sind diese innerhalb des großen Ahnenschreins (Abb. 296) nach Generationen aufgebaut, so daß im Hintergrund an oberster Stelle die etwas größere Tafel des Ahnherrn der Familie steht, vor ihm auf der zweiten Stufe die Tafeln seiner Söhne, davor die der Enkel und so fort. So hat der Chinese in der Ahnenhalle die ganze Genealogie seiner Vorfahren vor Augen und darum auch meist im Gedächtnis.

Abb. 286. Halsringe mit Schloß als Schutz für Kinder gegen böse Geister.

Die „Ahnenhalle" ist ursprünglich der Hauptraum des chinesischen Hauses, so daß es nahe liegt, die Verehrung der Ahnen im Haus zurückzuführen auf die Sitte primitiver Völker, die Toten im Hause selbst zu bestatten. Das Haus zerfiel in ältester Zeit schon in eine offene Halle, den eigentlichen Wohn- und Arbeitsraum, und zwei verschließbare Kammern. Im Süden Chinas ist diese Halle nach dem Lichthof völlig offen: ein Torgebäude schließt das Anwesen nach außen ab. So erinnert die Halle an das römische Atrium. In ihr haben an der Rückwand die Ahnen ihren Ehrensitz. Es ist nun das Ideal des Chinesen, daß die ganze Familie, die von einem Stammvater abstammt, auch in einem Hause beisammen wohne. So entstanden die großen Häuser, wo sich an die Halle, die den Mittelpunkt bildet, nach beiden Seiten in genauer Symmetrie ein ausgedehntes System von Kammern, Küchen, Gängen und sonstigen Räumen anschließt, unterbrochen von Lichthöfen und Blumengärtchen. In solchen großen Häusern wird die „obere Halle" nur noch als Festhalle gebraucht. Es ist bezeichnend für die zeremonielle Art der Chinesen, daß auch auf dem

Abb. 287. Chinesische Braut mit Halsring.

Lande weithin in dieser Art gebaut wird, ja auf dem Lande mehr als in der Stadt, wo die Enge des Raums die ursprüngliche Symmetrie stört und jeder Fremde sich in dem Labyrinth der auch dort meist einstöckigen Häuser ohne Führer nicht zurechtfinden kann. In dieser „oberen Halle" des Hauses (Abb. 297 und 298), an deren Stelle auch besondere Gebäude als Ahnenhallen (Abb. 303) treten, finden nun alle Familienfeiern statt. In erster Linie werden die Hochzeiten dort gefeiert, aber auch zum Beispiel die „großen" Geburtstage von Vater und Mutter, besonders der sechzigste, siebzigste, achtzigste. Dabei sitzen die Eltern am Ehrenplatz in der Halle und werden ähnlich verehrt wie die Ahnen. Ferner feiert man dort die glückliche Rückkehr von einer Reise oder einem Examen, das „Monatsfest" einen Monat nach der Geburt eines Sohnes und anderes mehr.

Bei all diesen festlichen Anlässen, und außerdem vor allem an Neujahr, wird den Ahnen Dank und Bitte dargebracht: Dank für Schutz und Bewahrung, Bitte um ferneres Glück und Gedeihen. Räucherstäbchen und Kerzen werden entzündet, Papierkleider verbrannt, Speisen vor ihnen aufgestellt und Wein eingeschenkt. Ein Zeremonienmeister pflegt die Feiern zu leiten und mit Befehlsruf anzugeben, wann man niederknien und sich erheben, wann die Musik laut, wann leise einsetzen soll, und wann die Opfergaben dargeboten werden müssen. So sind es schöne und eindrucksvolle Feiern, ein würdiger Ausdruck der hohen Verehrung, die das pietätvolle Volk seinen Ahnen zollt.

Freilich kann nicht bestritten werden, daß die Grenze der „Verehrung", wie sie zum Beispiel die katholische Kirche den Heiligen gegenüber gestattet, überschritten wird und es in Wahrheit Anbetung der Ahnen ist. Ferner kann auch dem Beobachter, der gerade in einer Zeit der Neuerungen und des Umsturzes willig die starke erhaltende Macht anerkennt, die in der Ahnenverehrung liegt, doch die Schranke nicht verborgen bleiben, die im chinesischen Pietätsbegriff liegt. Diese Pietät ist in China völlig unabhängig von der sittlichen Eigenart und wird allen Vorfahren in derselben Weise erwiesen. Ob einer gütig und edel oder schlecht und grausam war, macht keinen Unterschied. Man erwartet von ihnen alles Glück, wenn man ihrem Geist die nötige Ehre erweist, und namentlich, wenn man ihre Gebeine zur richtigen Stunde und am rechten Ort beigesetzt hat. Man führt ebenso aber auch das furchtbarste Unglück auf sie zurück, wenn man es in der Verehrung hat fehlen lassen oder in Platz und Stunde der Beerdigung Fehler gemacht hat. Von der engen Verbindung des Ahnendienstes mit der Platz- und Tagewählerei war oben die Rede.

Dasselbe rein äußerliche Verhältnis zu den Ahnen finden wir aber auch im Pietätsbegriff selbst. Er schließt schon bei den Lebenden jedes Vertrauensverhältnis zwischen Vater und Sohn aus. Der Sohn hat den Vater als ein schlechthin über ihm stehendes Wesen anzusehen. Da dies dem wirklichen Verhältnis nicht entspricht, die äußere Form aber doch gewahrt werden muß, so gibt es nichts, was tatsächlich mehr zur Entfremdung zwischen Vater und Sohn führen würde, als diese Pietät. Demgemäß ist die ganze Ahnenanbetung weniger ein vertrauensvolles Sichverlassen auf eine nahe verwandte gütige Macht als ein berechnetes Vollziehen äußerer

Gebräuche, mit denen man Unglück abzuwenden und äußeres Glück herbeizuziehen hofft. Von Andacht oder Hingabe des Herzens, von wahrer Religion ist dabei selten die Rede.

Sieht man den Ahnendienst der Chinesen im Zusammenhang mit dem Ahnendienst der animistischen Völker, zum Beispiel der Völker der Südsee, so findet man, daß auch in China der Ahnendienst mehr in der Furcht als in der Pietät wurzelt. Es wird dies bei den Chinesen daran deutlich, daß die Beerdigungsbräuche durchaus von der Furcht vor dem abgeschiedenen Geiste beherrscht sind. Wenn man bei einem Menschen das Ende kommen sieht, wird er rasch aus der Kammer herausgebracht und in der Halle auf die Erde gebettet, damit der Geist nicht in der Kammer wie ein gefangener Vogel umherschwirren muß, ohne den Ausgang zu finden. Auch daß er nicht auf dem Bette sterben darf, ist uralter Brauch; er bliebe ja sonst ans Bett gebunden. Im Süden Chinas sagt man geradezu, er müsse sonst in der anderen Welt die Bettbretter ewig auf dem Rücken tragen, und im Norden, wo man das heizbare Backsteinbett, den K'ang, hat, heißt es, dieses würde den Toten erdrücken. Nur dann, wenn einer in der Halle seines Hauses, wo sein Geist nachher verehrt wird, auf der Erde stirbt, nimmt man an, daß er zur Ruhe komme. Daher rührt die oft so unmenschliche Härte, womit Sterbende, die nicht zur Familie gehören, aus dem Haus gewiesen oder geworfen werden. Stürben sie im Hause, so würde man sich vor dem Geist der Abgeschiedenen fürchten.

Damit, daß einer in seiner Heimat stirbt, ist aber bloß die erste Bedingung erfüllt. Unzählig sind die Gefahren, die der abgeschiedenen Seele sonst noch drohen und durch sie dem ganzen Hause. Vor allem muß sie beschwichtigt und zur Ruhe gebracht werden, damit sie sich nicht verirrt und so das Heer der Spukgeister vermehrt. Schon das Li-ki enthält die eingehendsten Anweisungen über die Beerdigungsbräuche. Dabei waren in der ältesten Zeit Geisterbanner oder Exorzisten tätig. Nun aber sind die Bonzen ganz an ihre Stelle getreten, da sie dem chinesischen Volk den Glauben beigebracht haben, daß sie mit der Macht ihrer Gebete ins Jenseits reichen. Sie haben freilich in die vorher schon so unendlich verwickelten Beerdigungsbräuche ein neues Element, das dem Ahnendienst fremd ist, hereingetragen, denn ihre im übrigen wie Zauberbräuche erscheinenden Litaneien sollen die Seele von den Qualen der Hölle erlösen und dem Paradies zuführen.

Abb. 288. Christliches Brautpaar. Die Braut trägt noch den Geisterring mit Schloß.

Geisterbannen und Seelenfeier sind nun miteinander unzertrennlich verquickt. Nach der ursprünglich buddhistischen Anschauung soll das Aufsagen der Amitabhasutra, das für den Verstorbenenen geschieht, diesem den Weg in den westlichen Himmel öffnen, wo Amitabha als Buddha thront. Es ist aber ein ganz mechanisches Herleiern der mit vielen Sanskritworten durchsetzten Texte geworden, von dem die Zuhörer und meist auch die Bonzen selber nichts verstehen. Für die Chinesen steht jedoch das Opfer, das den Toten dargebracht wird, im Vordergrund. Dieses Opfer besteht unmittelbar nach dem Tod in einer

Mahlzeit, die zu Füßen des Toten aufgebaut wird, dann in allerlei Süßigkeiten, durch welche die Seele vor allem gewonnen und in das Seelentäfelchen gefangen werden soll, und im Verbrennen einer Menge von Gold- und Silberpapier, das als erstes Reisegeld für die Seele ins Jenseits gilt.

Sind Seelenfeier und Opfer vollzogen, so hat der Bonze die Leiche zum Grabe zu führen und die in das Seelentäfelchen gebannte Seele wieder vom Grabe zurückzubegleiten in das Haus, wo ihr in einem mit mehr oder weniger Kunst hergestellten Papierhaus eine zeitweilige Wohnung bereitet ist. In dieser ersten Zeit nach dem Tode beziehungsweise nach der Beerdigung denkt man sich die Seele viel unterwegs zwischen Grab und Haus. (Darum nennt man zum Beispiel auch die Straße, die in K'ü-fu, der Heimat des Konfuzius, dessen Grab mit seiner Ahnenhalle verbindet, Schen-tao, das heißt „Geisterstraße".) Ist jene erste Zeit vorüber, während welcher der Verstorbene in seinem „Seelenhaus" täglich mit Reismahlzeiten bedacht wird — sie dauert hundert Tage oder auch ein Jahr — so wird das papierne Haus mit der darin aufgestellten Seelentafel verbrannt, dazu eine Menge von Gebrauchsgegenständen aus Papier, und zwar nicht nur die unentbehrlichen, wie Kleider, Hut und Schuhe, Schirm, Fächer und Wasserpfeife, sondern auch Wagen und Pferd (manchmal in Lebensgröße), ferner Diener und Dienerinnen, viele Koffer, Gold- und Silberbarren. Also eine große, bunte Auswahl von Papiergegenständen, deren Herstellung ein eigenes Gewerbe bildet, das der „Papierfaltmeister". Bei dieser Verbrennung finden die letzten großen Seelenfeiern statt. Die Asche von den verbrannten Gegenständen, die damit in den Besitz und Gebrauch des Toten übergegangen sind, wird in die große Aschenurne der Ahnenhalle gebracht. Dadurch wird der Verstorbene mit den anderen Ahnen vereinigt und erhält nun in der Halle keine besonderen Opfer mehr. Außer den obengenannten festlichen Anlässen, bei denen man den Ahnen opfert, wird ihnen gemeinsam an jedem Ersten und Fünfzehnten des Monats, das heißt an jedem Neu- und Vollmond, geräuchert.

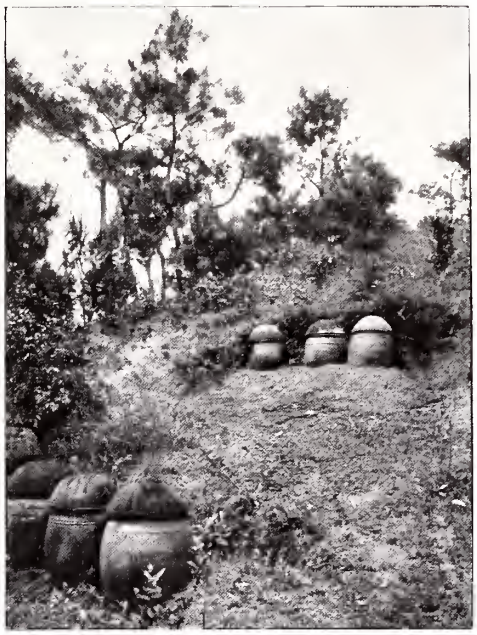


Abb. 289. Beinkrüge, genannt „Goldtöpfe", für Totengebeine.

Nur ein- oder zweimal im Jahr wird dem einzelnen an seinem Grabe geopfert. Allgemein geschieht dies im Frühling, wo in der Zeit der Ts'ing-ming, das heißt der „Reinen Klaren", wie man die Geister der Verstorbenen nennt, jede Familie zu den Gräbern ihrer Ahnen hinauszieht, um dort anzubeten und ein fröhliches Opfermahl zu halten, bei dem die Berge widerhallen von Schwärmergeknatter und Böllerschüssen und die Asche von den verbrannten Papierkleidern vom Wind in die blaue Luft geweht wird. Das eigens für diese Opfer gestiftete Ahnengut dient dazu, vor allem das nötige Schweinefleisch zu beschaffen, so daß die ganze Familie dabei Gast des Ahnherrn ist. (Ebenso gab es auch im alten Rom Äcker, die dazu gestiftet waren, die Kosten des Ahnenopfers zu bestreiten.) Im Herbst wird dies Opfer vielerorts wiederholt. Bei diesem Ahnendienst bedarf es in der Regel nicht mehr der Buddhistenpriester. Der Geist des Verstorbenen scheint nun befriedigt und versöhnt in den Kreis seiner

Väter eingegangen zu sein und genießt von Söhnen und Enkeln bis in die fernsten Generationen dauernde Verehrung.

Aber nicht allen wird dies angenehme Los zuteil. Viele sterben jung und ohne Nachkommen, die ihnen opfern; viele werden plötzlich durch ein Unglück hinweggerafft oder in der Fremde vom Tod überrascht, ehe man sie in der Halle ihres Hauses auf die Erde betten konnte. Sie haben also keinen Genuß vom Ahnenopfer und sind darum keine beruhigten, versöhnten Geister, sondern Spukgeister, böswillige Dämonen oder arme gequälte Hungergeister. Sie gleichen dem Bettelvolk, das sich in China zusammenrottet und organisiert, um mit Gewalt zu erpressen, was Geiz und Hartherzigkeit ihm versagen. Und wie sich diesen Bettlergilden gegenüber eine Sitte des Almosengebens gebildet hat, die nicht ungestraft verletzt werden darf, so gibt es auch ein regelmäßiges Almosen für die hungrigen Geister. Jede Dorfschaft veranstaltet, meist alle drei Jahre, eine große Seelenfeier für sie, die einige Tage währt. Auch dazu werden jetzt meist Buddhistenpriester gebeten, wie das Fest schon 768 nach Christus als buddhistisches Fest erscheint; eigentlich aber ist es Sache der Taoistenpriester, die ganz an die Stelle der alten Geisterbanner getreten sind. Denn es ist hier nicht davon die Rede, daß diese Seelen aus der Hölle erlöst und ins Paradies befördert werden sollen, sondern daß ihr Hunger einmal durch ein üppiges Mahl für eine Weile befriedigt werde. Schon das Schriftzeichen für „Seelenfeier“ (Tsio) zeigt das, indem es aus den Zeichen für Wein, Geflügel und Feuer zusammengesetzt ist. Man glaubt, daß diese Seelen bei Nacht sich auf die aufgestellten Speisen stürzen. Darum ist der Platz mit den Tischen taghell erleuchtet, und alle Wege, die dahin führen, sind oft bis

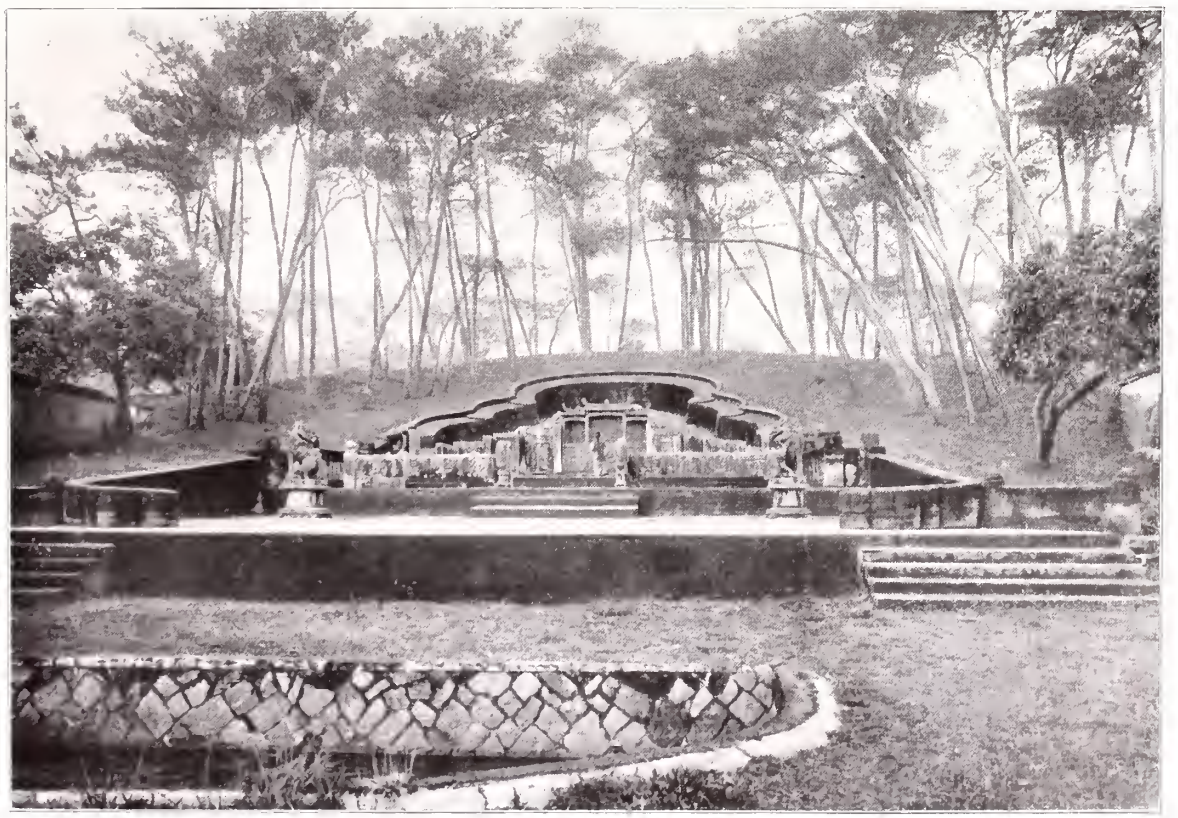


Abb. 290. Grab eines reichen Chinesen bei Fu-tschou.

auf die Berge hinauf mit brennenden Kerzen und Fackeln besteckt. Auf den Strömen fahren beleuchtete Schiffe für die Geister der Ertrunkenen. Gerade diese Feiern zeigen deutlich den ursprünglichen Charakter des Ahnendienstes, der auf der Geisterfurcht beruht. Nicht selten ist auch aus solchem Geisterdienst eigentlicher Tempelkult geworden. In der Kantonprovinz findet sich zum Beispiel in der Nähe eines schönen Wasserfalls ein Tempel für den Geist eines Mädchens, das dort beim Wasserschöpfen ertrunken sein soll, wenn es nicht selbst ein nasses Grab gesucht hat. Im Tempel steht sein Name und seine Heimat aufgeschrieben; auch werden sein Fächer, sein Schirm und seine Schuhe, jetzt uralt und halb vermodert, dort aufbewahrt. Frauen, die dorthin zum Wasserschöpfen gehen, versäumen nie, der „Schwester" Räucherstäbchen anzuzünden und Goldpapier zu verbrennen. Massenscheingräber für die armen Geister finden sich vielfach vor den Toren der Städte. Solche Ruhestätten sollen die Abgeschiedenen abhalten, durch das Tor in die Stadt hineinzugehen.

Haus- und Feldgötter. Aufs nächste verwandt mit den Vorstellungen, welche die Chinesen von den Geistern der Verstorbenen haben, ist die Art, wie sie sich ihr Haus und Feld von Schutzgeistern belebt denken — so nahe, daß man zum Teil glaubte, auch diese auf die Ahnen zurückführen zu können, zum Beispiel den wichtigsten unter ihnen, den Herdgeist, auf die Geister verstorbener Köchinnen. Die Haus- und Feldgötter sind aber vor allem dadurch von den Ahnengeistern unterschieden, daß diese, außer dem stammlosen Bettelvolk der Hungergeister, es stets mit dem Stamm zu tun haben, jene dagegen nur mit der einzelnen Familie. Jede neugegründete Familie bekommt ihren eigenen Herd und damit ihren eigenen „Herdgeist". An jeder Haustüre findet man die Bilder der „Türgeister"; jedes Haus hat seinen „Erdgeist", jedes Familienschlafzimmer seinen „Bettgroßvater" und seine „Bettgroßmutter", jedes Feld seinen „Schutzgeist", der in irgend einem besonders gestalteten Baum oder Felsen haust. Es sind also keine Stammes-, sondern Lokalgötter, die überall in derselben Weise vorgestellt und verehrt werden. Selten bekommen sie jedoch plastische Gestalt.

Aus dem ungeheuren Heer dieser Schutzgeister hebt sich eigentlich nur der Herdgott heraus, der vor allem durch buddhistische Einflüsse seine besondere Eigenart bekommen hat. Sein Kult reicht in die alte Zeit hinauf, wird er doch schon einmal in den Gesprächen des Konfuzius erwähnt. Da der Herd eine so hohe Wichtigkeit für das Gedeihen der Familie hat und mehr noch, da er mit der Erde fest verbunden ist, so ist die Verehrung des Herdes auch aufs stärkste mit jenem chrono- und geomantischen Aberglauben verknüpft. Keinen Nagel wagt man in der Nähe eines Herdes einzuschlagen, ohne dafür die glückbringende Stunde gewählt zu haben, noch weniger etwas am Herd zu flicken. Daneben aber hat der Herdgott die Aufgabe erhalten, über das Leben der Familie zu wachen und jedes Jahr in den letzten Tagen des Jahres dem höchsten Gott im Himmel Bericht darüber zu erstatten. Da sich nach diesem Befund die Lebensdauer und das den Familiengliedern zu erteilende Lebensglück richten soll, so erhält der Herdgott den Ehrennamen des „Schicksalsbestimmers", und die Inschrift auf dem seinen Sitz bezeichnenden roten Papierstreifen, der am Herd angeklebt wird, lautet: „Sitz des das Schicksal bestimmenden Herdfürsten". An vielen Orten wird er auch im Bild dargestellt, als Holzstatuette oder als Buntdruck. Auf den Buntdrucken sieht man ihn umgeben von einer Kinderschar, da er zugleich der Beschützer der Familie ist; den Statuetten aber streicht man am Altjahrabend, ehe der Herdfürst zum Himmel aufsteigt, um über die Familie Bericht zu erstatten, gerne etwas Honig in den Mund, damit er nur „süße" Worte rede. In jedem Fall erhält er an jenem Abend ein reiches Opfermahl. Das Bestechen der Beamten ist ja dem Chinesen etwas so Selbstverständliches, daß man auch beim Herdfürsten glaubt, dasselbe Mittel anwenden zu müssen. Daß man seinen sittlichen Charakter überhaupt nicht hoch einschätzt, zeigt die weitverbreitete Legende

über seine Entstehung: Ein unverbesserlicher Spieler habe Hab und Gut, Haus und Hof, schließlich auch sein Weib verspielt und endlich als armer Bettler das Land durchziehen müssen. Auf einem Bettelgang habe er seine Frau als Gattin eines reichen Mannes wieder getroffen, sie aber nicht erkannt. Die Frau erkannte ihn jedoch sofort und gab ihm ein so reiches Almosen, daß er immer wieder kam. Vor Neujahr nun, erzählt die Legende weiter, hatte die Frau einen Korb voll Brötchen gebacken und in jedes Brötchen einen Taler versteckt, um ihm aus der Not zu helfen. Wie sie erwartete, kam der Bettler wieder. Nur halb befriedigt nahm er die Brötchen an und klagte unterwegs einem Fährmann, daß er nicht einmal Reis zur Neujahrsmahlzeit habe. Der Schiffer gab ihm ein Maß Reis und tauschte dafür die Brötchen ein. Bald war der Reis aufgezehrt, und der Bettler kam wieder zu seiner Wohltäterin. Als diese erfuhr, was er mit den Brötchen gemacht hatte, war sie so erzürnt, daß sie ihn am Herde, wo er gerade stand, mit dem Besen niederschlug. Erschrocken über ihre Tat, packte sie die Leiche in einen großen Korb und ließ ihn mit dem Auskehricht heimlich in den Fluß werfen. Dem Geist des Erschlagenen aber räucherte sie von nun an am Herd, und als die Nachbarinnen fragten, warum sie räuchere, brauchte sie die Ausrede, sie räuchere dem Herdgeist, denn das bringe Glück und Reichtum. Dieser Brauch, schließt die Legende, die überall wieder in etwas anderer Ausschmückung erzählt wird, sei dann in der Folge allgemein in Aufnahme gekommen.

Abb. 291. Grabmal eines Großlama im Gelben Tempel zu Peking. Nach einer Photographie von H. G. Ponting.

Im Vergleich mit anderen Völkern ist China arm an Mythen und Göttersagen, und erst durch den Buddhismus ist die Freude an solchen Dichtungen recht aufgekommen. Aber die Frage nach dem Warum und Woher eines alten Brauches hat sich natürlich nie ganz unterdrücken lassen.

So gibt es auch über die „Türgeister“ eine solche Erklärung. Durch ganz China findet man an allen Haustüren zu Neujahr frisch angeklebt die Bilder zweier grimmigen Helden, welche die Dämonen verscheuchen sollen. Die Wohnungen der Bekenner anderer Religionen sind schon durch das Fehlen dieser Türgeister sofort kenntlich; freilich benutzen auch manche Konfuzianer statt der Bilder auf rotes Papier geschriebene Sprüche. Man erzählt nun, daß die beiden zwei Brüder gewesen seien, die Dämonen gefesselt und den Tigern vorgeworfen hätten. Aber der Brauch, der Tür zu opfern, ist viel älter, sind doch schon in den Klassikern unter den „fünf

Opfern“ solche erwähnt für die Schutzgeister des inneren und des äußeren Tors. Man findet auch hier wie beim Ahnendienst Parallelen zur altrömischen Religion, wo es neben der in jedem Haus verehrten Vesta, der Gottheit des Herdes, auch Gottheiten der Türe und der Türangel gab. Ebenfalls altrömisch muten „Bettgroßvater“ und „Bettgroßmutter“ (im Norden „K'angvater“ und „K'angmutter“ genannt) an, die namentlich die Kinder zu beschützen haben. Sie haben weder Bild noch Papierstreifen, noch ist eine Legende über ihren Ursprung bekannt; aber es wird ihnen überall unter dem Bett geräuchert, und die Kinder werden angehalten, sie um Schutz anzurufen.

Neben Herd, Haustüre und Bett ist es noch der Erdboden, der besondere Verehrung verlangt. Es liegt wohl in der Natur der Sache, daß er noch weniger als die anderen eine klar erkennbare Gestalt ist, denn der Grund, auf dem ein Haus steht, ist nichts für sich Abgeschiedenes. So wird denn der Erdgeist mit dem Drachen, der im Berg lebt, gleichgesetzt, wenn die Inschrift auf dem Papierstreifen, den man im Hintergrund des Hauses nahe dem Erdboden anbringt, lautet: „Dieses Hauses Erdfürst, Glücks-, Tugend- und Drachengeist“. Man erwartet von ihm Reichtum. Darum ist zum Beispiel in jedem der unzähligen Läden Kantons unmittelbar an der Erde eine Nische angebracht, in der ihm geräuchert wird. Er wird gerne als freundliches Männlein mit roten Backen und weißem Bart dargestellt. Anderseits fürchtet man nichts mehr, als ihn durch irgend eine Veränderung am Erdboden zu stören. Nie muß sorgfältiger der glückliche Tag gewählt werden, als wenn man etwas graben will, und leicht führt man einen unerwarteten Todesfall in der Familie auf eine Störung des Erdgeistes zurück. Dann bedarf es der Zauberer, um den Erdgeist zu beruhigen und weiteres Unglück abzuwenden. Es gibt oft große und kostspielige Zauberhandlungen, wenn ein ganzes Dorf glaubt, Unglück zu haben, und um sein Schicksal zu verbessern, „den Drachen beruhigen“ will. Die Zauberer machen sich dabei immer mit einem Hahn zu schaffen, den sie bei Nacht im Licht der Fackeln den Berg hinauf und herunter schleifen, und dem sie dann lebend mit den Zähnen den Kamm abbeißen. Gestört wird der Erdgeist auch, wenn man Gegenstände rückt, die länger an einem Ort gestanden sind. Wo man zum Beispiel den Sarg Monate und Jahre im Hause stehen läßt, bis man Ort und Zeit zur Beerdigung gefunden hat, da rückt man ihn doch alle sieben Tage ein wenig, damit bei der Beerdigung der Erdgeist nicht zu sehr gestört wird.

Gehen wir nun von den Hausgeistern zu den Feldgeistern über, so ist eine alte Gottheit dem Erdgeist nahe verwandt: Sche, der Gott der fruchtbaren Erde. Er ist der eigentliche Schutzgott des Dorfes, der als der „große König“ in jeder Ansiedlung seine Altäre hat, die an den Eingängen des Dorfes unter alten Bäumen zu stehen pflegen (Abb. 299). Ohne daß es Legenden über ihn gäbe, wird doch sein Geburtstag vom ganzen Dorf durch ein festliches Opfer begangen, und wehe dem Dorfgenossen, der sich der Teilnahme an solchem Opfer und der Beisteuer dazu entziehen wollte! Da der Chinese nichts von persönlicher Gewissensfreiheit weiß, so hat es um des Sche willen für solche, die Christen werden wollten, stets viel zu leiden gegeben. Auch an Neujahr wird dem Sche wie allen Schutzgöttern von den Dorfgenossen geopfert.

Wie der Sche der gemeinsam verehrte Schutzgott ist, so hat jedes Feld seinen besonderen, „Großonkel“ genannten Schutzgott, der nach der ersten Ernte sein Dankopfer bekommt. Zum Fest wird eine eigene Art von Küchlein gebacken; dann bringt man dem „Großonkel“ den Dank für die erste Ernte dar und trägt die Bitte um das Gedeihen der zweiten vor. Da zieht denn jeder Bauer aus, die Hacke geschultert, und an ihrem Stiel ein Henkelkörbchen mit der Opfermahlzeit. Er stellt sie vor dem Altärchen des Schutzgottes auf, steckt Weihrauchstäbchen an und spricht ein kurzes Gebet, in dem er den Schutzgott als Vater (ye) anredet. Das Opfermahl soll, wie bei den römischen Suovetaurilien, aus drei Sorten Fleisch bestehen, meist Schweine-

fleisch, Huhn und Fisch; es wird nach dem Opfer zu Hause im Familienkreis verzehrt. Als Sitz des Feldschutzgeistes gilt, wie oben erwähnt, jeder seltsame Baum (Abb. 300) oder Stein. Hat man keine von alters her überlieferte Stätte, so sucht man sich irgend eine, die geeignet erscheint.

Ein solcher Baum oder Fels gilt als unantastbar. Etwas von ihm abzureißen oder abzuschlagen wäre ein Frevel, den der Geist nicht ungestraft lassen würde. Die Übergänge zum sogenannten Fetischismus ergeben sich dabei von selbst. So gibt es zum Beispiel Felsen, die im Rohen die Form eines Gesichtes haben und nun in Tempeln als Götter verehrt werden. Manche dieser Baum- und Steingottheiten sind weit über ihren ursprünglichen Kreis hinaus bekannt und verehrt und im Lauf der späteren Entwicklung zu angesehenen Tempelgottheiten geworden, gerade wie die westafrikanischen Fetische.

Neben den Feldschutzgöttern sind besonders noch die Schutzgötter der Wege und Brücken zu nennen. Es gibt keinen noch so unbedeutenden Bergübergang ohne ein kleines Heiligtum für die Gottheit des Passes, keine noch so kleine Steinbrücke ohne eine für den Brückengeist errichtete Steintafel.

Abb. 292. Chinesischer Friedhof. Provisorische Gräber (eingemauerte Särge) vor einer Stadt. Nach einer Photographie von Otto Haeckel, Berlin.

Wie die Reisenden zu Land von diesen Geistern Schutz erhoffen, so räuchern die Schiffer den Geistern der Flüsse. Sie fürchten sie aber auch so sehr, daß sie nicht leicht einen Menschen retten, der im Fluß mit den Wellen kämpft, denn sie glauben, daß der Fluß „sein Opfer haben will“ und, wenn man ihm eines entreißt, sich ein anderes sucht. Es gibt an den Stromschnellen des Yang-tse-kiang eine Stelle, wo jährlich so viele Boote untergehen, daß die Anwohner sich einen Erwerb daraus gemacht haben, die Leichen der Ertrunkenen zu bergen, da sie für jede solche von der Regierung eine Belohnung bekommen. Reisende haben nun berichtet, daß diese Leute oft Ertrinkende so lange unter Wasser halten, bis sie als Leichen geborgen werden können, da die Belohnung dafür höher sei als für die Rettung Lebender. Man darf wohl annehmen, daß diese Darstellung auf einem Mißverständnis beruht. Man beobachtete vermutlich, wie die Leute Ertrinkende, die sich an ihre Boote klammerten, in die Wellen zurückstießen; aber man kann dasselbe auch im Hafen von Kanton erleben. Wenn hier im sicheren Hafen schon die Schiffsleute die Rache der Flußgeister fürchten, wieviel mehr in jenen gefährlichen Strudeln des Yang-tse-kiang! Nicht unnatürliche Grausamkeit oder Habgier ist also der Beweggrund, sondern abergläubische Furcht, die ja auch bei der schon erwähnten Grausamkeit gegen sterbende Fremde mitspricht. Richtig ist freilich, daß beim Chinesen durch eine sehr hohe Belohnung auch diese Furcht überwunden wird.

Die Schutzpatrone. Gleichfalls sehr nahe mit dem Ahnendienst verwandt ist die Verehrung der Schutzpatrone, die jeder Stand und jedes Gewerbe hat. Die Chinesen unterscheiden

Abb. 293. Feng-schui-Steine am rechten Ufer des Yang-tse-kiang am oberen Ende der I-tschang-Schlucht.

vier Stände: Gelehrte, Bauern, Handwerker und Kaufleute. Während die drei anderen ihre gemeinsamen Patrone besitzen, hat jedes Handwerk seinen besonderen. Der Patron oder der „Meister“ hat in jeder Werkstätte seinen Sitz, wo ihm am Neu- und Vollmond geräuchert wird; er hat auch seinen besonderen Tempel, der Gemeinbesitz der Zunft ist. Die Zünfte und Gilden haben ja überhaupt alle eine religiöse Grundlage, weshalb es vielfach Christensöhnen unmöglich gemacht wird, ein Handwerk zu erlernen oder in ein kaufmännisches Geschäft einzutreten.

Der Patron der Schreiner oder Baumeister zum Beispiel, einer der angesehensten Zünfte, ist Lu-Pan, das heißt ein Mann namens Pan aus dem alten Reiche Lu. Da er als ein Wundermeister in seinem Berufe gilt, so sagt das Sprichwort: „Vor dem Lu-Pan mit der Axt spielen“, was so viel bedeutet wie unser „Eulen nach Athen tragen“. Ebenso haben die Schmiede ihren Patron, die Silberschmiede, die Schneider und andere Gilden.

Merkwürdig ist, daß der Stand der Kaufleute sich den Kriegsgott Kuan-yü als Patron erwählt hat, so daß es nun im weiten chinesischen Reich keine Stadt gibt, wo er nicht einen Tempel, keinen größeren Laden, wo er nicht einen Sitz hätte. Es scheint, daß der chinesische Kaufmann nicht, wie der Handwerker, eines Vorbildes und eines Lehrmeisters in der Geschicklichkeit bedarf. Wie man Handel treiben muß, liegt jedem Chinesen im Blut; darum suchte sich der Kaufmann nur einen starken Helden, der ihn und seine Waren beschützen sollte, und diesen Helden fand er in einer Figur des beliebtesten historischen Romans, des Buches von den „drei Reichen“, in Kuan-yü, der um seiner Tapferkeit willen zum Kriegsgott geworden ist. Er ist also auch Patron des Militärs, das aber in China nicht als eigener Stand zählt. Seine Tempel zeichnen sich meist aus durch das lebensgroße Bild seines Pferdes, das davor aufgestellt wird.

Während jeder Kaufmann und Handwerker seinem Patron räuchert, gilt dasselbe nicht ebenso vom Bauernstand. Als Erfinder des Ackerbaues gilt Schen-nung, der „göttliche Bauer“. Ihm wurde vom Kaiser geopfert, wie Sien-t'san, der „ersten Seidenspinnerin“, von der Kaiserin; er wird aber nicht von den Bauern angebetet, die sich an ihre Feldschutzgötter halten.

Die Gelehrten oder „Bücherleser“ haben dagegen wieder ihre Patrone, die sie namentlich vor dem Examen eifrig zu verehren pflegen. Der erste ist Wen-t'schang, der Gott der Literatur, ja, man könnte sagen des Aufsatzstils, eigentlich eine Sterngottheit, und neben ihm der volkstümliche K'uei-sing, dessen springender Figur man es ansieht, daß sie aus einem Sternbild entstanden ist. Gerade dem letzteren wurde oft ein hochgelegenes Tempelchen gelobt, wenn er Glück im Examen gewähre. Ob er sich auf die Examina in den modernen Schulen auch versteht, ist dem Verfasser nicht bekannt geworden. Der eigentliche Schutzpatron der Schulen ist Konfuzius

selbst, vor dessen Bild oder Namenstafel in jeder Schule geräuchert werden mußte, auch in den modernen Schulen bis zur Revolution.

Zu den Schutzpatronen kann man noch die Stadtgötter rechnen, insofern sie aus verdienten verstorbenen Mandarinen ausgewählt werden. Vordem hatte der Taoistenpapst Tschang T'ien-schi auf dem „Drachen- und Tigerberg" in der Provinz Kiang-si, der als Hauptexorzist des Reiches die Beziehungen zum Jenseits unterhielt, das Recht, dem Kaiser die Vorschlagsliste zur Besetzung neuer Stadtgötterposten vorzulegen, worauf die Betreffenden je nach Verdienst vom Kaiser befördert oder degradiert wurden. Der chinesische Kaiser beanspruchte ja überhaupt das Recht, auch die Götter des Volkes zu ernennen. So wurde der allgemein beliebte Kuan-yü zum eigentlichen Gott, „Ti", ernannt und heißt seither Kuan-ti. Und auch die Würde des Konfuzius ist immer mehr gestiegen, bis er zuletzt im zwanzigsten Jahrhundert „dem Himmel gleichgestellt" wurde. In derselben Weise wurde allenthalben für die Bedürfnisse des Volkes gesorgt, indem jede Stadt ihren Beschützer, wörtlich „Stadtwall" (tsch'eng-huang) bekam. Wie der Herdgott über das Betragen einer Familie, so wacht dieser über das Verhalten der ganzen Stadt und hat dafür seine Trabanten (Abb. 301 rechts unten), die an die Schergen der irdischen Mandarine erinnern. Und wie diese mit Opium bestochen werden können, so schmiert man jenen Opium in den Mund, damit sie ihrem Herrn günstigen Bericht geben. Was derer wartet, deren Schuld durch Vermittlung des Stadtgottes und seiner Trabanten dem Totenrichter kund wird, das zeigen in jedem Stadttempel die Bilder der zehn Höllenstrafen, die oft in lebensgroßen Figuren dargestellt werden. In jeder Hölle sitzt hinter seinem Tribunal der Totenrichter. Vor ihn werden von seinen Schergen, den Dämonen, die Schuldigen geschleppt und je nach ihrer Schuld abgeurteilt: zersägt, in Öl gesotten, im Reismörser zerstampft und so weiter. Diese Vorstellungen entstammen zwar dem Buddhismus, sind aber Gemeingut des Volkes geworden, ohne daß sie irgendwie innerlich mit den Vorstellungen, die dem Ahnendienst zugrunde liegen, vereinigt worden wären. Eine gewisse äußerliche Vereinigung liegt darin, daß man die Lehre von den drei Seelen (san hun) aufgestellt hat, von denen nach dem Tode eine in die Ahnenhalle, die zweite ins Grab und die dritte in die Unterwelt gehen soll.

Die Tempelgottheiten. Die Verehrung von Götterbildern in Tempeln (Abb. 301 und 302) haben die Chinesen erst von den Buddhisten überkommen. Gerade wie die alten Römer ihre Götter einst ohne Bild verehrten, bis die Griechen sie ihnen plastisch gestalteten, so haben auch die Chinesen ihre Götter, die sie als Schutzgottheiten oder Patrone aller Art anbeteten, erst unter buddhistischem Einfluß in Tempeln und unter Bildern verehren gelernt.

Abb. 294. Ein „Bücherleser" und Wahrsager, zugleich öffentlicher Briefschreiber. Nach einer Photographie von Atlantic-Photo in Berlin.

Der Kultus der Ahnen, der Hausgötter, der Dorf- und Feldschutz-

götter ist freilich bis heute bildlos geblieben, der des Konfuzius wieder bildlos geworden. Schon sah man in seinen Tempeln große Konfuziusstatuen errichtet; schon wurden auch diese Tempel von Frauen besucht, die um Kindersegen beteten, als sie der Kaiser schloß und die alte Würde und Einfachheit des Kultus wieder herstellte. Jetzt sieht man im Konfuziustempel nichts als die Namenstafel des Meisters und auf den Seiten die Tafeln seiner Schüler; die anderen Tempel sind überladen mit Götterbildern, Urnen, Kerzen, Fahnen, oft riesenhaften Papierblumensträußen, Tafeln und Weihgeschenken aller Art. Im Hintergrund eines solchen Tempels thront, von Vorhängen halb verhüllt, eine sitzende Statue oder nach buddhistischer Art auch gerne eine Dreiheit in drei großen Nischen (Abb. 304). Vor dem mehrere Meter hohen, vergoldeten Götterbild in der Mitte sitzt oft eine kleinere Nachbildung von ihm, sein Vertreter, den man bei Prozessionen in der Sänfte durch die Straßen oder weithin über Land tragen kann.

Wollten wir alle Tempelgötter aufzählen, so müßten wir in erster Linie die buddhistischen Gottheiten nennen, die, wie Seelenfeiern und Jenseitsvorstellungen, Gemeingut des chinesischen Volkes geworden sind, und unter ihnen wieder an erster Stelle die Kuan-yin, die Göttin der Barmherzigkeit, die noch zu erwähnende Hauptgestalt des chinesischen Buddhismus. Wir müßten ebenso die Gestalten des Taoismus nennen, also Lao-tse selbst, sodann den alten Himmelsgott Schang-ti, der als „Edelsteinkaiser-Höchster Gott“ (Yü-huang-schang-ti) eine volkstümliche Figur der taoistischen Schule geworden ist und vom Volk meist „Himmelsgroßvater“ (T'ien-kung) genannt wird, ferner den Weltschöpfer P'an-ku, der mit dem Meißel dargestellt wird, wie er die Welt schafft, während nach einem anderen Mythus bei seinem Tod aus seinem Leib die Welt geworden sein soll. Wir müßten die taoistischen Halbgötter nennen, vor allem Li, den Arzt, der, wie Kuan-ti, auch den Ehrennamen „Ti“ (Gott) bekommen hat und als „Li-ti“ eifrigen Zuspruch findet. Diese bekannteren und geschichtlich bestimmbaren Figuren sind aber nur ein Teil all der vielen, in Götzentempeln verehrten Gestalten, die großenteils nur örtliche Bedeutung haben und oft irgend einem Zufall ihre göttliche Verehrung bei dem leichtgläubigen Volk verdanken.

Das Volk, das die Tempel besucht, macht im allgemeinen keinen Unterschied, ob der Kriegsgott Kuan-yü, die Göttin der Barmherzigkeit Kuan-yin, der Arzt Li-ti, der Weltschöpfer P'an-ku oder irgend ein Fisch, ein Stein verehrt wird. Es sind überall dieselben Anliegen, welche die Leute in die Tempel führen, wie auch die Verehrung in der gleichen Weise geschieht. Die Hauptsache ist, daß es hilft, oder daß die Gottheit, welche es auch sei, durch ihr Orakel das Richtige trifft. Das Volk macht im allgemeinen auch keinen Unterschied zwischen „Tempel“ und „Kloster“. Die meisten Tempel verdanken ihre Entstehung privater Anregung. Stammesälteste eines Dorfes oder einer Stadt beschließen, irgend einer anerkannten oder auch neu erfundenen Gottheit, die sie für wirkungskräftig halten, einen Tempel zu bauen, und lassen dafür Beiträge zeichnen. Andere Tempel sind Abzweigungen eines älteren Klosters, und das Geld ist durch Mönche gesammelt worden. Es gilt als wertvoller, wenn der Tempeldienst durch eigentliche Mönche versehen wird; meist begnügt man sich aber mit einem einfachen Tempelhüter, der den Götzen morgens und abends Räucherstäbchen in die Urne steckt, frischen Tee in die kleinen Täßchen gießt und auch, namentlich weiblichen Gottheiten, Waschwasser vorsetzt. Das Abstauben und Reinemachen scheint indessen der träge Alte, der sich lieber mit Opiumrauchen abgibt, nicht für seine Pflicht zu halten, denn die Tempel sind oft so voll von Staub und Spinnweben, daß, wer an die Sauberkeit japanischer Tempel gewöhnt ist, vor dem Schmutz der chinesischen erschrickt.

Fragt man, welcherlei Anliegen die Leute in die Tempel führen, so ist es in der Mehrzahl aller Fälle Krankheitsnot. Ohne Krankheit stünden die Tempel verödet, da der Chinese glaubt,

seinen religiösen Pflichten in der Verehrung seiner Ahnen und Schutzgötter außerhalb der Tempel Genüge zu tun. Die Götzen sind ihm nur Nothelfer, und es ist kein bestimmtes Gebiet des Lebens, das ihnen unterstellt wäre. Sie haben keinen Platz in der chinesischen Staatsordnung und konfuzianischen Lebens- und Weltanschauung. Darum ist auch Tempel- und Götzenzerstörung niemals als großer Frevel aufgefaßt worden. Wie in alter Zeit die konfuzianischen Gelehrten die Religion des Volkes verachteten, so geschah es in der Folgezeit, als der Buddhismus auf sie umgestaltend einwirkte. Ja, Tempel und Götzen erschienen als etwas Unchinesisches, weil sie zwar nicht dem Volksgeist Chinas, aber der chinesischen Bildung fremd waren. Wie aber Krankheit keinen Menschen verschont, so gibt es auch keinen, der sich in solchen Nöten nicht an diese Nothelfer wenden würde.

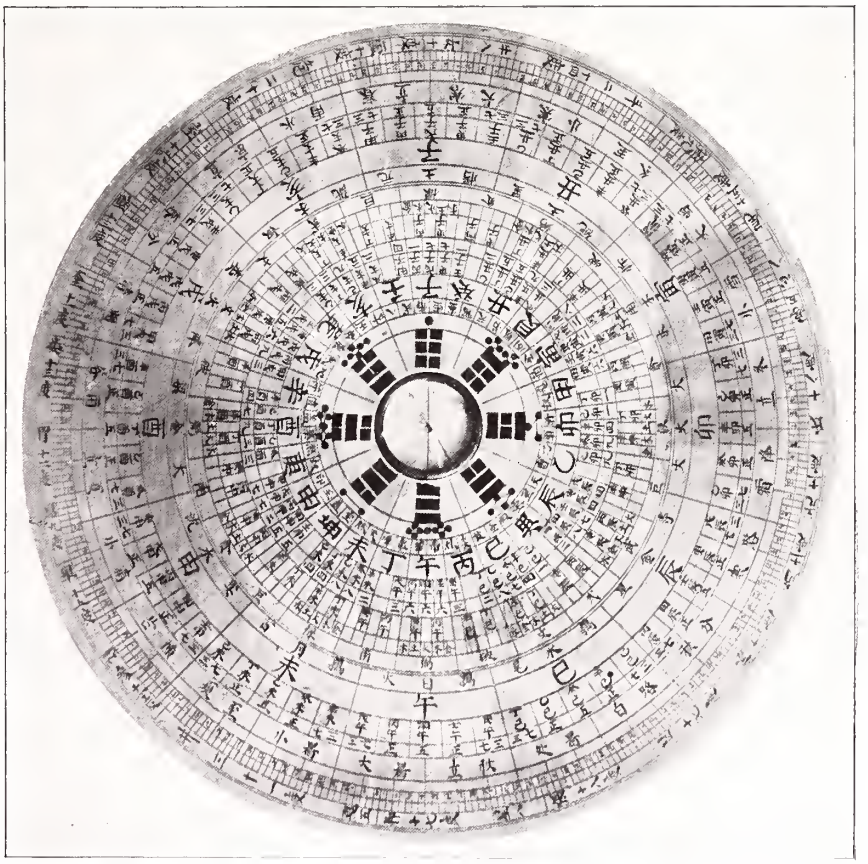


Abb. 295. Chinesischer Geomantenkompaß. Nach einem Original im Besitz des Linden-Museums in Stuttgart.

Die Hilfe, die man erwartet, ist nun wieder echt chinesisch, nämlich nicht eine wunderbare Heilung, sondern das richtige Rezept. Es ist ja nicht ein persönliches Vertrauensverhältnis zu einer göttlichen Macht, sondern man sucht auf diese Weise der Natur beizukommen, wenn es dem Arzt nicht gelungen ist, ohne göttliche Hilfe die Krankheit zu heben. Auf dem Altartisch vor dem Götzen steht der Losbecher, der etwa siebzig numerierte Stäbchen enthält. Nachdem man die Opfergaben aufgestellt und ein kurzes Gebet gemurmelt hat, beginnend mit den Worten: „Vater N. N., du sitzest hoch und schauest weit“, nimmt man den Losbecher und schüttelt so lange, bis ein Stäbchen herausspringt. Das bringt man dem Tempelhüter, damit er die betreffende Nummer aus seiner Sammlung von Rezepten wähle. Das erhaltene Rezept trägt man in die Apotheke, die nun die entsprechende Arznei liefert. Bei der Art der Krankenbehandlung in China, wo man sich selten mit einem Arzt allein begnügt und jeder neue Arzt das Gegenteil von seinem Kollegen zu verschreiben pflegt, mögen ja diese erlosten Rezepte im allgemeinen auch nicht mehr Schaden stiften als die von den Ärzten verschriebenen. Es sind aber Fälle bekannt geworden, in denen Kranke durch sie nachweisbar getötet wurden, so daß das erbitterte Volk verlangte, die betreffenden Stäbchen müßten aus

dem Losbecher des Tempels entfernt werden. Denn ganz wollte man auf den Losbecher, diesen Ausweg aus der Verlegenheit, nicht verzichten. Die Lose werden im Tempel selbst gedruckt, und neben dem Götterbild sieht man darum die Holzplatten für den Druck liegen.

Es sind aber nicht nur Rezepte für Krankheit, was man von den Götzen erwartet; der Tempelhüter hat verschiedene Arten von Orakeln, und man muß ihm angeben, aus welcher Reihe man ein solches wünsche, ob es sich etwa um den Erfolg eines Geschäftes handle oder um eine zu unternehmende Reise. In einfacher liegenden Fällen, wo man nur ein „Ja“ oder „Nein“ als Antwort zu erhalten wünscht, benützt man zwei aus Bambuswurzel geschnitzte Hölzer, die ebenfalls auf dem Altar jedes Tempels liegen. Sie sind länglich, auf einer Seite gewölbt, und je nachdem sie auf die flache oder gewölbte Seite fallen, ist die Antwort bejahend, verneinend oder unbestimmt. Wie es aber in der Art jedes Orakelsuchenden liegt, wird das Werfen der Hölzer gern so lange wiederholt, bis man die gewünschte Antwort erhalten hat.

Abb. 296. Ahnenschrein in einem Kloster. Auf dem Altartisch Druckplatten für die Rezepte und Orakelsprüche.

Neben dieser mechanischen Art geht in vielen Tempeln und auch bei Schutzgöttern, die nicht in Tempeln wohnen, die Befragung der Gottheit durch das Medium her. In sich zusammengekauert wartet dieses auf den Geist, der es überfällt. Dann beginnt es am ganzen Leibe zu zittern und Worte hervorzustoßen, die, wie einst bei den Griechen in Delphi, in ihrem Zusammenhang gedeutet werden müssen. Oder es schreibt unter Zuckungen mit einer Holzzange, die es mit beiden Händen hält, in den Sand oder mit einem an einem Faden aufgehängten Pinsel auf Papier Worte, die dann von den Priestern erklärt werden. Die Medien selbst sind meist verachtete und heruntergekommene Leute: Landstreicher, Sänftenträger und andere, die jeweils für ihre Dienste bezahlt werden. Daß es im allgemeinen nicht wissentlicher Betrug ist, sondern die Medien selbst diese Zustände erleben, wird allgemein anerkannt. Man hat aber durch sie niemals wertvolle Aufschlüsse oder Erkenntnisse erhalten. Was sie als Offenbarung des Geistes verkündeten, entstammte stets ihrer eigenen Vorstellungswelt. Am Vollmondsfest (dem Fünfzehnten des achten Monats) herrscht in manchen Gegenden der Kantonprovinz die Sitte, daß die jungen Leute sich in einen solchen Trancezustand versetzen. Die Mädchen beten die „fünf Schwestern“ (wohl Sterngottheiten) auf einer Tenne oder in einem Garten an, wobei eine das Medium macht. Sie wird kalt, zittert, redet wie im Traum und wird von den anderen ausgefragt. Ein solches Mädchen kann oft drei Tage lang nachher nichts essen. Missionar Endemann berichtet von einem Vollmondsfest, wo er selbst vor der Tür des Nachbarhauses ein Weib kauern sah, beschienen von dem grellen Licht des Vollmondes. Es hatte das Gesicht mit einem Kleid verhüllt. Vor ihm hatten die Leute einen kleinen Altar errichtet, so daß der Dampf der Räucherstäbchen die Frau allmählich in eine leichte Wolke hüllte. Sie weissagte und sang im besten Kantonesisch (Punti), obwohl sie in ihrem Leben diesen Dialekt noch nie gesprochen hatte, denn sie war eine Hakkafrau. Sie schilderte den Zustand der Menschen nach dem Tode in der schrecklichen Hölle und in der seligen Himmelshalle, und als sie gefragt wurde, wie sie heiße, gab sie einen ganz fremden Namen an, nämlich den des sie gerade beein-

flussenden verstorbenen Punti. Die jungen Männer heben in diesem Zustand am Vollmondsfest schwere Gewichte, die sie sonst nicht zu heben vermögen.

Häufig sind es nicht Krankheit und Unglück einzelner, was die Leute in die Tempel treibt, sondern allgemeine Nöte, wie Seuchen und Dürre. Diesen sucht man durch Prozessionen abzuhelfen, indem man die Götzen aus irgend einem berühmten Tempel oft weit her holen läßt und in feierlichem Zug unter Beteiligung sämtlicher Standespersonen im Ehrenkleid mit Musik und Feuerwerk durch die Gegend führt, wobei ihnen überall am Wege Opfer gebracht werden. Ein beliebtes Mittel ist in solchem Fall auch, daß man ihnen zu Ehren Theater veranstaltet. Eine Schauspielergruppe wird gemietet, unmittelbar vor dem Tempel eine hohe Bühne aus Bambus errichtet, und die Götzen nehmen an der Volksbelustigung teil. Manche Tempel haben eine feste Bühne für regelmäßige Aufführungen eingebaut, ist doch das Theater überhaupt aus religiösen pantomimischen Tänzen entstanden. Wenn man aber erfährt, welche Summen zum Beispiel die alte Kaiserin für fast tägliche Theateraufführungen ausgab, wundert es einen nicht, daß heute das Volk seinen Götzen solche Liebhabereien der Vornehmen zutraut.

Im allgemeinen enthält der chinesische Tempeldienst einerseits nichts Abstoßendes, anderseits auch nichts Erhebendes; er zeigt keine Spuren tieferer Religiosität, so wenig es an rührenden Szenen fehlt, wo sich das allgemein menschliche Elend offenbart, wenn etwa eine arme junge

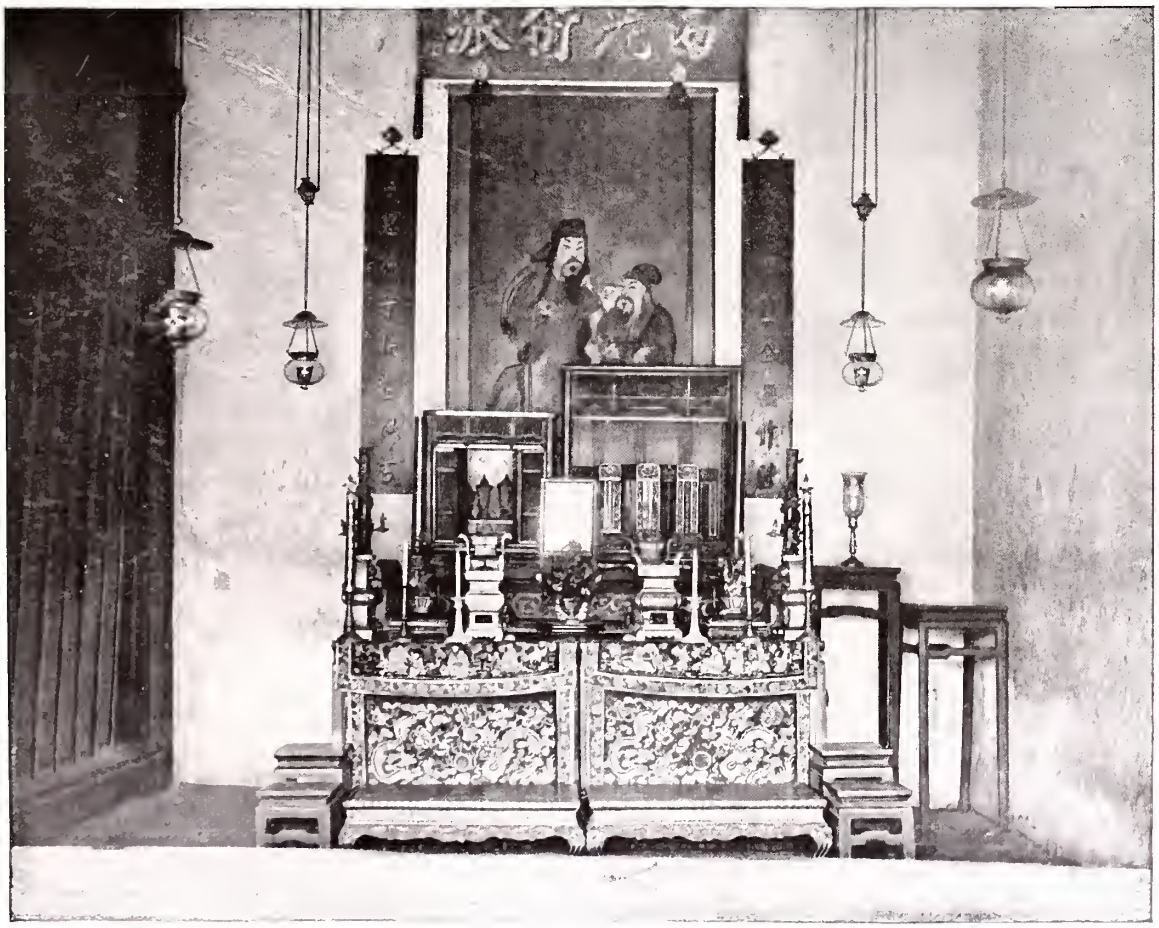


Abb. 297. Chinesischer Hausaltar mit dem Bild des „dreifachen Glücksterns“ und Ahnenschreinen.

Frau immer wieder umsonst um den ersehnten Sohn fleht, der ihrem ganzen Leben erst Wert verleihen würde. Es ist im allgemeinen nichts als der überall heimische Volksaberglaube, der durch die Hilfe des Buddhismus Gestalt und Form bekommen hat. Und doch steckt in diesen volkstümlichen, unvermittelt hervorbrechenden Äußerungen mehr religiöse Kraft als in den vorgeschriebenen, althergebrachten Bräuchen, mit denen die Ahnen und Schutzpatrone streng nach der Sitte verehrt werden. Deshalb hat sich auch alles wirkliche persönliche religiöse Leben nach dieser Seite gewendet und ist buddhistisch geworden.

Der heutige Buddhismus in China

Geschichtliches. Seit die buddhistische Religion, nach den chinesischen Reichsannalen, etwa im Jahre 61 nach Christus durch Kaiser Ming-ti, nach China berufen wurde, hat sie eine wechselvolle Geschichte erlebt. In den ersten drei Jahrhunderten war es noch keinem Chinesen erlaubt, Buddhistenmönch zu werden. Dann kam die Zersplitterung des Reiches, bei der ein Teil Chinas unter nichtchinesische tatarische Herrscher geriet, die dem Buddhismus innerlich näher standen als die Chinesen. So konnte er in diesen Reichsteilen sich durchsetzen, wovon heute noch gewaltige, in den Fels gehauene Buddhastatuen Zeugnis ablegen, wie die dreißig Meter hohe in Ta-tung-fu (Schansi), die aus dem fünften Jahrhundert stammt. Auch Bronzestatuen von ähnlicher Größe, wie man sie heute noch in Japan sieht, wurden errichtet, aber immer wieder in Münze umgegossen, wenn die Fürstengunst sich wandelte. Als die T'ang (618 bis 907) das Reich aufs neue zusammenfaßten, begann auch die Blütezeit des Buddhismus in ganz China, wechselnd mit Verfolgungen, bei denen die Klöster geschlossen und die Mönche mit Gewalt dem bürgerlichen Leben zurückgegeben wurden. Man wird annehmen dürfen, daß nichts mehr zur Ausbreitung buddhistischer Vorstellungen im Volk und auch zur Gründung geheimer buddhistischer Sekten beigetragen hat als eine Verfolgung wie die des Jahres 845, bei der 44600 Tempel und Klöster eingezogen und 265000 Mönche und Nonnen ins Weltleben zurückgezwungen wurden. Es wirkte wie eine Aussaat buddhistischer Gedanken durch das ganze Volk.

Während in diesen Jahrhunderten Begünstigung und Verfolgung des Buddhismus wie Sonnenschein und Regen wechselten, bildete sich zur Zeit der Sungdynastie (960 bis 1127) ein Gleichgewichtszustand heraus, der im wesentlichen bis heute gedauert hat. Die konfuzianische Orthodoxie, die freilich auch buddhistische Gedankengänge aufgenommen hatte, behielt die unbestrittene Herrschaft; buddhistische Mönche und Tempel aber waren geduldet. Eine kurze Zeit der Gunst erlebte der Buddhismus noch unter der Mongolendynastie (1280 bis 1368), um dann dauernd in gedrückter Stellung zu bleiben, nicht nur unter der einheimischen Mingdynastie (1368 bis 1644), deren Gründer merkwürdigerweise einer buddhistischen Sekte angehörte, sondern auch unter der Dynastie der Mandschu (1644 bis 1912), die ausgesprochener als frühere Herrscherhäuser den Konfuzianismus pflegten. Ihr bedeutendster Herrscher war K'ang-hi (1662 bis 1723), der im Jahre 1671 das schon Seite 283 erwähnte „heilige Edikt" herausgab. In sechzehn Sätzen enthält es allgemeine Ermahnungen in konfuzianischem Sinn; seine eigentliche Spitze liegt aber in dem siebenten Satze: „Verwerfet die Irrlehren, um die rechte Lehre in Ehren zu halten!" Der Sohn des K'ang-hi, Yung-tscheng, gab einen Kommentar dazu heraus, eine Art von Predigten darüber, die regelmäßig von den Beamten in den Städten Chinas gehalten werden mußten. Darin heißt es über die Irrlehren: „Vertilget sie just, als wenn ihr es mit Dieben oder Räubern, mit Wasser oder Feuer zu tun hättet. Denn Diebe und Räuber, Wasser und Feuer schädigen nur den Leib, wogegen der Schaden, den die Irrlehren anstiften, die Herzen der Menschen trifft."

Unter diesen „Irrlehren" war damals schon das Christentum mitbefaßt, das vor allem die Jesuiten ausbreiteten; in erster Linie aber richtete sich das Gebot gegen die buddhistischen Laien-

genossenschaften. Mit Tempeln und Klöstern als einer bestimmten Einrichtung hatte man sich allmählich abgefunden; nichts aber war dem Konfuzianer unverständlicher, als daß einer seiner Volksgenossen, der nicht Mönch war, in der Befolgung der „Sitte“ nicht volle Befriedigung finden könne und darum seine eigenen religiösen Wege gehe. Vollends verdächtig endlich schien es, wenn er sich in diesem Suchen gar mit anderen zusammenschloß, mit denen er nicht durch die „fünf Beziehungen“ verbunden war, die also nicht zu seinem Stamm oder seiner Familie gehörten. Darin konnte er nichts als Empörung gegen die geheiligten Staatsgrundsätze sehen, die man mit Feuer und Schwert ausrotten müsse.

Abb. 298. Chinesenpaar in Andacht vor dem Schrein der Vorfahren. Nach einer Photographie von Messrs. Thomson.

De Groot hat zum ersten Male diese ganze Ketzerverfolgung, die sich in blutiger Weise durch mehrere Jahrhunderte hinzog, aktenmäßig dargestellt in seinem Buche „Sectarianism and religious persecution in China“ und damit die vielgerühmte chinesische Toleranz in ein anderes Licht gestellt. Er kommt zu dem Schluß, daß die Geschichte der Religion in China eine Geschichte der Religionsverfolgung sei, ein Urteil, das andere Kenner, zum Beispiel Grube, allerdings als zu scharf bezeichnen. Jedenfalls ist klar, daß sich in solchen Sekten zwar viele unzufriedene und aufrührerische Elemente sammelten; aber eben gerade die Regierung selbst hat durch ihre Verfolgungen Leute, die nur religiös, nicht politisch gerichtet waren, erst zu Aufrührern gemacht. So weist zum Beispiel de Groot nach, daß die gewaltige Ausdehnung, welche die Taipingbewegung (1852 bis 1864) annahm, und der Sieg, den sie über die Kaisermacht gewann und ohne Englands und Frankreichs Eingreifen auch endgültig davongetragen hätte, nicht zu verstehen wäre ohne die furchtbare Saat des Hasses, welche die Mandschuregierung durch ihre blutigen Ketzerverfolgungen gesät hatte. Mit der Niederwerfung dieses Aufstandes war das letzte große Blutbad verbunden, das die chinesische Regierung unter ihren nicht konfuzianisch gesinnten Untertanen veranstaltete. Seit China 1860 den europäischen Mächten Religionsfreiheit für die Christen zugestehen mußte, haben auch die schlimmsten Verfolgungen der Buddhisten aufgehört. So wenig übrigens die früheren Verfolgungen die Buddhistenklöster abzuschaffen vermochten, so wenig konnten die späteren die Laienbewegung unterdrücken. Gerade diesem Laienbuddhismus hat sich vielmehr alles zugewendet, was an religiösem Ernst und Eifer im chinesi-

Abb. 299. Altar des Dorfschutzgottes.

schen Volk lebt. Ohne die Klöster kann er freilich nicht bestehen; von ihnen pflegt er auszugehen, und das Klosterleben ist sein höchstes Ziel.

Das Buddhistenkloster

Die Klöster der Buddhisten erinnern darin an die Niederlassungen unserer europäischen Mönchsorden, daß ihre Gründer überall die landschaftlich schönsten Punkte ausgesucht und dort ihre Klöster malerisch hineingebaut haben. In Schluchten, wo im Schatten uralter Bäume frische Bäche über die Granitblöcke springen, am Ufer eines Flusses, wo er durch das Gebirge schäumend sich Bahn bricht, auf steiler Felseninsel mitten im Strom: überall finden wir die Klöster. So sind sie dargestellt von den größten Landschaftsmalern der Chinesen; so sind sie in ihrer Lyrik oft besungen worden.

Diese innige Verbindung der buddhistischen Religion mit den Schönheiten der Natur ist dem chinesischen Buddhismus eigen. Hier haben die Buddhisten angeknüpft an das, was den Chinesen in der Natur schon zuvor heilig war; sie haben ihre Tempel auf die Berge gestellt, die seit alters als heilig galten, haben sich da niedergelassen, wo Felsen und Bäume von Schutzgeistern bewohnt schienen. Auch heute macht der stille Frieden der Natur auf jeden Besucher dieser Heiligtümer tiefen Eindruck, vor allem, wenn er aus dem geschäftigen Treiben chinesischer Städte heraufkommt. Das von Dichtern so oft besungene Klingen der Klosterglocke in der Waldeinsamkeit bleibt jedem noch lange im Ohr, wenn er längst im Lärm der Stadt wieder untergetaucht ist. Der Friede scheint hier zu wohnen, nach dem auch das Herz des Chinesen verlangt aus dem rastlosen Treiben des Geschäfts heraus und vielleicht mehr noch aus dem ewigen Unfrieden und Gezänk des Hauses und der Sippe.

Aber die Täuschung bleibt auch hier nicht aus. Lernt man das Klosterleben näher kennen, so sieht man, wie der Mensch sein Herz unverändert in die herrliche Natur mitbringt und durch sie allein nicht gebessert wird. Es ist ein erschütternder Gegensatz, wenn man in dieser herrlichen Gottesnatur die verkommenen, opiumrauchenden, spielenden und sich streitenden Mönche trifft. Wohl gibt es unter ihnen edle Gestalten, die, wie sie sagen, „die Welt durchschaut“, ihr den Abschied gegeben haben und ihr Leben fortan im Verzicht auf das eitle Streben nach Ruhm und Genuß in stiller Versenkung in das Ewige, dessen Stimme sie im Herzen vernehmen, zubringen wollen. Aber sie bilden Ausnahmen. Die meisten Mönche sind nicht aus freiem Entschluß in erwachsenem Alter in das Kloster eingetreten, sondern als kleine Knaben gekauft worden. Wo aber ein der Meditation, also dem In-sich-selbst-Versenken gewidmetes Leben nicht auf eigenem freiem Entschluß, sondern auf äußerem Zwang beruht, kann es nur zum Müßiggang führen, der auch in China „aller Laster Anfang“ ist. Kommt noch dazu die für den Chinesen besonders unnatürliche, erzwungene Ehelosigkeit, so ist es nicht zu verwundern, daß die oft aufgezählten „vier Laster“ (böse Lust, Spielen, Weintrinken, Opiumrauchen) in vielen Klöstern zu Hause sind und den üblen Ruf der „Bonzen“, wie man nach einem japanischen Wort die Buddhistenpriester nennt, verschuldet haben. Es fehlt ja nicht an Reformbewegungen

in den Klöstern; sie besitzen auch eine gewisse Organisation, indem den Äbten hervorragender Klöster das Disziplinarrecht über die anderen zusteht. Reform kann aber wenig ausrichten, wo sich die Klöster seit Jahrhunderten durch Kinderkauf ergänzen und dem jungen Nachwuchs das schlechte Beispiel der älteren Mönche vor Augen steht. Ja, auch solche, die aus edlen Beweggründen in das Kloster treten, werden doch bald durch ihre Umgebung abgestumpft, so daß ein chinesisches Sprichwort sagt: „Wer so bliebe, wie er beim Eintritt ins Kloster war, würde es noch weiter bringen als Buddha."

Das wichtigste Geschäft und die Haupteinnahmequelle der Mönche sind die schon erwähnten Seelenfeiern, zu denen sie vom ganzen Volk, von reich und arm, gebeten werden. Daneben haben sie gemeinsame Andachten im Klostertempel mit Gebeten und Hersagen der heiligen Sutren. Der Verlauf dieser Feiern und Andachten ist im großen und ganzen den Buddhisten aller Länder gemeinsam. Manche Züge aber sind eigenartig chinesisch, zum Beispiel der „Holzfisch", auf dem der Takt beim Verlesen geschlagen wird. Es ist ein hölzernes Werkzeug, das ursprünglich die Gestalt eines Fisches mit zusammengebogenem Kopf und Schwanz hatte, und das nun in allen Größen, von den kleinsten, die bei den Umzügen in der Hand gehalten werden, bis zu den größten, die auf den Altären liegen (Abb. 302 links vorn), zur Verwendung kommt.

Dem chinesischen Buddhismus eigen ist auch ein Stück der Mönchsweihe. Die heranwachsenden Mönchschüler werden nicht nur auf die Lehren des Meisters verpflichtet, sondern sie müssen auch eine Probe der Selbsthingabe ablegen, indem sie sich Brandmale auf den rasierten Schädel machen lassen. Ein Stückchen Holzkohle wird mit einem gewissen Fruchtsaft auf dem Kopf befestigt und angezündet; dann läßt man es sich einbrennen, bis es von selbst erlischt. So entstehen bleibende Male, worauf die Mönche stolz zu sein pflegen, denn mit ihrem feigen, fast weibischen Wesen ist ein Hang zu unnatürlicher Selbstpeinigung verbunden. Auch in China zeigt man, wie in Tibet, in den Klöstern Zellen, in denen sich Mönche lebenslang haben einmauern lassen, wo sie als lebende Leichen noch Jahre, ja, vielleicht Jahrzehnte hindämmerten, indem ihnen nur durch eine kleine Öffnung täglich etwas Speise gereicht wurde. Auch in China kommt es vor, daß Mönche sich einen Finger abbrennen, ja daß sie sich ganz verbrennen lassen, um lebend ins Nirvana einzugehen. Ein solches Schauspiel wird lange

Abb. 300. Zusammengewachsene Zwillingsbäume im Tempel der Kaiserin Tsching Wu-tien in der Verbotenen Stadt zu Peking. Nach einer Photographie von H. C. White Co.

vorher bekanntgegeben und lockt Tausende von Zuschauern an, die Zeugen sein wollen, wie der Mönch, in einem Holzkäfig sitzend, mit eigener Hand den Holzstoß unter sich entzündet und fromme Weisen singt, bis der Qualm seine Stimme erstickt. Ein solcher Fall pflegt dem Kloster zu großem Ruhm und Gewinn zu dienen.

Im ganzen neueren Buddhismus hat ja die Kasteiung den Wert des Verdienstes an sich bekommen, während sie ursprünglich nur Mittel sein sollte, um die Meditation zu ermöglichen. Diese selbst tritt jetzt im chinesischen Kloster ziemlich zurück. Es gibt Klöster, wo sie noch in mechanischer Weise gemeinsam geübt wird. Auf Kommandowort sitzen alle zur Betrachtung nieder, wieder auf Kommandowort springen sie auf, laufen um den Tisch herum und lassen sich erneut nieder. Solche Klöster pflegen sich ihrer alten Bräuche zu rühmen. In anderen Klöstern wird die Meditation von einzelnen Mönchen in der Weise geübt, daß sie bei Nacht auf ihrem Bettgestell sitzen und in das Licht ihres kleinen Lämpchens starren, bis alles um sie her vergeht und es ihnen ist, als ob sie alle Erdenschwere verlören. So meinen sie die „Erleuchtung" zu erleben, während es doch nichts als ein einfaches Experiment der Selbsthypnose ohne jeden Wert für den Willen oder die Erkenntnis ist. Wirkliches Studium und Verständnis buddhistischer Schriften, wahrer religiöser Eifer sind in chinesischen Klöstern sehr selten. Man trifft beides vielmehr bei den Laien, die sich an die Klöster halten.

Eifriger als die Mönche sind meist die Nonnen, namentlich im Werbeeifer für ihre Sache. Nonnenklöster sind sehr zahlreich, was sich in erster Linie aus der gedrückten, rechtlosen Stellung der chinesischen Frau erklärt. Während das Mädchen im wohlhabenden Hause verwöhnt wird, ist es als Schwiegertochter sozusagen die Sklavin der Schwiegermutter. Diesem Los zu entgehen, entweichen viele junge Mädchen ins Kloster. „Wer dem Gatten nicht dienen und keine Kinder aufziehen will, geht ins Kloster", sagt das Sprichwort.

Die buddhistische Laienfrömmigkeit

Tempelbesuch. Es ist ein Zug des späteren Buddhismus überhaupt, daß sich die Frömmigkeit des Laien in Zuwendungen an das Kloster und in der Verehrung der buddhistischen Gottheiten, vor allem der Bodhisattva, äußert. Die letzteren werden viel mehr verehrt als die eigentlichen Buddha. Unter den unzähligen Buddha, welche die ausschweifende indische Phantasie ersonnen hat, genießt einer die höchste Verehrung: Amitabha, der Herr des Paradieses im „westlichen Himmel", von den Chinesen O-mi-to-fo genannt. Steinsäulen mit der Anrufung „Nan wu O-mi-to-fo" (Anbetung dir, Amitabha) findet man im ganzen Land. Sein Bild ist das häufigste unter den im übrigen gleichartigen Buddhabildern. Fast auf allen ist es dieselbe Stellung, in der Buddha, mit untergeschlagenen Beinen auf der Lotusblume sitzend (Abb. 302), verharrt, dasselbe Abgekehrtsein von der Welt, das sich in dem glatten, lächelnden Gesicht und den niedergeschlagenen Augen ausprägt. Nur an der Haltung der Hände sind kleine Unterschiede zu bemerken. Der eine legt beide in den Schoß, der andere hebt die rechte zum Lehren. So unterscheidet sich der wirkliche Buddha, der von den Chinesen stets Schakyamuni, der Einsiedler vom Geschlecht Schakya, genannt wird, kaum von jenen erdachten Abbildern.

So sehr auch Buddha für viele nun zum Götzen geworden ist — auch in die Buddhastatuen wird zum Beispiel an der Rückseite ein Tausendfüßler, eine Spinne oder anderes eingeschlossen, um dem Bild eine Seele zu geben — muß doch dies friedvoll lächelnde Antlitz seinen Eindruck auf das chinesische Volk nicht verfehlt haben. Im Buddhabild trat ihm ein religiöses Ideal vor Augen, das ihm neu war und durch die Jahrhunderte unverändert geblieben ist. Wie einst vor zweitausend Jahren in Nordindien griechische Künstler nach der Gestalt Apollos das Bild Buddhas des „Erleuchteten" schufen, so ist es bis heute geblieben, während in allen Neben-

figuren, zum Beispiel den Lohan, den Jüngern Buddhas, die chinesische Kunst freies Spiel hatte — diese Kunst, die auch in Göttergestalten das Charakteristische so stark herauszustellen liebt, daß es uns oft als Karikatur erscheint. Nur einer aus der Reihe der Buddha ist echt chinesisch geworden: Maitreya, der Buddha der Zukunft, von den Chinesen Mi-lie-fo genannt. Er hockt da, das eine Knie aufgestützt und den dicken Bauch entblößt; ein breites Lächeln geht über das feiste Gesicht und den kahlen Kopf, während er in der Hand den Beutel mit den „fünf Glücksgütern" hält: ein Abbild des behäbigen chinesischen Reichen. Alle Buddhabilder in den Tempeln sind übrigens vergoldet, so daß in Zeiten der Blüte des Buddhismus die Regierung das Blattgoldschlagen verbieten mußte, da alles verfügbare Gold dafür aufgebraucht wurde.

Mehr aber als alle Buddha werden vom Volk die Bodhisattva (chinesisch p'u-sa) verehrt, jene gütigen Wesen, die auf Buddhawürde und Nirvana zur Zeit noch freiwillig verzichtet haben, um der leidenden Menschheit helfen zu können. Das Wort „p'u-sa" ist aus „Bodhisattva" entstanden und hat völlig die Bedeutung von Götterbild oder Götze erhalten (japanisch „hotoke") und wird auf alle Tempelstatuen angewendet. Das Wort allein ist schon ein Beweis dafür, daß der ganze Tempelkult in China aus dem Buddhismus stammt. Darum spottet auch der Volksmund gelegentlich ungescheut darüber, zum Beispiel in dem Sprichwort: „Wenn der Lehmgötze (ni-p'u-sa) über den Fluß geht, kann er sich selbst nicht schützen." Von diesen Bodhisattva hat nun einer alle anderen in den Hintergrund gedrängt: Avalokiteschwara, der „Gebetserhörer", der auch in Tibet in jedem neuen Dalai-Lama sich verkörpert. In China aber ist er eine Frau geworden. Genau dieselbe Stellung, welche die Gottesmutter in der abendländischen Kirche einnimmt, hat im chinesischen Buddhismus Kuan-yin (Abb. 227 u. 255). Der Name „Auf die Stimme schauend" wird ebenfalls als „Gebetserhörer" gedeutet. Sie ist die Göttin der Barmherzigkeit, die Himmelsfürstin. Die Ähnlichkeit mit Maria wird noch dadurch erhöht, daß der milden Jungfrau oft auch ein Kindlein auf den Schoß gesetzt wird, um ihre Barmherzigkeit darzustellen. Man ist freilich geneigt, anzunehmen, daß diese Darstellung, wie überhaupt die ganze Verehrung der Kuan-yin, nicht ohne Anregung durch den christlichen Marienkult entstanden sei, hat aber dafür bis jetzt keine Beweise. Man müßte schon an das nestorianische Christentum denken, das in der Mongolei viele Jahrhunderte stark verbreitet war, aber auch in China selbst im Jahre 635 Eingang fand, wie man aus dem

Abb. 301. Inneres eines Tempels in der Gegend von Kiao-tschou.

berühmten, 1625 bei Hsi-an-fu wiederaufgefundenen Denkstein weiß. Da dieses Christentum ebenfalls als Mönchsreligion auftrat, so war sein Schicksal mit dem des Buddhismus eng verknüpft und ist von dem Schlag, der durch die Klosterzerstörung im Jahre 845 gegen diesen gerichtet war, mitbetroffen worden und damals in China ganz untergegangen. Wie weit dieses Christentum auf den Buddhismus gewirkt hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Der Typus der Kuan-yin ist jedenfalls nicht europäisch, sondern echt chinesisch. Die in Japan auffallende Darstellung der Kuan-yin, japanisch Kwannon, als „hundertarmige", das heißt mit vielen Armen, die ihre Hilfsbereitschaft zeigen sollen, findet man in China selten. Es ist meist eine schöne Gestalt von chinesischen Gesichtszügen, und die Chinesen haben das Sprichwort: „Die Kuan-yin-p'u-sa ist alle Jahre achtzehnjährig." Obwohl Kuan-yin nach der Legende in ein Kloster gegangen ist, läßt man ihr doch auf den Bildern den Schmuck des Haares, während den Nonnen der Kopf rasiert wird. Die Legenden über sie tragen echt buddhistische Eigenart. Es heißt, sie sei eine Königstochter gewesen, die ihr Vater mit Gewalt zum Heiraten zwingen wollte; sie aber habe sich durch allerlei Wunder immer wieder der Macht des grausamen Vaters entzogen, bis er schließlich seine Versuche aufgab und sie im Kloster lassen mußte. Als ihre eigentliche Heimat gilt die Insel P'u-to vor Ning-po, wohin jährlich viele tausend fromme Pilger wallfahrten. Sie hat aber ihre Tempel durch ganz China in Stadt und Land; ja in vielen Gegenden ist sie zur Hausgottheit geworden, so daß ihr Bild als weiße Porzellanfigur neben dem Ahnenschrein steht oder gemalt an der Wand hängt.

Während der Durchschnittschinese bloß dann in einen Tempel geht, wenn ihn ein bestimmtes Anliegen dahin führt, da er nicht die Gottheit, sondern nur ihre Hilfe im einzelnen Fall sucht, gibt es auch in China viele Fromme, die im Tempel die Gottheit suchen. Für sie ist der Tempelbesuch selbst ein frommes Werk und darum auch ein Verdienst. Manche sind durch Unglück, das sie im Leben zu verfolgen scheint, dahin geführt, daß sie glauben, unter dem Zorn der Götter zu stehen und diese durch fromme Werke versöhnen zu müssen. Vielleicht haben sie in Wirklichkeit nicht mehr als andere zu leiden, aber sie werden durch ihr Erleben mehr als andere zu Gottsuchern. Zu den frommen Werken gehört nun in erster Linie der Tempelbesuch. Wohl fällt der fromme Pilger nicht äußerlich auf wie in Japan, aber es werden doch viele Pilgerfahrten zu den heiligen Bergen unternommen, die mit Klöstern bedeckt sind. Heilige Berge von höherem oder niedererem Rang finden sich durch ganz China. Einer der bedeutendsten ist der O-mi-schan in der Provinz Se-tschuan, der dort mitten aus der Ebene zu einer Höhe von viertausend Meter aufsteigt. Einer der mehr untergeordneten ist zum Beispiel der Lo-fu-schan in der Provinz Kuang-tung (vierzehnhundert Meter über dem Meere), dessen Klöster den Verfasser zweimal gastlich aufgenommen haben.

Es sind aber nicht allein größere Wallfahrten, die so unternommen werden; viel häufiger werden die Tempel in der Umgegend besucht. Namentlich sind es einzelne Frauen, die stundenweit im Umkreis alle Tempel aufsuchen, oft zehn und mehr auf einem Gang, und die neben dem eigenen religiösen Bedürfnis auch den anderen dienen, indem sie für solche bitten, die Haus und Arbeit nicht verlassen können. Welcherlei diese Tempel sind, ist dabei den Frommen ziemlich gleichgültig. Ob die Götzen buddhistischen oder taoistischen Ursprungs oder wildwachsende Pflanzen der Volksreligion sind, danach fragen sie ebenfalls nicht; aber der Trieb, der sie in die Tempel führt, ist gewiß durch den Buddhismus geweckt.

Verdienstliche Werke. Andere religiöse Übungen, wie das regelmäßige Hersagen von Gebetsformeln, werden mehr in den noch zu erwähnenden buddhistischen Vereinen oder Sekten geübt. Wodurch sich aber der einzelne Fromme stets von der Menge unterscheidet, ist neben dem Tempelbesuch das Fasten, das heißt der Verzicht auf Fleischgenuß mindestens am Ersten

Abb. 302. Inneres eines buddhistischen Tempels. Opfertisch mit Weihrauchbecken, Leuchtern, Fruchtschalen, Bannern, Holzfisch und dergleichen mehr.

und Fünfzehnten des Monats, das heißt an Neu- und Vollmond. Es gibt darin einen stufenweisen Fortschritt. Was der Buddhismus in seinen populären Traktaten vom ganzen Volk verlangt, ist zunächst dies, keine Rinder und Hunde zu schlachten. Das verstoße, heißt es dort, gegen die Dankbarkeit, die das Rind dadurch sich erwerbe, daß es das Feld beackere, der Hund, indem er das Haus bewache. Die überzähligen Hunde werden nun freilich in China alle gegessen; dagegen besteht im ganzen Volk tatsächlich eine gewisse Scheu davor, Kühe zu schlachten. Es geschieht trotzdem allgemein, aber das Schwein erscheint, umgekehrt wie bei den Semiten, als das eigentlich zum Schlachten geschaffene Tier. Die nächste Stufe ist, daß man am Ersten und Fünfzehnten fastet, das heißt kein Fleisch genießt, die weitere, daß man sich allmählich ganz von der Fleischkost freimacht. Als höheres Verdienst gilt, zum Schlachten bestimmte Tiere loszukaufen und endlich überhaupt nichts Lebendes zu töten, welch letzteres der kleinen Tierwelt gegenüber oft schwer durchzuführen ist. Man erzählt von solchen, denen zum Beispiel der Gedanke schwere Gewissensangst gemacht habe, sie könnten auf eine Kröte getreten sein. Im Klosterteich aber kann man oft Bettbretter und Vorhänge der Mönche schwimmen sehen, die hoffen, das Ungeziefer, das sie nicht zu töten wagen, werde von selbst ertrinken.

Ein weiteres gutes Werk ist die schon beschriebene Heilighaltung der Schriftzeichen (Seite 415), die mit dem ursprünglichen Buddhismus gewiß nichts zu tun hat. Sehr förderlich für die Allgemeinheit ist ferner, daß das Brückenbauen und das Herrichten der Wege bei den Buddhisten als besonders großes Verdienst hervorgehoben wird. Da der Staat nichts dafür tut, die Instandhaltung der Verkehrswege vielmehr privater Tätigkeit überlassen bleibt, so wären diese ohne die Ermahnungen der Buddhisten in noch viel traurigerem Verfall. Mit den buddhistischen Lehren selbst besteht freilich eigentlich kein Zusammenhang.

Dasselbe kann man von allen sittlichen Ermahnungen der populären buddhistischen Traktate sagen. Sie sind durchweg nicht buddhistisch, sondern konfuzianisch begründet. Meist beginnen sie, ähnlich wie die Schriften des japanischen Buddhismus, mit Ermahnungen zur Pietät, warnen vor den obengenannten vier Lastern, versprechen besonders große Belohnung des Himmels für Vernichtung obszöner Bücher und Bilder samt den zugehörigen Druckplatten und ermahnen zu Treue, Redlichkeit und Wohltun.

Was das ganze Gebiet der Wohltätigkeit betrifft, so ist ein starker Einfluß des Buddhismus auf das chinesische Volksleben nicht zu verkennen. Von Hause aus erwartet der Chinese Hilfe für die Armen einzig von der Obrigkeit. Nur wo sich das Elend selbst organisiert und drohend auftritt, wie die Aussätzigen, die Bettler oder wandernde Scharen aus den von Hunger betroffenen Provinzen, wagt er ihm nicht Gewalt oder Polizei entgegenzusetzen, sondern gibt, soviel er muß, damit die Leute befriedigt sind. Demgegenüber hat der Buddhismus die private Wohltätigkeit geweckt, um allen Elenden nach Möglichkeit zu helfen. An Arme wird Reis verteilt; da und dort sind Findelhäuser errichtet, um die ausgesetzten Mädchen zu sammeln. Siechen- und Altershäuser werden gebaut, Gesellschaften gegründet, um für Arme Särge zu beschaffen, und dergleichen mehr. In diesen und anderen Stücken zeichnet sich die buddhistische Frömmigkeit aus. Aber auch die Schranke aller solcher auf dem Verdienstgedanken aufgebauten Frömmigkeit zeigt sich zum Teil in krasser Weise. Für den Geber ist es in solchem Falle Verdienst, gegeben zu haben, aber keine Liebe verbindet ihn mit dem Empfänger seiner Gabe. Derartiges Almosengeben hat ja zum Beispiel im Abendland stets nur den Bettel großgezogen und nicht die Quelle der Armut verstopft. Dasselbe gilt auch für China und bildet einen starken Unterschied zur werktätigen Nächstenliebe des Christentums. In buddhistischen Findelhäusern werden die Mädchen zwar am Leben erhalten, aber später an den Meistbietenden vergeben und kommen so oft in schlechte Häuser; mit den evangelischen Findelhäusern bleiben sie ihr Leben lang als ihrer Heimat

verbunden und werden nur gut empfohlenen jungen Männern zu Frauen gegeben. Ähnlich ist es bei den Krankenhäusern. Die Stiftung eines solchen erscheint als großes Verdienst, aber es gibt keine dienende Liebe, die sich der Elenden annähme, wie es zum Beispiel die katholischen Schwestern in China tun. So sind alle solche buddhistischen Anstalten in China nur Sammelstätten des Elends. Die übrige Welt wird zwar durch sie vom Anblick des Jammers befreit, aber die Elenden selbst erfahren keine Linderung oder wirkliche Hilfe.

Vereine und Sekten. Die mildtätigen Bodhisattva anzurufen und sich selbst im Fasten und Wohltun zu üben, darin besteht also die Frömmigkeit der buddhistischen Laien. Es ist

Abb. 303. Familientempel (Ahnenhalle) bei Li-ling-hien in Hu-nan.

eine untere Stufe der Frömmigkeit, während die Meditation als die obere gilt. Das Ideal auch dieser Laien wäre das Klosterleben. Da sie aber durch die Verhältnisse genötigt sind, im Weltleben zu bleiben, so sind sie gerade dadurch mehr, als ihnen selbst zum Bewußtsein kommt, die eigentlichen Träger des religiösen Lebens im chinesischen Volk geworden. Sie haben für sich selbst die Schranke der Überlieferung durchbrochen, indem sie durch eigene fromme Werke die Befriedigung ihres Herzens suchen; so ist es nur folgerichtig, daß sie auch die Grenzen, die Familie und Stamm ziehen, überschreiten und sich mit religiös Gleichgesinnten zu Vereinen zusammenschließen.

Das eine wie das andere ist den an die Überlieferung gebundenen Chinesen gleich unverständlich. Daß einer noch etwas Weiteres begehrt, wenn er den Ahnen und den anderen Gottheiten die schuldige Verehrung gebracht hat, erscheint ihm unpassend, ja wohl gar nach dem Wort des Konfuzius als ein unwürdiges „den-Göttern-Schmeicheln“. Wenn aber einer gar

Abb. 304. Schutzgottheiten in der Vorhalle eines Taoistentempels auf dem Lo-fu-schan.

mit Stammfremden sich so eng zusammenschließt, erscheint er sofort als schlimmer Umtriebe verdächtig. Nur in einem Fall gestattet das Gesetz der „fünf Beziehungen“ solchen Zusammenschluß, nämlich wenn es sich um „Freundschaft“, das heißt im allgemeinen um Studienfreundschaft, handelt. In allen anderen Fällen gehört der Mensch zu seiner Familie. Wie das Stammes- und Familienideal der Chinesen ihnen alles Mönchtum um der Ehelosigkeit willen verhaßt macht, so macht es auch alles rein religiöse Vereinswesen verdächtig. Darum sind diese Vereine von jeher blutig verfolgt worden, ohne daß sie von Anfang an politische Richtung gehabt hätten. Manche von ihnen haben auch eine Art Messiashoffnung, indem Maitreya, der Buddha der Zukunft, der Erlöser ist, auf den sie hoffen. Dabei sind aber stets zahlreiche konfuzianische und taoistische Gedanken mit untermengt.

Die vielen Vereine oder Sekten unterscheiden sich vor allem dadurch voneinander, daß die einen ein stark ritualistisches Gepräge tragen, zum Beispiel die von de Groot am ausführlichsten beschriebene Lung-hua (Drachenblumensekte), während die anderen sich gegen alle äußeren Formalitäten ablehnend verhalten und den Nachdruck auf das reine Leben legen. Die Sekten der letzteren Art machen heute noch den tiefsten Eindruck auf das Volk. Die meisten Sekten führen ihren Ursprung auf denselben Stifter zurück, einen gewissen Lo-huai, der im Jahre 1647 in der Provinz Schan-tung fünfundachtzigjährig ins Nirvana eingegangen sein soll, so die Lung-hua-Sekte, die nach de Groot vielleicht identisch ist mit der „Weißen Lotusgesellschaft“, welcher der Gründer der Mingdynastie angehörte, denn „Drachenblume“ ist vielleicht nur eine Bezeichnung für den weißen Lotus, ferner die dem Rituellen abholde Sien-t'ien („früher als der Himmel“), die Wu-wei-Sekte, die sich das Losungswort des Taoismus, Wu-wei, das ist „ohne Tätigkeit“ oder „Anstrengung“, zu eigen gemacht hat. Schon die Überlieferung über den Stifter zeigt, wie diese Sekten trotz ihrer Unterschiede doch im wesentlichen zusammenhängen.

Das Volk nennt sie alle nach ihrem auffallendsten Merkmal „Vegetarier“ und den Ort, wo sie zusammenkommen, T'sai-t'ang, das heißt „Vegetarierhalle“. Bis in die letzten Jahre sind diese Vegetarier an vielen Orten sehr eifrig im Ausbreiten ihrer Anschauungen gewesen; namentlich wenden sie sich auch an die Frauen, die sie durch ihre Vegetarierschwestern (t'sai-ku) in buddhistischen Gebetsformeln unterrichten lassen. Sie suchen so, ohne daß sie das bürgerliche Leben verlassen, in ihm mönchische Vollkommenheit zu erreichen und damit die Hoffnung auf das Paradies im westlichen Himmel zu gewinnen. Besonders kinderlose Nebenfrauen oder Witwen, die nicht auf den Trost der Ahnenverehrung rechnen dürfen, klammern sich gern an diese Hoffnung, und sie glauben so fest daran, daß ihnen der Tod als Erlösung vom „Ozean des irdischen Leids“ erscheint und sie darum beim Sterben eines Genossen keine laute Wehklage anstimmen. Ja, auf den Trauerfahnen, die dem Sarg vorangetragen werden, finden sich Inschriften wie:

„Erhebe dich zu den Gefilden der höchsten Seligkeit“, oder „Kehre mit Jauchzen zurück zum Westen“, das heißt zum westlichen Paradies. Wir schließen mit den Versen, die dem Verstorbenen beim Leichenbegängnis zugerufen werden, in der Übersetzung von J. Genähr: „Du hast im Lauf von Jahrzehnten die Fastengebote ohne Unterlaß gehalten — Und nun bist du auf dem Wege nach Hause und kehrest zurück zu deinem Ursprung. — Mögen dir bei der Versammlung am Seelenberg liebliche Vereinigungen beschieden sein! — Wir hoffen, daß du im Westen auf einem köstlichen Lotus thronen dürfest. — Heute auf deiner Reise in die Heimat hören alle Dinge für dich auf zu sein. — Du hast fürder nichts mehr mit des Lebens Lenz und Herbst zu tun. — So eile denn heute nach dem Westen zu! — Laß deine Füße nieder auf einem Lotusthron und entschwebe auf ihm Stufe um Stufe höher! — Anbetung dir, Buddha, Amita!“

Der heutige Taoismus

Der heutige Taoismus ist, soweit er nicht ganz an die Stelle des alten Exorzismus getreten ist, wovon im vorstehenden mehrfach die Rede war, nichts als ein Abklatsch des Buddhismus. Taoistenklöster unterscheiden sich fast nur in Äußerlichkeiten von buddhistischen. Die religiöse Seite tritt bei ihnen freilich fast ganz zurück; sie sind Pfrundhäuser geworden für Alte, die einen ruhigen Lebensabend suchen, oder Asyle für solche, die politisch verdächtig geworden sind. Der größte Unterschied liegt äußerlich darin, daß der Taoist (Abb. 305 und 308) das Haar in altchinesischer Weise in einen Knoten aufgesteckt trägt, während die Bonzen geschoren sind. Ihre Tempel gleichen denen der Buddhisten genau. Auch in Taoistenklöstern klingt jeden Abend die große Trommel (Abb. 307), und ihrem Ton antwortet die Glocke mit langgezogenen Schlägen (Abb. 306). Der einzige Unterschied besteht darin, daß die Taoisten vierundachtzigmal an die Glocke schlagen, die Buddhisten hundertundachtmal. Eine gewisse Hingebung an die Natur findet man freilich noch bei einzelnen Mönchen. So erzählen sie von einem „Sonnenheiligen“, der noch vor wenigen Jahrzehnten auf der Spitze des Lo-fu-schan sein Leben im Anblick der Sonne hingebracht habe. Auch wir waren bei dem abendlichen Trommelspiel im Taoistenkloster Zeugen einer Begeisterung, die Buddhisten wohl fremd gewesen wäre. Mit zurückgelegtem Haupt und verklärtem Gesicht entlockte der Künstler seiner großen Trommel, vor der er auf hohem Bock saß, alle möglichen Töne, die er als „Wind und Wolken, Regen und Tau“ deutete. Aber das sind nur vereinzelte Schwärmer. Bei ihnen mögen auch die Schriften des Lao-tse und seiner Anhänger, die heute in Europa viel bekannter sind als in China, noch Verständis finden.

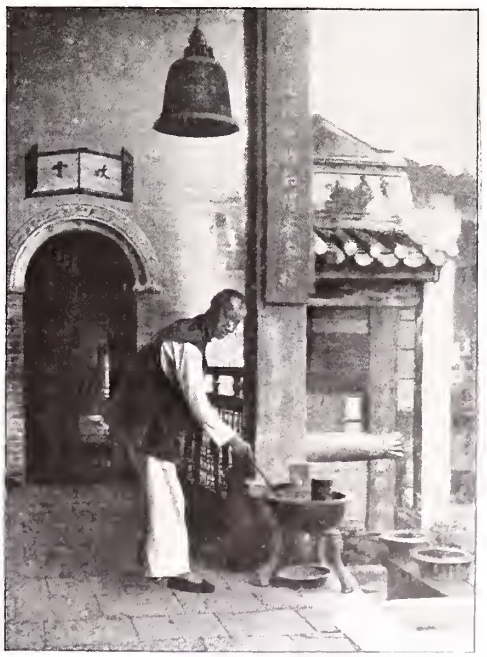


Abb. 305. Taoist beim Verbrennen von Opferpapier, rechts hinten eine „Holzfischtrommel“.

Als Auswüchse des Taoismus kann man aber auch eine Reihe von geheimen Gesellschaften halb buddhistischen Charakters ansehen, wie sie im Jahre 1900 als „Boxer“ ans Tageslicht getreten sind. Zum ersten Male seit ihrem Bestehen ist damals die Mandschudynastie ihrer konfuzianischen Überlieferung untreu geworden und hat diese Gesellschaften, die sie sonst stets verfolgte, begünstigt, da sie glaubte, mit ihrer Hilfe die Fremden in China ausrotten zu können. Was

jene Boxer damals als ihren Vorzug rühmten, daß sie durch Übungen und Beschwörungen unverwundbar gemacht seien, ist heute noch durch ganz China verbreitet. Es beruht auf dem tiefsinnigen Gedanken der Taoisten, daß die Erkenntnis der Natur Herrschaft über die Natur verleihe. Nun aber ist an Stelle der Erkenntnis die Zauberformel getreten. Zur Religion können diese „patriotischen Turnvereine", wie man sie mit einem gewissen Recht genannt hat, nicht gezählt werden; wohl aber bildet jene scheinbare Unverwundbarkeit ein Element in vielen religiösen Erscheinungen des chinesischen Volkslebens.

Abb. 306. Tempelglocke, darunter Stäbchen zum Abzählen der Schläge und Räucherurne für die Glocke.

Zum Schluß unserer Darstellung diene als Beispiel die in mehrfacher Beziehung interessante Geschichte eines Zauberpriesters, wie sie uns von chinesischen Augenzeugen und von Europäern, die in jener Gegend wohnten, übereinstimmend mitgeteilt wurde. Im Jahre 1897 lebte in dem bergigen Tschung-lo-Kreis der Provinz Kanton ein etwa dreißigjähriger Bauer vom Stamm T'sia namens A-pa (der Achte), der in seiner Jugend nur wenig die Schule besucht hatte. Er war wie die meisten jungen Leute Spieler und befragte zu diesem Zweck in einem Tempel durch ein Medium die Gottheit, aber ohne Erfolg, bis er sich selbst mit der Kuan-yin in Verbindung setzte. Er fastete einige Tage, erklärte dann, vom Geist der „hehren Buddhamutter", wie man jene Göttin dort nennt, in Besitz genommen zu sein, und behauptete, die Geheimnisse und den unlauteren Wandel derer zu wissen, die den Tempel der Kuan-yin besuchen. So teilte er den Leuten mit, wie viele Hühner oder Schweine sie zu Hause hatten, und schalt solche, die gröbere Sünden begangen hatten. Der Mann machte rasch Aufsehen. Die Leute strömten herbei und ließen sich Rezepte für ferne Kranke geben und Rat für allerlei Nöte.

Als er sein Ansehen wachsen sah, ließ er sich in der „Messersänfte", worin scharfe Messerschneiden ihm als Sitz und Lehne dienten, durch das ganze Dorf tragen. Um das Haupt hatte er einen roten Turban geschlungen, sich aber sonst ganz entkleidet. In der Hand schwang er ein Schwert und rief dazu den Namen seiner Patronin, der Buddhamutter, und des höchsten Gottes, des Edelsteinkaisers (Yü-huang-schang-ti) aus. Eine große Volksmenge und die Graduierten im Ehrenhut folgten unter den Tönen des Gongs und mit flatternden Fahnen seiner Sänfte und brachten am Ende der Gottheit und ihm als ihrem Priester Opfer dar. T'sia-pa rief nun die Menge zu einem großen Versöhnungstag auf: da sich viele schwer gegen den Himmel versündigt hätten, so sollten sie alle an einem bestimmten Tag vor seine Göttin kommen und um Vergebung bitten. Einige Tage zuvor wurde für die Bewohner der ganzen Gegend ein großes Fasten angeordnet. Fast jeder Hausvater bereitete Geschenke vor und schrieb dazu die Namen aller seiner Hausgenossen. Als der große Tag anbrach, kamen sie in Scharen, Männer und Frauen, zum Altar der Kuan-yin. Einige Monate später bestieg T'sia-pa auf Geheiß seiner Göttin den „Messerberg", das heißt einen Mast, an dem zu beiden Seiten als

Stufen scharfe Messer mit der Schneide nach oben angebracht waren. Er kletterte barfuß hinauf, ohne sich zu verletzen, und stand oben, den einen Fuß auf einer Messerschneide, den anderen auf der Spitze des obersten Messers. Dort, rief er, könne er den höchsten Gott sehen. Zahllos war die Menschenmenge, die zu dem Schauspiel herbeigeströmt war. Nun verlangte er, daß Geld zu einem Tempel der Kuan-yin gesammelt werde, die durch solche Wunderzeichen die Bewohner der Gegend mit Wohltaten überschütte. Der Tempel wurde gebaut, und T'sia-pa weihte ihn selbst als Priester ein. Die Anbeter mehrten sich täglich, und Opfer flossen ihm reichlich zu. Nun folgte ein Jahr mit Dürre und Hungersnot, und T'sia-pa sollte kundtun, ob es bald regnen werde. Er antwortete, es werde regnen, aber nicht wie sonst, sondern der Himmel werde schwarzes und rotes Wasser regnen lassen, und nachher werde es überhaupt nicht mehr regnen. Als aber diese Prophezeiung nicht eintraf, vielmehr bald darauf gewöhnlicher Regen fiel, suchte er durch etwas Außergewöhnliches sein Ansehen wieder herzustellen. Während „Messersänfte" und „Messerberg" bei chinesischen Zauberern nicht selten sind, wollte er seiner Gemeinde etwas Niegesehenes bieten und eröffnete seinen Verehrern, seine Gottheit habe ihm geoffenbart, er solle sich sieden, um sich durch diese Tat vor aller Welt als Halbgott zu erweisen. In der ganzen Gegend wurden Zettel verteilt und angeklebt mit der Nachricht, daß die Vorstellung vom 4. bis 7. Juni stattfinden solle. Um allzu großem Andrang vorzubeugen, wurde den einzelnen Ortschaften mitgeteilt, an welchem Tag sie erscheinen sollen, um die Wundertat der Kuan-yin zu betrachten. Am 4. Juni setzte sich T'sia-pa wieder völlig entkleidet in den Messertragstuhl. Am 5. strömten die auswärtigen Verehrer, etwa dreitausend Menschen, aus vier benachbarten Kreisen herbei. Um Mittag wurde im Freien ein Herd aufgerichtet und ein Kessel darauf gesetzt, unter dem drei Zentner Holz verbrannt werden sollten. Als das Feuer angezündet war, setzte sich T'sia-pa schön gekleidet in den Kessel unter einen hohen Holzdeckel. Nach einer kurzen Weile aber sprang er wie von einer Schlange gebissen heraus und konnte durch kein Mittel bewogen werden, wieder hineinzusteigen. Die Menge wurde unwillig, da sie sich um das Schauspiel betrogen sah; T'sia-pa aber begann zu schimpfen und verlor alle Fassung. Von nun an war sein Ruhm dahin. Da er Frauen nachstellte, gab es Streitigkeiten mit einem Nachbarstamme, und er mußte, wie alle gescheiterten Existenzen, auswandern. Er darf heute nicht mehr wagen, heimzukehren, sonst würden ihn seine Stammesgenossen aufhängen. Eigenartig ist es jedenfalls, wie dieser Mann, der im Anfang fast die Wirksamkeit eines Propheten in seinem Volk ausübte, zu Fall kam, sobald er durch jene falsche Weissagung den Glauben an sich verloren hatte und nun krampfhaft den Bogen überspannte, womit er nur seinen raschen Untergang herbeiführte. Merkwürdig ist aber auch die Verbindung des sittlichen Bußrufs der Buddhisten mit der taoistischen Magie.

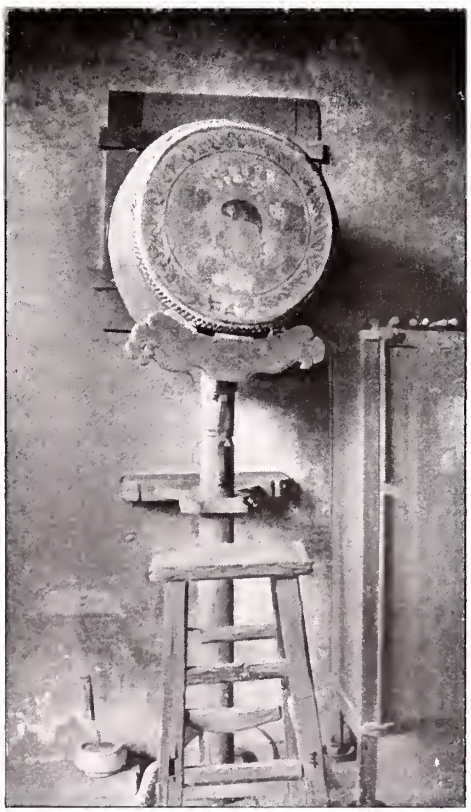


Abb. 307. Tempeltrommel, unten Räucherurne für die Trommel.

Dieses Ineinander von Taoismus und Buddhismus im heutigen religiösen Leben der Chinesen zu entwirren, zu sagen, was der einen, was der andern Quelle zuzuschreiben sei, ist ein fast aussichtsloses Bemühen. Im allgemeinen gilt die Regel, daß man für die Toten Buddhistenpriester ruft, für die Lebenden aber sich der Taoisten (Tao-se) bedient, um die Krankheitsdämonen zu bannen. Aber schon bei den Seelenfeiern für die Hungergeister zeigte es sich, daß das Gebiet strittig ist (Seite 429), und so gibt es auch uralte Bestattungsbräuche, bei denen Taoistenpriester mitwirken. Mit dem Geisterschwert tanzen sie dem Leichenzug voran und rasen am Grabe, um die Seele vor den nachstellenden Dämonen zu retten. Ja, de Groot konnte nachweisen, daß beiden, dem Buddhismus wie dem Taoismus, dieselbe Naturanschauung, der „Universismus", zugrunde liege. Nicht erst die Geomantie, dieser Auswuchs taoistischer Naturbetrachtung, habe den Pagoden die oben gezeichnete Bedeutung gegeben (Seite 421), sondern schon den Buddhisten seien sie „Leuchttürme des Weltgesetzes" gewesen, Mittel, die „Kraft der leuchtenden Weltordnung", die Quelle alles Segens an eine bestimmte Stelle zu bannen.

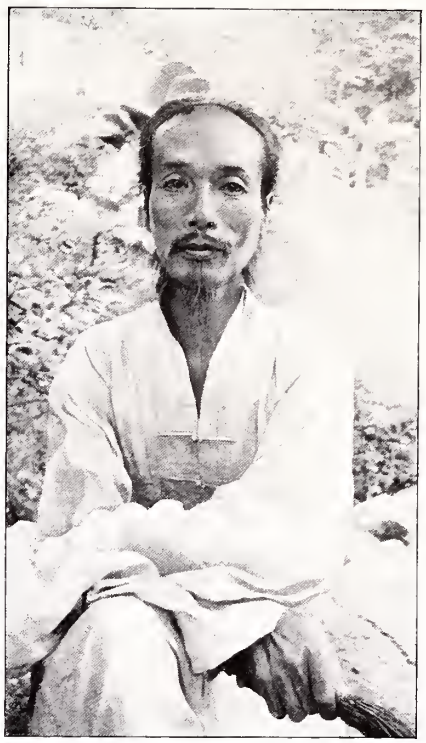


Abb. 308. Taoistenmönch vom Lo-fu-schan.

Es erscheint als gewaltiger Absturz, wenn man von den Höhen der Sittenlehre des Konfuzius und der Weisheit des Lao-tse in die Niederungen der Volksreligion und bis zu Zauberpriestern wie einem T'sia-pa gelangt. Und doch spürt man in diesen Niederungen mehr das ursprüngliche religiöse Streben und Sehnen, wie es im chinesischen Volk lebt, als auf den klassischen Höhen seiner Literatur. Wir glauben, sagen zu dürfen, daß der religiöse Sinn der Chinesen in der Geschichte ihres Geisteslebens zwar verkümmert, aber durch das Eindringen des Buddhismus im Ganzen des Volkes und vor allem in vielen einzelnen aufgeweckt worden ist. Daß jedoch der Buddhismus nicht imstande gewesen ist, das von ihm geweckte Bedürfnis wirklich zu befriedigen, ist der Rechtsgrund, den die christliche Mission für ihre Arbeit in China in Anspruch nimmt, wenn sie eines solchen Grundes bedarf. Jedenfalls ist es eine ihrer schönsten Erfahrungen, daß gerade buddhistisch fromme Chinesen die christliche Religion am tiefsten erfaßt haben und darum später zu geistigen Führern der jungen Christengemeinden geworden sind.

Literatur: Außer den schon erwähnten Werken von de Groot und Grube noch de Groot, „Sectarianism and religious persecution in China", Amsterdam 1904. — J. Edkins, „Chinese Buddhism", London 1880. (Danach: Piton, „Der Buddhismus in China" in „Basler Missionsstudien", Heft 12, Basel 1902.) — Hackmann, „Buddhismus" in „Religionsgeschichtliche Volksbücher", III, 4 und 7. — Eitel, „Handbook of Buddhism". — H. Hermann, „Chinesische Geschichte", Stuttgart 1912. — Besonders gut einführende Aufsätze sind: M. Schaub, „Die Geomantie" in „Evang. Missionsmagazin", 1888, S. 83 ff. — O. Schultze, „Totenverehrung in China", ebenda, 1887, S. 25 ff. — Derselbe, „Bilder aus dem Leben der Chinesen", ebenda, 1890, S. 10 ff. — Oehler, „Der Buddhismus als Volksreligion im heutigen China", ebenda, 1911, S. 308 ff. — Dr. H. Vömel, „Nichtchristliche und christliche Kirchengründungen im modernen China", ebenda, 1914, S. 233 ff. — Nitschkowsky, „Der chinesische Ahnenkultus" in „Allgem. Missionszeitschrift", 1895, S. 289 ff. — J. Genähr, „Gottsucher unter den Chinesen" (nach De Groots Sectarianism), ebenda, 1906, S. 38 ff.

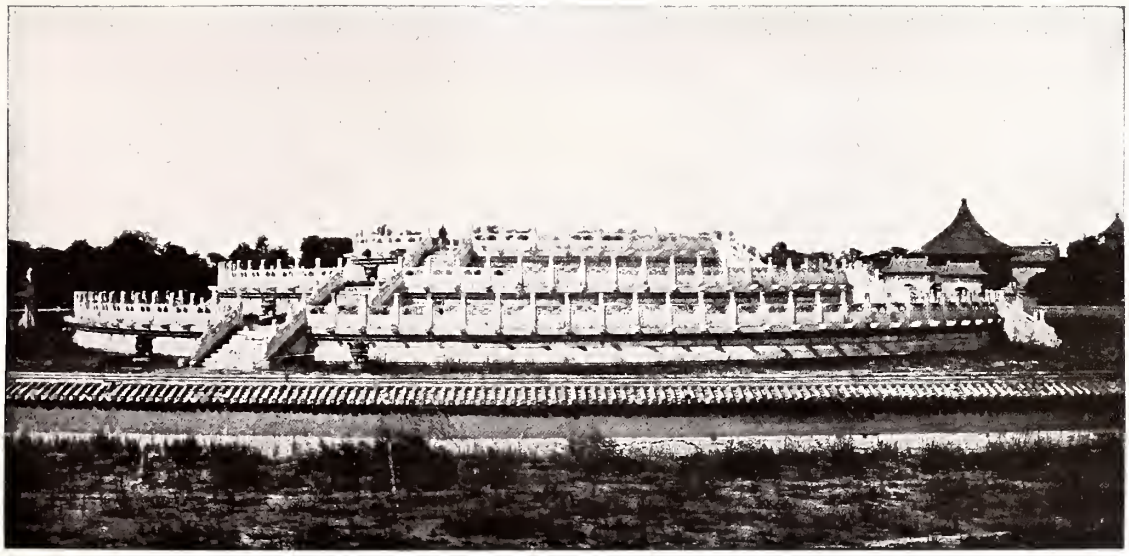


Abb. 309. Der Himmelsaltar in Peking. Nach einer Photographie von J. Thomson.

Staatliches und soziales Leben in China

Von Maximilian Kern, Degerloch

Die Chinesen stellen an die Spitze ihres „hohen Altertums“ ein patriarchalisches Idealreich, gegründet auf „vollkommene“ Herrscher und eine arbeitsame, von Ackerbau und Viehzucht lebende Bevölkerung von so sittlicher Höhe, daß Strafen, obwohl vorgesehen, doch nicht zur Anwendung zu kommen brauchten. Diese Feudalmonarchie hatte geregelte Verkehrsmittel und Zeitrechnung, eine durchgebildete Schrift, Goldwährung und ein Steuersystem, das vom Ertrag des Ackerlandes ein Neuntel zur Verfügung des Herrschers und seiner Beamten lieferte. Dies „goldene Zeitalter, das später nie wieder erreicht wurde“, ist indessen nichts weiter als eine der historischen Konstruktionen späterer Chronisten (siehe Seite 296 und 309). Die Funde, die über das erste Jahrtausend vor Christus hinaufreichen, sind spärlich und ziemlich inhaltlos. Auch darf man nicht vergessen, daß Erzeugnisse einer Zeit, die mit weicheren Stoffen schon meisterlich umzugehen wußte, leicht recht altertümlich aussehen, wenn sie aus sehr schwer zu bearbeitendem Material (Nephrit und anderen) hergestellt sind; das macht jede Datierung solcher Stücke ungemein schwierig. Nicht beweiskräftiger sind die astronomischen Angaben in den ältesten Urkunden über Sonnenfinsternisse, Sonnenwenden und dergleichen. In jenen Zeiten kannte man vor allem keine Uhren, war also außerstande, die beobachteten Kulminationen oder heliakischen Auf- und Untergänge auf eine Normalstunde, etwa sechs Uhr abends, umzurechnen. Setzt man nun für die Anweisungen des Kaisers Yao an seine Astronomen (im Schu-king) als Beobachtungszeit statt sechs Uhr sieben Uhr (Eintritt der Nacht), so erhält man statt der von den Chinesen angenommenen Zeit für Yao (um 2350 vor Christus) rund tausend Jahre weniger, also etwa den Anfang der Tschouzeit. Die gleiche altertümliche, mit sehr einfachen Hilfsmitteln arbeitende Himmelskunde enthüllt sich aus der Entwicklung der Kalenderrechnung. Auch die Chinesen hatten ursprünglich das Mondjahr, und die Notwendigkeit, dieses wegen der Anpassung an die Jahreszeiten durch Schaltmonate mit dem Sonnenlauf in Einklang zu bringen, hat ihnen noch in historischer Zeit Arbeit genug gemacht. Um daher ein einigermaßen richtiges Bild von den Zuständen im grauen Altertum zu bekommen, tut man wohl am besten, sich an die schon erwähnten Untersuchungen Fabers über die ältesten Schriftzeichen zu halten.

Danach zu schließen, war die höchste bürgerliche Einheit damals noch die Familie, vielleicht mit Mutterrecht. Selbst die Zusammenfassung zu Dorfschaften oder Sippen war wohl erst im Entstehen, denn Faber versieht die Zeichen für Häuptling und Minister mit einem Fragezeichen. Anderseits kannte man bereits abgeteilte Felder mit einem gemeinsamen Brunnen. Die Wohnungen waren wohl kaum mehr als laub- oder strohgedeckte Schutzdächer gegen die Unbilden des Wetters, wie man sie heute noch bei den Eingeborenen von Borneo, Celebes und so weiter findet; sehr einfach war auch die Kleidung, die man allerdings mit Verzierungen auszustatten liebte. Die tägliche Nahrung lieferten Ackerbau, Viehzucht und Jagd. An Waffen kannte man Messer oder Schwert, Bogen und Pfeil, Lanze und Schild, an Werkzeugen Axt, Richtscheit, Mörser, Nagel und Grabstichel, an sonstigen Geräten Tisch, Bank, Zerlegbrett, Krug, Flasche, Korb, Getreidemaß, Dreifuß und Weihrauchbecken. Auf eine schon mehr vorgeschrittene Zeit deuten die Zeichen für Ziegel, einflügelige Tür, Fenster (ohne Glas), Wagen mit Rädern und Boot. Auch einen Tauschverkehr muß es gegeben haben, denn „Salzland“ wird erwähnt; als Tauschmittel dienten außer täglichen Gebrauchsgegenständen Muscheln (Kauri) und wegen ihrer Zauberkraft geschätzte Dinge, wie Schildkrötenschalen, Edelsteine und färbende Mineralien. Das ist ungefähr alles, was sich über die älteste Zeit sagen läßt.

Mit einem Ruck ändert sich das Bild, sobald wir in die halbhistorische Zeit kommen. Hier stehen wir mitten in einem wohlorganisierten Staat, geführt vom „Himmelsohn“ und verwaltet von seinen Beauftragten (Beamten). Sicherlich sind von den vielen Einzelheiten, die wir in den darauf bezüglichen Schriften übermittelt finden, nicht wenige aus der späteren Tschouzeit in die Anfänge der Tschou und in die vor den Tschou angesetzten Dynastien zurückverlegt worden. Aber die Hauptzüge des Staatsgebäudes sind ganz klar und umso weniger zweifelhaft, als sie allenthalben der makro-mikrokosmischen Weltanschauung entsprechen. Auch werden mancherlei ähnliche Einrichtungen von den nördlich und nordwestlich wohnenden „Barbaren“ berichtet, deren Gebiet, wie schon erwähnt, wohl auch als Heimat der Tschou anzusehen ist.

Das Land der „Schwarzköpfe“ oder der „hundert Familien“, wie China in den alten Schriften vielfach genannt wird, ist das „Reich der Mitte“, weil man es sich als Entsprechung des um den Nordpol gelagerten Teiles des für China sichtbaren Himmels dachte (denn wo der Mensch steht, ist immer „Mitte“). Im besonderen entsprach das dem Kaiser vorbehaltene Gebiet dem „Zentralpalast“ (Polarkappe) des Himmels, das übrige Land den vier anderen, nach den Kardinalpunkten (Ost, Süd, West, Nord) benannten „Palästen“. Was darüber hinaus lag, war „außen“, Barbarenland und der Fürsorge des Kaisers ebenso entrückt wie der äußere, das heißt nicht sichtbare Himmel der Erkundung durch seine Astronomen. Und wie man sich die Regierung über die vier himmlischen Außenpaläste im „Zentralpalast“ zusammengefaßt dachte, so herrschte auch auf Erden der „Himmelsohn“ über die vier Weltgegenden. Darum heißt es, daß schon die mythischen Herrscher Inspektionsreisen nach den „vier Richtungen“ machten und dort je einen höchsten Beamten (Hirten; Yao: vier Astronomen zur Festlegung des Beginnes der vier Jahreszeiten) einsetzten; auch acht und zwölf werden genannt. Das Reich wurde von ihnen in neun (Schun: zwölf) Provinzen geteilt. Zwölf entspricht dem zwölfjährigen Jupiterumlauf oder den zwölf Monaten des Jahres. Für neun ist die Herstellung der Beziehung nicht so leicht. Se-ma Ts'ien redet einmal von „neun Himmeln“, und in der ersten der neunzehn Oden des Kaisers Wu-ti zum Kiao-Opfer ist von neun Stockwerken des Himmels die Rede. Doch ist lunare Ableitung für die älteste Zeit wohl richtiger. Neun als Mondzahl (je neun Tage des Zunehmens, höchsten Glanzes und Abnehmens oder des Abnehmens, Dunkelseins und Wiederzunehmens) ist für den ganzen Westen durch zahl-

lose Mythen, zu denen auch der neunschwänzige Fuchs gehört, unzweifelhaft belegt (vergleiche Siecke, „Liebesgeschichten des Himmels“). Nun hatte China ursprünglich Mondrechnung, und im Legendenkreis findet die Neun sich vielfach (neunschwänziger Fuchs, neun Stengel der Unsterblichkeitspflanze, neun Wassertiefen, neunfache Harmonie der Musik des Schao und so weiter), bei Lieh-tse (I, 2) auch als kosmische Zahl der Weltentstehung. Übrigens fragt es sich sehr, ob dieser Provinzeinteilung der Vorzeit jemals tatsächliche Verhältnisse entsprachen; als die Tschou sich des Reiches bemächtigten, teilten sie jedenfalls das Gebiet unter ihre Parteigänger auf.

Der Vertreter der allwaltenden Gottheit auf Erden, ja geradezu deren sichtbare Verkörperung war der Kaiser, der „Himmelsohn“, der den „Auftrag des Himmels hatte“, das heißt, in dessen Sinn die Welt (= China) zu leiten und zu lenken. Da aber Schang-ti selbst untätig ist, war auch der oberste Regierungsgrundsatz das Wu-wei (Nichthandeln). Doch hieß das keineswegs, die Zügel schlaff am Boden schleifen lassen und träge zusehen, was kommen würde. Es bedeutete vielmehr nur, nicht hastig, heftig, gewaltsam, überstürzt zu sein und durch ruhiges, bedachtsames Abwägen aller Umstände zu vermeiden, daß das „Tao“ irgendwie gestört wird. Um das zu können, muß der Kaiser strengste Selbstzucht üben, damit er als vollkommenes Vorbild für alle seine Untertanen erscheint, denn dies ist das beste und sicherste Mittel,

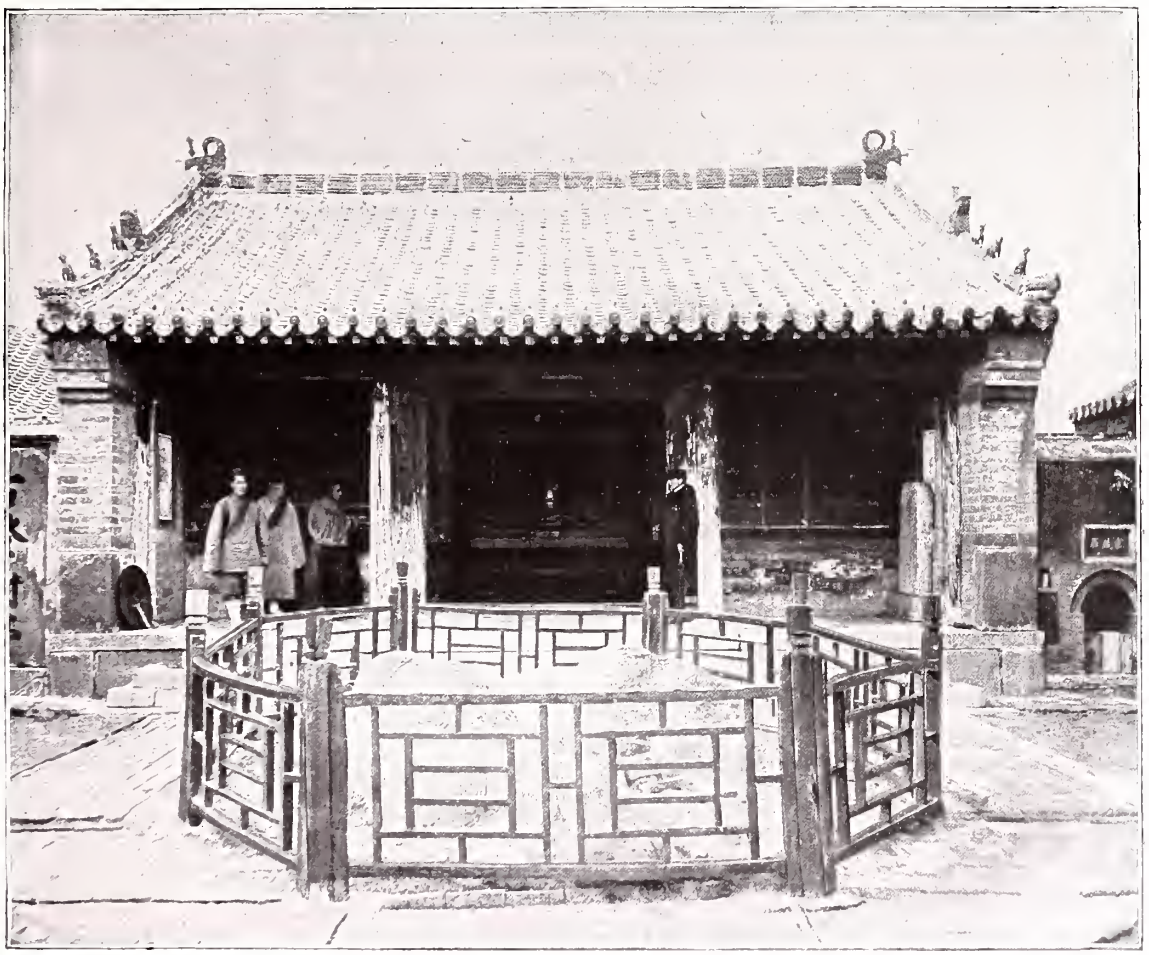


Abb. 310. Der Gipfel des heiligen Tai-schan in Schantung. Nach einer Photographie von Hesse-Wartegg.

sie gut zu machen und das Reich in Ordnung zu halten. „Man muß den Himmel zum Vorbild nehmen. — Liebe und Güte sind das, was den Staat erhält; Erobern ist etwas anderes als Festhalten. — Die Anweisungen des Himmels sind nicht immer gleich, und es ist schwierig, sich auf sie zu verlassen; daher muß wenigstens die Tugend des Herrschers immer gleichmäßig sein. — Unser König sammelt keine Reichtümer. — Der Herrscher muß seine Beamten hören, sonst geht es übel aus. — Die Verordnungen des Kaisers müssen sich wie Regen und Wind, Wärme und Kälte den Zeiten anpassen. — Der Herrscher soll keine Hunde und Pferde halten, keine bunten Vögel und seltenen Tiere, weil diese vom Ausland kommen und seinem Land nicht entsprechen. Wenn er diese Dinge nicht schätzt, kommen die Fremden zu ihm (wie zu einem Höherstehenden); schätzt er sie aber, so muß er zu diesen gehen, was sie überheblich macht und nur Unordnung verursacht." Vor allem aber muß der Herrscher darauf sehen, bloß solche Männer in seine Nähe zu ziehen, die ihre Pflicht ebenso ernst nehmen, also keine Lasterhaften, keine Schmeichler, die ihm nach dem Munde reden, keine nach Reichtum oder Macht Begierigen, und diese Auswahl muß sich bis hinab auf das Gesinde erstrecken. Ebenso hat der Herrscher die heilige Pflicht, guten Rat anzuhören, wo immer er herkommen mag; selbst den herbsten Tadel aus des einfachen Mannes Mund soll er reumütig einstecken, wenn er ihn als berechtigt anerkennen muß. Ernsthafte Herrscher waren sich ihrer hohen Verantwortung auch voll bewußt. „Meine Aufgabe als Herrscher", sagt König Mu, „erscheint mir so gefährlich, als ob ich auf eines Tigers Schwanz ginge oder auf Glatteis; daher, Minister, sei meine Beine, mein Herz und mein Rückgrat", und König Wu-ting: „Sieh mich an, o Minister, als eine stählerne Waffe; ich will dich als Schärfstein ansehen." Besonders das Schu-king ist reich an vortrefflichen Regierungsvorschriften; man könnte es geradezu einen Fürstenspiegel im besten Sinne nennen. In der Tat stellte das chinesische Staatsdogma sehr hohe Anforderungen an den Herrscher, auch körperlich; so mußten noch die letzten Mandschukaiser Sommer wie Winter um drei Uhr morgens aufstehen, um sich an ihre Regierungsgeschäfte zu begeben. Strengste Pflichterfüllung vom Himmelsohn bis zum letzten Untertan, als notwendige Einordnung in das Walten des Tao, sollte das heilige Band sein, welches das Reich zusammen und in Ordnung hielt. Deshalb sah man auch in Heimsuchungen aller Art Fingerzeige des Himmels, daß die Menschen auf Erden ihre Pflicht nicht erfüllten, und der Kaiser als der höchste Verantwortliche fühlte sich dabei als der Hauptschuldige. So flehten schon die alten Könige, der Himmel möge ihre Sünden nicht das unschuldige Volk entgelten lassen, und noch bis in die jüngste Zeit erschienen bei größeren Katastrophen (Überschwemmungen, Hungersnöten und dergleichen) stets kaiserliche Kundmachungen, in denen der Himmelsohn versprach, sich gründlich zu bessern, damit der Himmel in Zukunft nicht mehr gezwungen sei, zu solchen Zuchtmaßregeln zu greifen.

Anderseits genoß der Kaiser als Verkörperung des Himmels höchste Verehrung und besondere Vorrechte, wie nicht anders zu erwarten. Ihm allein kam es zu, in allen Angelegenheiten die letzte Entscheidung zu treffen und für das Reich die großen Staatsopfer (siehe Seite 314) zu bringen. Nach seinen Regierungsjahren wurde die Chronologie des Reiches geführt, und gewisse Prunkentfaltung, bestimmte Abzeichen kamen nur ihm zu. Später wurde sein Name Tabu, das heißt niemand durfte ihn anwenden, und man ging darin sogar so weit, in älteren Schriften die Zeichen, die sich auch im kaiserlichen Namen fanden, durch andere zu ersetzen. Ebenso gab es gewisse Fürwörter und Bezeichnungen, die nur der Kaiser von sich und in seinen Erlassen gebrauchen durfte, also ähnlich dem „Wir" und „Uns" des abendländischen Hofstils. Nicht minder ehrwürdig waren gewisse kaiserliche Besitztümer, an die man zum Teil sogar die Fortdauer der Herrschaft geheftet glaubte: das kaiserliche Siegel, die

heiligen Dreifüße und andere. Gerade in diesen Äußerlichkeiten steckt eine Menge makro-mikrokosmischer Beziehungen. Man braucht nur einen Blick zu werfen auf die „sinnbildlichen Abzeichen“ (Abb. 195) der Gewänder, die der Kaiser bei den großen Opfern zu tragen pflegte, und die schon in einem der ältesten Teile des Schu-king erwähnt werden. Dasselbe gilt von den Drachen, Schlangen und anderen Tieren auf den kaiserlichen Fahnen, von den Ornamenten am kaiserlichen Wagen und Pferdegeschirr, von den Formen der Opfergefäße, den Glocken und sonstigen Musikinstrumenten, den Kleidungstücken, den Jadetafeln, gewissen Speisen und so weiter bis zu den unscheinbarsten Einzelheiten. Alle diese Dinge, in denen „die zwischen Fürst und Untertan bestehende Hierarchie zum Ausdruck kam“, hatten ihren Sinn, ihre wohlüberlegte Bedeutung, auf die einzugehen hier leider der Raum fehlt.

Der kaiserliche Palast war eine Folge von fünf hintereinander gelegenen, durch Tore miteinander verbundenen Abteilungen, zwischen denen Höfe lagen. Jedes Tor hatte seinen besonderen Namen; sie wiesen alle nach Süden. Zu seiten des äußersten erhoben sich turmähnliche Plattformen, an deren Außenwände die kaiserlichen Erlasse geheftet wurden. Zwischen diesem Tor und dem nächsten fanden die großen Audienzen für die Lehensfürsten und Beamten statt, im Raum vor dem fünften Tor die „Geschäftsaudienzen“ für Regierungsangelegenheiten. Hinter dem fünften Tor kam zunächst eine Halle, wo der Herrscher die Minister und solche Personen, die er besonders ehren wollte (auch durch Bewirtung), in „Privataudienz“ empfing; an sie schlossen sich dann seine Privaträume. Schon die Südorientierung zeigt, daß für die Anlage des Palastes makro-mikrokosmische Spekulationen wieder eine wichtige Rolle spielten. Der Bau wurde eingeleitet durch Ortsbestimmung mit einem acht Fuß hohen Gnomon und das Fortschreiten der Arbeiten ständig durch Astrologen überwacht, um eine genaue Horizontale und eine genaue Südseite zu erhalten. Das nicht minder wichtige Gegenstück zum Palast des lebenden Himmelsohnes war der Ahnentempel für die verstorbenen Kaiser, in dem deren Namenstafeln nach bestimmten Regeln verwahrt wurden, in einzelnen Schreinen oder in besonderen kleinen Tempeln. Zerstörung der Ahnentempel (auch in den Lehenstaaten) bedeutete geradezu Vernichtung der Dynastie.

Das Heer setzte sich, abgesehen von der Bewaffnung und Ausrüstung, aus verschiedenen Bestandteilen zusammen. Das Gebiet rings um die Hauptstadt (Kiao) stellte die sechs kaiserlichen „Banne“, das darüber hinausliegende Gebiet (Sui) Hilfstruppen. Dazu kamen von den Lehenstaaten aus deren Kiao bis zu drei Banne und, wenn nötig, ebenfalls Hilfstruppen. Unter den Han bestanden allerdings die Heere vielfach aus Sträflingen, die man freigab unter der Bedingung, Soldat zu werden. Die Kriegführung geschah nach astrologischen Grundsätzen und Befragung der Orakel. In ältester Zeit erforschte man nach Se-ma Ts'ien nur die Stellung und Bahn des Mars, später die aller Planeten. Auch wurden bestimmte Opfer dargebracht. Beim Auszug nahm der Kaiser auf besonderen Wagen die Ahnentafel seines Vorgängers und die Tafel des Erdgottes mit. Die normale Kriegstärke eines großen Lehenstaates der alten Zeit betrug tausend Streitwagen mit je einem Lenker, einem Bogenschützen und einem Speerkämpfer, dahinter zweiundsiebzig Fußsoldaten und fünfundzwanzig Gefolgsmannen, was eine Gesamtmacht von hunderttausend Mann ergeben hätte. In Wirklichkeit betrug sie vielleicht ein Drittel, und da die kaiserliche Gewalt seit etwa 900 vor Christus den Lehensfürsten immer weniger gewachsen war, vermochte der Himmelsohn wohl zumeist nicht einmal so viel Mannschaft auf die Beine zu bringen. Ein Banner mit Schlange und Schildkröte bezeichnete den Ort, wo sich der Oberbefehlshaber aufhielt; Falkenbanner machten die Stellungen der Armeekorpsführer kenntlich. War der Sieg errungen, so wurden die Götter der alten Dynastie in die Hauptstadt der neuen Dynastie überführt, und

deren Gottheiten, auch der Saat- und der Erntegott, bekamen Geltung für das ganze Reich. Nur der Erdgott der alten Dynastie blieb, wie schon erwähnt, in dem Gebiet in Geltung, das den Überlebenden der besiegten Dynastie oder deren Stellvertretern zur Fortführung der Ahnenopfer für die erloschene Dynastie überlassen wurde.

Hinsichtlich der Gesetzgebung berichten die späteren Quellen, daß schon von den mythischen Herrschern der Vorzeit alles in Übereinstimmung mit dem Himmel geregelt und weise geordnet wurde. In Wirklichkeit hat die Rechtspflege im alten China dieselbe Entwicklung genommen wie im alten Rom und in der Neuzeit noch in England. Es war nicht so, daß ein Kaiser des Altertums oder ein von ihm berufenes Kollegium von Sachverständigen einen geordneten Rechtskodex ausgearbeitet hätte. Allerdings erstanden schon frühzeitig auch auf diesem Gebiet Theoretiker, wie das bei den verschiedenen Auffassungen von der angeborenen Natur des Menschen, ob gut, indifferent oder schlecht, nicht anders zu erwarten ist. Praktisch entschied man aber meist von Fall zu Fall und zeichnete die Entscheidungen sorgfältig auf, um sich bei Wiederholungen oder ähnlichen Fällen darauf zu berufen. Stand man jedoch vor schwierigen oder neuen Fragen, so holte man, wie in Rom die Sibyllinischen Bücher, in China die heiligen Bücher herbei einschließlich des Yi-king und der zugehörigen Orakelkunst. Eine solche Rechtsprechung hat den Vorteil, sehr beweglich zu sein, weil sie nicht an den toten Buchstaben gebunden ist und dem Richter besser erlaubt, die besonderen Umstände in Rechnung zu ziehen. Von den mancherlei recht salomonischen Entscheidungen sei nur ein Beispiel angeführt. Als Konfuzius Justizminister war, beklagte sich bei ihm ein Vater über seinen ungehorsamen Sohn; er ließ beide einsperren und gab auf verwunderte Fragen die Antwort: „Wenn es der Sohn an kindlicher Pietät fehlen läßt, so hat der Vater seine Pflicht als Erzieher vernachlässigt; folglich ist er im gleichen Maß schuldig wie der Sohn.“ Erinnert man sich nun noch daran, daß der ideale Grundsatz der altchinesischen Rechtspflege lautete: „Wie das Tao nicht heftig, sondern leise und unmerklich wirkt, soll man auch die Menschen nicht durch Strafen, sondern durch Belehrung und gutes Beispiel auf dem rechten Weg zu halten suchen“, so hätte das alte China eigentlich ein geradezu väterlich-gemütlich regiertes Land sein müssen. Vor dem rauhen Alltag kam man damit nicht aus. So soll denn bereits der mythische Schun die „fünf Strafen“ aufgestellt haben, allerdings, wie ein Kommentator verschämt sagt, nur in Bildform als Warnung für seine sonst ganz braven Untertanen. Diese Strafen waren Brandmarkung an der Stirn, Abschneiden der Nase, der Füße (oder Kniescheiben), Kastration (für Frauen Einzelhaft) und Tod in verschiedener Ausführung; außerdem gab es als „mildere Strafen“ Verbannung auf fünf verschiedene Entfernungen, Peitsche, Stock und Geldstrafen. Als Milderungsgründe galten Jugendlichkeit, hohes Alter, Schwachsinn und Fehlen der bösen Absicht. Schon unter Mu riß jedoch die Übung ein, daß auch die schwerste Strafe durch entsprechende Geldbußen abgelöst werden konnte, eine für unser Empfinden unerträgliche Bevorzugung der Reichen; übrigens fanden es auch die chinesischen Kritiker recht sonderbar, daß Konfuzius diese Stelle in das Schu-king aufnahm. Aber Konfuzius hat sogar selber im Widerspruch zu seiner Lehre ein Todesurteil vollziehen lassen, was seinen späteren Apologeten viel Beschwer machte, um diesen Flecken von seinem Bild abzuwaschen. Auch sonst muß es im „niederen Altertum“ nach den zeitgenössischen Berichten reichlich genug Leute gegeben haben, deren Verstümmelungen als Folge einer Bestrafung im grellen Gegensatz standen zu der theoretischen „Milde“ der altchinesischen Gerichtsbarkeit. Auch das leuchtet uns schwer ein, daß bei einem Verbrechen nicht bloß der Schuldige selbst, sondern seine ganze Verwandtschaft mit bestraft wurde; es entsprach aber der chinesischen Anschauung, daß der Mensch nur ein Glied sowohl im Nebeneinander als im Nacheinander seiner Familie ist, sein Verhalten also diese mit betreffen muß, weshalb dann anderseits wieder den Vor-

Abb. 311. Der Goldene Hügel in der Verbotenen Stadt von Peking, gewöhnlich Kohlenhügel genannt.

fahren verdienstvoller Männer für deren Tüchtigkeit posthume Rangerhöhungen und andere Ehren zuerteilt wurden.

Die heiligen Bücher behaupten, daß China in der ältesten Zeit nicht eine Erbmonarchie, sondern eine Wahlmonarchie war in dem Sinne, daß der jeweilige Kaiser unter Beistand seiner Kronräte den besten seiner Untertanen zum Nachfolger auserkor. Trotz der mythischen Vorzeit, um die es sich handelt, können wir hier einen Abklatsch der Wirklichkeit vor uns haben, nicht bloß einen konstruierten Idealzustand; denn das „Reich der Mitte" war damals noch recht klein und die „Kaiserwahl" wohl nicht viel mehr als etwa eine Häuptlingswahl bei den nordamerikanischen Indianerstämmen, wo ebenfalls nur die Tüchtigkeit entschied, um zu vermeiden, daß gewisse Familien sich dauernd in den Besitz der Macht setzten. Mit dem „großen Yü" begann aber bereits die Erbfolge, und China hat gründlich die Folgen verspüren müssen, die diese Einrichtung mit sich zu bringen pflegt. Wichtiger ist übrigens für uns hier die Tatsache, daß bei der Wahl der Nachfolger wie der obersten Kronräte vielfach der Aberglaube (Träume, Vorzeichen, Orakel) stark mit ins Gewicht fiel. So hatte Wen Wang, der Gründer der Tschou, einem solchen Wunder seine spätere Stellung als Haupt der Familie zu danken; im Augenblick seiner Geburt erschien nämlich ein roter (Tschoufarbe!) Sperling mit einem roten Schriftstück im Schnabel im Haus des Vaters des Wen Wang. Dieser Vater, Ki-li, war der jüngste Sohn des „alten Herzogs" Tan-fu. Auf dies Wunder hin verzichteten die beiden älteren Brüder auf ihre Rechte, wanderten aus, und Ki-li, der dies Opfer annahm, wird im Schi-king höchlich wegen seines „brüderlichen Pflichtgefühls" gelobt, wodurch er „den Ruhm des Bruders" vermehrte, nämlich daß dieser die Möglichkeit fand, sich dem Willen des Himmels ohne Widerspruch zu fügen. Nur vom Standpunkt der chinesischen Weltanschauung läßt sich die uns seltsam scheinende Erklärung verstehen.

Das Begräbnis eines Kaisers wurde mit großen Feierlichkeiten begangen, zu denen auch symbolische Tänze gehörten. Die Tsʼin fügten dazu noch die barbarische Sitte ihrer alten Heimat, mit dem toten Fürsten eine größere Anzahl Menschen seiner nächsten Umgebung zu begraben. Der Nachfolger des Kaisers mußte drei Jahre (genau fünfundzwanzig Monate) trauern, sozusagen in „Sack und Asche", seine Palasträume mit einer einfachen Hütte in einem der Höfe vertauschen und durch stetes Sichversenken in die Gesinnung des Toten versuchen, sich dessen Tugenden anzueignen. Während dieser Trauerzeit führte der erste Minister des verstorbenen Kaisers die Regierung.

Eine besondere Bemerkung verdient noch die Gründung, Anlage und Verlegung der Hauptstädte, weil bei diesen höchst wichtigen Maßnahmen, wie man ohne weiteres verstehen wird, die chinesische Weltanschauung und die daraus gezogenen Spekulationen eine sehr wesentliche Rolle spielten. Als Beispiel mag Lo-yang, die spätere Hauptstadt der Tschou, dienen. Den Anlaß zur Gründung gaben allerdings realpolitische Erwägungen. Schon Richthofen hat mit Recht bemerkt, daß die Wahl des Ortes ein Zeichen der Schwäche war. Der alte Tan war von seinen westlichen Nachbarn nach Osten gedrängt worden und hatte sich im Weital beim heutigen Si-an-fu niedergelassen. Sein Urenkel Wu stürzte zwar die Yin, fühlte sich aber im neuen Besitz noch keineswegs sicher. So beschloß er kurz vor seinem Tode die Gründung einer neuen Hauptstadt im eroberten Gebiet, teils um dieses besser zu beherrschen, teils aber wohl auch, um seinen Nachfolgern gleich eine gesicherte Zufluchtstätte zu schaffen, falls sie von den westlichen Nachbarn auch aus dem Weitale verdrängt würden, wie es später ja geschah. Gleich nach seinem Tode brach ein Aufstand aus, zu dem sich zwei seiner jüngeren Brüder mit dem Sohn des letzten Yin verbanden. Nun griff der „Herzog von Tschou", als Vormund des jungen Königs Tschʼeng, kräftig durch. Wu hatte sich begnügt, die Götter der Yin in seine Haupt-

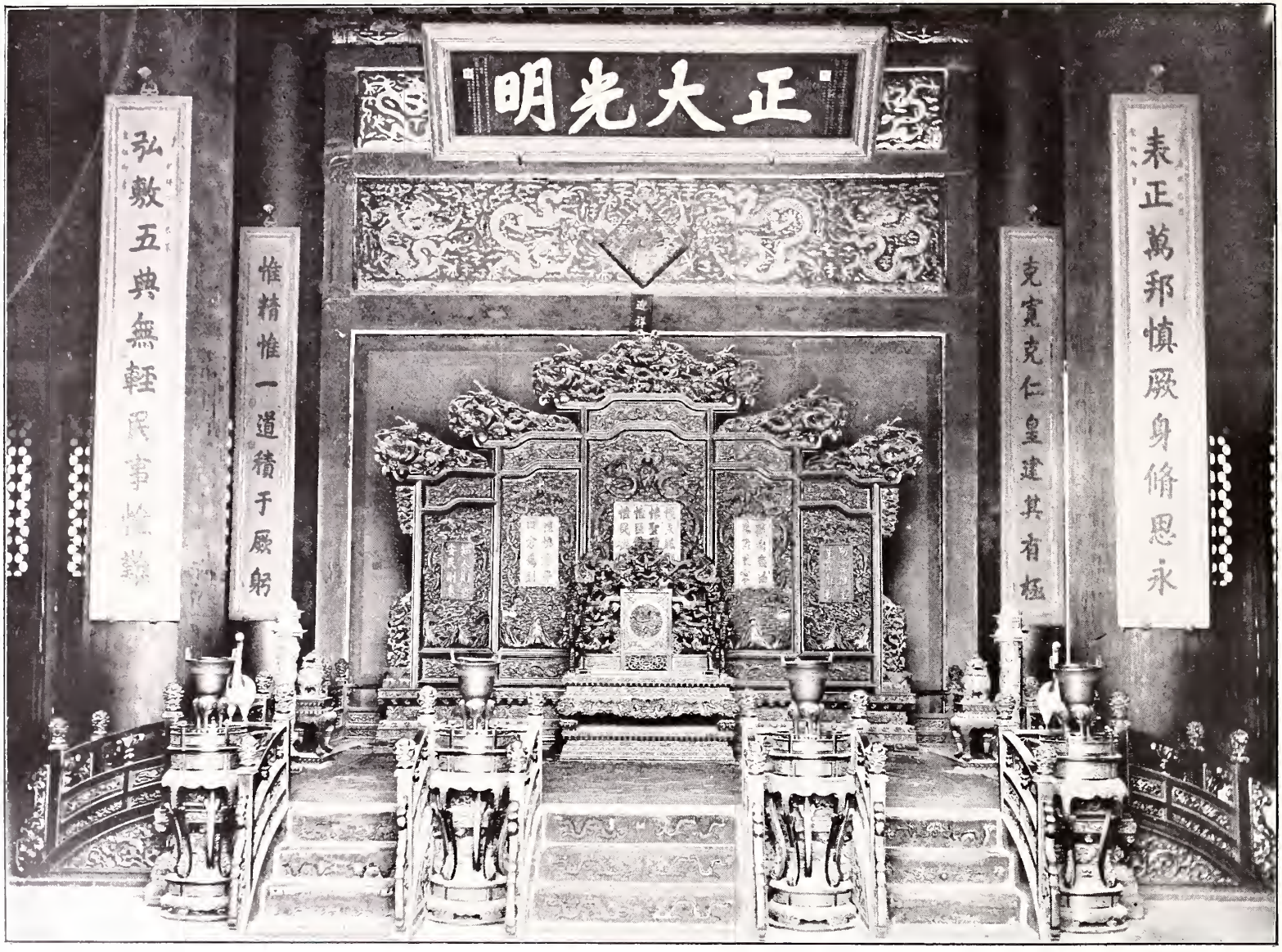


Abb. 312. Der Drachenthron im kaiserlichen Palast zu Peking.

stadt zu überführen. Diese Maßregel war auch im Westen allgemein üblich als Zeichen, daß der besiegte Staat nicht mehr selbständig und vertragsfähig sei (vergleiche als bekanntestes Beispiel die Wegführung der Bundeslade). Auch für das, was der Herzog von Tschou nun tat, finden sich im Westen zahlreiche Parallelen. Er ließ die Empörer hinrichten und gab dem nächsten Agnaten der Yin, K'i von Wei, das Fürstentum Sung zum Lehen, damit er dort die Ahnenopfer für seine Vorfahren fortsetze. Aus dem bisherigen Krondominium der Yin (Wei) führte er die „gebildeten" oberen Schichten (im Schu-king als Beamte bezeichnet) nach Lo-yang, wo sie, durch besondere Abzeichen kenntlich gemacht, unter Aufsicht seiner Vertrauensmänner ihre bisherige Tätigkeit im Dienste der neuen Dynastie fortzusetzen hatten. Über „das, was vom Volk der Yin noch übrig blieb", also die breite Volksmasse in Wei, setzte er seinen Bruder Feng. Damit waren alle Aufstandsmöglichkeiten unterbunden, denn die führerlose Menge in Wei konnte so wenig etwas ausrichten wie die in Lo-yang angesiedelten „Köpfe" ohne ihren früheren Anhang.

Nach den Berichten des Schu-king nahm der Herzog die Angelegenheit mit Lo-yang außerordentlich ernst und suchte seinen kaiserlichen Neffen zu bewegen, daß er die Stadt sogleich als Dauerresidenz beziehe. So wurde denn der ganze „wissenschaftliche" Apparat herangezogen. Der Platz wurde sorgsam durch Orakel ausgewählt; es sollte angeblich der Ort sein, wo einst die Hia, also der große Yü, residierten. Die Astrologen, darunter der Herzog selbst als der Beste von ihnen, zogen alle beachtenswerten Umstände in Betracht, um nur ja bei der Anlage keinen Verstoß gegen den „Sinn" des Himmels zu begehen, und auch die Tage für jede einzelne Handlung wurden sorgsam ausgewählt. Auffällig ist dabei aber, daß die Grundsteinlegung bei abnehmendem Mond erfolgte, während der Westen solche und ähnliche Handlungen (Säen und so weiter) in die Zeit des zunehmenden Mondes verlegte; vielleicht ist das eine Andeutung, daß schon damals die Yang-Yin-Lehre (Mond als Yinvertreter, dessen Einfluß nun zu schwinden beginnt) das Übergewicht über die rein astrale Lehre bekam, in welcher der Mond gerade als segen- und fruchtspendende Gottheit galt (daher der „grüne" Mondjäger). Ein Ausfluß der astralen Spekulation war es auch, daß man die Leute von Yin, also die Entrechteten, wie bei uns im Mittelalter die „Unehrlichen", in dem unteren (südwestlichen) Stadtteil ansiedelte, während man im oberen (nordöstlichen) die neun heiligen Dreifüße, die Träger der Herrschaft, aufstellte.

Abb. 313. Mandschu-Bogenschützen.

Hatte eine Dynastie fortgesetzt Unglück, so suchte man den Grund darin, daß die Hauptstadt nicht an der richtigen Stelle liege, eine echt kosmische Spekulation. Wieder befragte man das Orakel, und die Beschwerden, die eine solche Übersiedlung für die Bevölkerung bedeutete, wurden durch den Hinweis zum Schweigen gebracht, daß der Wille des Himmels unbedingt erfüllt werden müsse. Hier liegt auch die Ursache, warum neue Dynastien eine andere Hauptstadt wählten: die der gestürzten Dynastie war eben nicht das richtige Zentrum im makro-mikrokosmischen Sinne, sonst hätte dort

die Macht verbleiben müssen. Den größten Aufwand an Spekulationen und Mitteln bei solcher Neugründung trieb offenbar Schi-huang-ti; seine Hauptstadt sollte in jeder Hinsicht eine genaue Entsprechung des Reiches (und daher des Himmels, also des Universums) sein, hoffte er doch dadurch, seiner Dynastie dauernden Bestand zu sichern.

Abb. 314. Wohnung eines hohen Beamten in Peking.

Die Helfer des Kaisers im Regiment waren seine Beamten, für deren Auswahl und Bestallung außer der Zahlen- und Weltrichtungssymbolik wahrscheinlich auch noch andere kosmische Spekulationen maßgebend waren, denn von den ältesten Herrschern wird berichtet, daß sie ihre Minister nach Drachen, Wolken, Flammen, Vögeln und so weiter benannten. Dieser Beamtenapparat ist offenbar sehr frühzeitig schon von den Tschou mit großer Umsicht ausgebaut worden. Darauf nur einigermaßen hier einzugehen, verbietet der beschränkte Raum, zumal da diese Ämter fortwährenden Veränderungen unterworfen waren. Für die Zeit der Tschou ist die wichtigste Quelle das Tschou-li; für die Zeit der Han gibt Chavannes in seiner Übersetzung des Se-ma Ts'ien (II, 513 ff.) eine ausführliche Übersicht. Für uns hier ist mehr die Tatsache wichtig, daß sich unter den höchsten Ämtern eine Reihe solcher befand, denen ausschließlich oder hauptsächlich makro-mikrokosmische Spekulationen und Forschungen oblagen, so die Astronomen, die zugleich Astrologen waren und den Kalender zu berechnen hatten, Traumdeuter, Alchimisten, Musikbeamte und andere mehr. Von einer Reihe höchster Staatsbeamten, denen man heute Derartiges nicht zutrauen würde, wird (wie ja auch von den großen alten Herrschern) ausdrücklich betont, daß sie über große Kenntnisse in der Astronomie, dem Orakelwesen und den tieferen Beziehungen der Dinge untereinander verfügten.

Die Pflicht der Beamten war es, treu und gewissenhaft ihres Amtes zu walten, ohne Rücksicht auf persönliche Beziehungen und ohne Furcht, bei Vorgesetzten anzustoßen. Besonders dieser zweite Punkt wird in den Schriften immer wieder betont. „Der Minister, der schlechte Neigungen des Herrschers nicht zu bessern sucht, soll gebrandmarkt werden", heißt es schon im älteren Teil des Schu-king (IV, 4), und die Geschichte des chinesischen Beamtentums ist reich an Beispielen unerschrockenster Pflichterfüllung. Daß es sehr oft auch anders war, wer wollte das den Chinesen, die eben auch nur Menschen waren, besonders ankreiden? Als Vorbereitung für die Verwendung im öffentlichen Dienst galt, außer dem Studium der Heiligen Schriften, die Beschäftigung mit den sechs freien Künsten: Zeremonien, Musik, Bogenschießen, Wagensport, Schreiben und Mathematik. Die vielgenannte chinesische Prüfungsordnung (Staatsexamen) entstand wohl erst unter den östlichen Han, obwohl sie in ältere Zeit zurückverlegt wird, wie ja der Brauch, die Beamten alle drei Jahre durch ihre Vorgesetzten erneut auf ihre Eignung

prüfen zu lassen, sogar auf den mythischen Schun zurückgeführt wird. Ebenso kam der Grundsatz, daß jedem Fleißigen und Begabten der Weg bis zu den höchsten Stellen offen stehe, erst nach Schi-huang-ti in Geltung (nur die Sklaven waren ausgeschlossen und die unehrlichen Berufe, nämlich Henker und Gerichtshelfer, Schauspieler, Barbiere und zeitweilig auch die Kaufleute). Früher herrschte freie Auswahl unter den geeignet Erscheinenden, oder gewisse Ämter waren wie andere Berufe erblich, woraus ein Teil der Familiennamen sich bildete. Von den verschiedenen Abzeichen der Beamten sind besonders die „Amtstäfelchen" eigenartig: sie gehen auf das uralte Kerbholz zurück, das, in zwei Teile gebrochen, als Beweiszeichen für Vertragschließende, Gastfreunde und so weiter diente. Die Belohnungen für verdiente Beamte bestanden, außer in Rangerhöhung und Titeln, in besonderen Zuwendungen (Geschenke, Belehnung mit den Einkünften eines gewissen Gebietes, Befreiung von Abgaben). Auch wurden die Namen solcher Männer auf die kaiserlichen Banner geschrieben, und unter den Han begann man, ihnen nach dem Tode besondere Kapellen zu bauen. Endlich gab es, entsprechend der Zahl der Elemente, fünf sogenannte Adelstitel: Kung, Hou, Poh, Tse, Nan, was übersetzt wird mit Herzog, Fürst, Graf, Freiherr, Edelmann. Die Tsin brachten dann noch die schon erwähnte geistliche Hierarchie auf, die wir etwa unserem Ordenswesen vergleichen können, denn es waren Amts- oder Ehrentitel ohne Pflichten, die man gegen bestimmte Summen kaufen konnte; ja, die Verehrung geschah zeitweilig beinahe zwangsweise, um den Staatsäckel zu füllen. Sonderbar klingt für uns die Vorschrift, daß die Beamten während der Trauerzeit für Vater und Mutter ihr Amt niederlegen mußten.

Eine besondere Einrichtung der älteren Zeit waren die Lehensfürsten. Die Tschou belohnten ihre getreuen Helfer im Kampf gegen den letzten Yin, indem sie ihnen Teile des eroberten Gebietes zu Lehen gaben. In diesen waren sie, wie die Mark-, Pfalz- und Gaugrafen unseres Mittelalters, Sachwalter und Stellvertreter des Kaisers. Im ganzen sollen die Tschou rund achthundert solcher Lehen vergeben haben, darunter, wie man sich denken kann, manches sehr kleine. Der großen, sogenannten „erblichen Häuser" zählt Se-ma Tsien, außer dem „barbarischen" Tsin, zwölf auf: drei davon führten ihren Stammbaum auf die mythischen Kaiser Schen-nung, Huang-ti und Schun zurück, eines auf die Yin, eines auf den Herzog Schi von Schao, einen Clangenossen der Tschou, die anderen auf die Gründer der Tschoudynastie. Diese Lehensfürsten hatten für ihr Gebiet die besonderen Opfer zu vollziehen, die Verwaltung zu übernehmen und bestimmte Abgaben an den Hof abzuliefern, wofür sie entsprechende Gegengeschenke empfingen. Durch Verleihung eines roten oder schwarzen Bogens mit hundert ebensolchen Pfeilen erhielten sie volle Gerichtsbarkeit in ihrem Gebiet; nur bei Todesstrafen mußte an den Kaiser berichtet werden. Durch Verleihung der Äxte wurden sie auch Herren über Tod und Leben. Ferner durften jene, die für eine frühere Dynastie den Ahnendienst fortzusetzen hatten, das allein dem Kaiser vorbehaltene Kiaopfer für jenen besonderen Zweck ebenfalls darbringen. Hinsichtlich des Prunkes waren ihnen gewisse Beschränkungen auferlegt. Ihr Wagenzug bestand nur aus sechs Wagen (Kaiser: sechsunddreißig); sie hatten bloß fünf Ahnentempel (der Kaiser sieben, die Großwürdenträger drei, die übrigen Beamten einen, das Volk nur die Ahnentafel im Hause). Ihre Opfergefäße hatten eine andere Form, und während bei der kaiserlichen Musik die Instrumente auf alle vier Seiten des Raumes verteilt waren, mußte bei den Fürsten die Südseite (wohin der Kaiser sieht!) frei bleiben. Auch war ihnen die Zahl der Musikanten und Tänzer vorgeschrieben, so daß deren Erhöhung durch den Kaiser als ganz besondere Auszeichnung galt.

Zwischen den einzelnen Lehensgebieten hatten die Tschou besonders wichtige Landstriche und Plätze für sich selbst vorbehalten: sie sollten „wie das Gebiß des Hundes" zwischen den Fürsten-

tümern liegen, um diese im Zaum zu halten. Anderseits schlossen die Fürsten häufig Blutbündnisse, um sich gegen die starke Hand des Kaisers zu schützen, weshalb auch Konfuzius gegen solche Bündnisse eiferte. In diesem Wettstreit blieben die Lehensherren, wie wir wissen, die stärkeren und drückten die kaiserliche Macht immer mehr zu einem Schattengebilde herab. Schi-huang-ti machte darum dieser ganzen Einrichtung ein Ende, eine Neuerung, an der nachher auch die Han einsichtsvoll festhielten.

Der zweite Stand nach den Gelehrten, in Wirklichkeit der wichtigste und zahlreichste, war der Bauernstand. Auf seine Tätigkeit, die unter dem Segen des Himmels der Erde alles zum Leben Notwendige entlockte, war der ganze Staat bis in die neueste Zeit eingestellt. Fleiß

Abb. 315. General der alten kaiserlichen Armee mit seiner Leibwache.

und Genügsamkeit des chinesischen Bauern verdienten allezeit höchste Anerkennung, und die chinesische Kunst der Bodenausnützung stellt Justus von Liebig in seinen Vermischten Schriften vom Standpunkt des neuzeitlichen Chemikers geradezu als mustergültig hin. Der Stand hätte also auch der geachtetste und wohlhabendste sein müssen. Aber all die Loblieder in der Literatur, die warme Fürsorge, die aus zahllosen kaiserlichen Edikten spricht, waren in Wirklichkeit zumeist nur schön klingende Worte. Für die älteste Zeit freilich, als noch alle Ackerbauern waren und selbst die Fürsten einschließlich des Kaisers ein Stück Feld eigenhändig bearbeiteten, sei es auch nur, um das Getreide für die Opfer zu gewinnen, mag allerdings das heitere Bild von einem daseinsfrohen, die Früchte seines Fleißes genießenden Landmann gegolten haben, wie es die jener Zeit entstammenden Lieder des Schi-king malen. Sehr bald aber wurde der Bauernstand das Ausbeutungsobjekt für Kaiser und Lehensherren, die aus ihm alles herauspreßten, was sie für ihren Aufwand und ihre ehrgeizigen Pläne brauchten, ein Beispiel, dem auch nach dem Aufhören der Lehensfürsten die Beamtenschaft nur zu bereit-

willig folgte. Nicht minder von Übel war die immer weiter werdende Kluft, die den „Bücherleser“, also die gebildete, an der Regierung beteiligte Oberschicht, vom Bauern wie auch vom Handwerker schied. Denn dieser blöde Dünkel der Literaten hatte zur Folge, daß sie sich, wenn überhaupt, zumeist nur theoretisch mit Fragen des Ackerbaues beschäftigten, ohne sich je um eigene praktische Erfahrungen zu bemühen. So blieben trotz der bekannten chinesischen Geschicklichkeit und Unermüdlichkeit sowohl Ackerbau wie Handwerk bis in die neueste Zeit auf der primitiven Stufe des Altertums stehen, denn es fehlte ihnen die befruchtende geistige Mitarbeit der gebildeten Oberschicht (Städter), aus der auch im Westen allein die moderne Technik hervorgegangen ist.

Man findet in der Literatur des Redens viel über eine älteste Art der Ackerverteilung, das Brunnensystem, so genannt nach dem Zeichen # = tsing (Brunnen). Je neun Felder waren so angeordnet, daß das mittlere, auf dem sich der Brunnen befand, öffentliches Land war, während die acht ringsherumliegenden je einem Bauern zugeteilt wurden, die nun außer ihrem eigenen Feld auch das mittlere öffentliche mit bestellen mußten. Von dem Ertrag der „Brunnenfelder“ wurden dann die öffentlichen Ausgaben bestritten. Meng-tse sagt dazu: „Beim Aus- und Eingehen sind die Leute einander befreundet; im Schutz und bei der Aufsicht helfen sie einander, in Krankheitsfällen pflegen sie einander. So herrscht Liebe und Eintracht unter dem Volke“, und ferner: „Erst wenn die öffentlichen Arbeiten beendet sind, wagen sie, an ihre eigenen Arbeiten zu gehen. Dadurch unterscheiden sie sich als Bauern.“ Das Ganze scheint aber eher eine spätere Konstruktion gewesen zu sein, die sich auf geometrischen Spekulationen aufbaute (vergleiche die Lotafel, Abb. 179, die ebenfalls die 5, die „Himmelszahl“, in der Mitte hat). Zur Zeit des Konfuzius bildeten fünf Familien (kia) eine Nachbarschaft (lin), fünf Lin eine Gruppe (li), die gemeinsam einen Gott des Erdbodens hatte. Diese fünfundzwanzig Familien waren für die Steuererhebung in ein Register eingetragen (Konfuzius sollte in Tschu siebenhundert solche Li als Nutznießungsgebiet bekommen). Nach einer anderen Einteilung waren die Familien in Gruppen von zehn, hundert, tausend und zehntausend zusammengefaßt, zwischen deren Ackerland Dämme, Bäche und Flüsse die Grenze bildeten. Je „hundert Häuser“ bildeten eine Gemeinschaft, deren Mitglieder sich gegenseitig bei allen Arbeiten unterstützten. Aus all dem

Abb. 316. Gemahlin eines Mandarinen.

erhellt jedenfalls, daß jenen altchinesischen Bauern ein löbliches Gefühl für Zusammengehörigkeit innewohnte. So fleht im Schi-king das Volk, der Regen möge zuerst auf das öffentliche Land fallen; der König aber denkt nicht minder an die privaten Felder. In solchen Zügen einen kommunistischen Einschlag als Überrest urtümlicher Zustände zu sehen, geht indessen zu weit. Das alte China kannte keine Einrichtung, die etwa dem slawischen Mir oder auch nur dem Jobeljahr der Israeliten entsprechen würde, ebensowenig freilich die egoistische Auffassung des Besitzrechtes ohne daran geknüpfte Besitzpflicht, die wir dem römischen Recht verdanken. Der alte Chinese hatte vollstes Verständnis für das durch persönliche Tüchtigkeit erworbene Besitzrecht, sogar in übertragenem Sinne; noch heute kann dort der Grundherr seinen Pächter nicht von der Scholle jagen. Aber an dies Recht war untrennbar auch die Pflicht sorgsamer Benützung gebunden, ähnlich wie nach altem deutschen Recht der vom Besitzer nicht bestellte Acker für die Bebauung durch die übrigen Gemeindesassen frei wurde. Eine kommunistische Auslegung des Besitzrechtes hätte übrigens auch der aus der kosmischen Weltanschauung gefolgerten Selbstverantwortlichkeit widersprochen. Denn es ist ein Hauptgrundsatz dieser Weltanschauung, daß jeder ein Glied des Ganzen, aber ein vollverpflichtetes Glied ist; Gegenseitigkeit ist alles, ist Tao.

Die Tätigkeit des Landmanns war ganz von der astrologischen Wissenschaft beherrscht. Welch ungeheuren Fleiß und Ernst man darauf verwendete, den richtigen Jahresanfang und damit den richtigen Kalender festzustellen als Grundlage der Feldbereitung und der erfolgreichen Ernte, ist auf früheren Seiten schon erwähnt worden. Den richtigen Ausgangspunkt (tscheng) zu finden, davon glaubte man das Geschick des ganzen Jahres abhängig, und die Chronomantie mit ihren günstigen und ungünstigen Tagen begleitete den Landmann bei seiner Arbeit von einer Wintersonnenwende zur anderen. Besondere Aufmerksamkeit widmete man den Erntevorzeichen. Man beobachtete Wind und Wetter in den verschiedenen Stunden des ersten Tages, um danach die Samen mehr oder weniger tief zu legen. Man zählte die Regentage, die dem ersten Jahrestag folgten, und errechnete daraus je ein Scheng Getreide, aber nicht mehr als sieben. Jeder Tag vom ersten bis zum zwölften deutete auf das Wetter in den zwölf Monaten auf tausend Meilen in der Runde. Für das ganze Reich orakelte man aus dem Mondlauf oder der Stellung des Jahres-Yin (das Korrelat der Jupiterstellung): stand dies im Westen,

Abb. 317. Mandarin in Amtstracht.

durfte man ein fruchtbares Jahr erhoffen (Norden: Verderbnis: Osten: Hungersnot; Süden: Trockenheit). Ostwind am ersten Kia'ag des ersten Monats versprach ein gutes Seidenjahr, Westwind ein schlechtes. Wo Jupiter (als Korre'at des Jahres-Yin) stand, gediehen alle fünf Getreidearten; auf der gegenüberliegenden war Mißwachs zu erwarten und so weiter. Man horchte auch auf den Ton, den das Treiben der Bevölkerung in der Hauptstadt am ersten Tag hervorbrachte. Glich er der Note Kung, so würde die Ernte gut sein; dagegen ließen die Noten Schang Krieg, Tschi Trockenheit, Yü Feuchtigkeit und Kiu schlechte Ernte erwarten. Beim Hausbau trat wieder die Geomantie mit ihren Künsten in Wirksamkeit, und der Hausherr, der einen Gast empfing, kehrte sein Gesicht gegen Westen.

Der dritte Stand nach Gelehrten und Bauern waren die Handwerker, der vierte und letzte die Kaufleute. Die Handwerker teilten im allgemeinen das harte Los der Bauern, während der vierte Stand sich klug in die Kluft zwischen den Gelehrten und dem „gemeinen Volk" einzuschieben wußte, so daß er trotz aller Anfeindungen durch jene sich immer mehr zur Geltung brachte. Überhaupt kann man im alten China sehr deutlich verfolgen, wie mit der Zunahme des Begriffs vom persönlichen Eigentum und noch gefördert durch den Umstand, daß der Beruf vielfach erblich war, die Unterschiede in der Lebensführung des einzelnen wuchsen, wie Gebildete und Kaufleute es sich immer mehr auf Kosten der arbeitenden Menge wohl sein ließen. Die Literaten empfanden diesen Wettbewerb der Kaufleute sehr lästig, und als sie unter den Han in den Besitz der Macht gelangt waren, setzten sie eine Reihe besonderer Gesetze gegen den vierten Stand durch. Die Kaufleute wurden zeitweilig von Staatsämtern ausgeschlossen und mit besonderen Steuern belegt; schließlich wurde ihnen ein Hauptgebiet ihrer Betätigung durch Einführung des staatlichen Monopols auf Eisen und Salz entzogen. Auch auf das Münzwesen übte diese wirtschaftliche Entwicklung ihren Einfluß aus. Die Münzen der ältesten Zeit hatten die Form von Gebrauchsgegenständen (Spaten, Messer, Kleider), die sie im Tauschverkehr ersetzten; daneben blieb das uralte Muschelgeld noch lange in Gebrauch, nach Edkins bis in die Mongolenzeit (vierzehntes Jahrhundert nach Christus). Mit der Einführung des Lösegeldes für Verbrechen (um 1000 vor Christus) soll das staatliche Sühnegeld (Viergespann, Ring und so weiter) aufgekommen sein. Daneben gab es noch Münzen mit begrenztem Geltungsbereich, nämlich für das Gebiet rings um die Hauptstadt und für die Privatgebiete der hohen Staatswürdenträger. Im sechsten Jahrhundert kam der Kasch (li) auf, die bekannte runde Kupfermünze mit dem viereckigen Loch in der Mitte zum Aufreihen auf Schnüre, die bis in die neueste Zeit die wahre Münzeinheit für das breite Volk geblieben ist. Wohl wurde unter den Tsin eine Goldwährung eingeführt, der später die Silberwährung folgte; beide blieben aber im Grunde eine Währung der oberen Schichten, der Literaten und Kaufleute. Durch den Getreide- und sonstigen Warenwucher der letzteren in Verbindung mit dem ungeheuren Geldbedarf des Kaisers Wu-ti für seine Kriegszüge und staatlichen Meliorationen erlebte China unter diesem Kaiser Zustände, die vielfach an unsere heutigen erinnern. Um seine Barmittel zu vermehren, goß das Volk seine Kupfergeräte zu Münzen um, so daß die Münzform fortwährend geändert werden mußte, und sogar eine Art Ledergeld führte Wu-ti ein, für die hohen Herren, die zur Audienz kamen. Doch liegen diese Einzelheiten schon außerhalb des Rahmens dieses Buches.

Das Recht des Volkes auf gute Regierung als Ableitung aus der makro-mikrokosmischen Weltanschauung ist hier schon wiederholt erwähnt worden: in den Hanggräbern findet sich sogar eine Reihe von Skulpturen, die Angriffe auf gewalttätige oder ungerechte Fürsten geradezu verherrlichen (Abb. 194). Überhaupt darf man vielleicht sagen, daß schon im alten China, wenn auch nicht im ältesten, die Treue gegen allgemein anerkannte Grundsätze höher galt als

die Treue gegen Personen, während anderwärts die Staatsethik die treue Gefolgschaft der Mannen auf Gedeih und Verderb bis zum Äußersten heischte.

Die mindere Stellung der Frau in China als Yinwesen ist allgemein bekannt, und man wäre nun leicht geneigt, diese Tatsache ebenfalls aus der Yang-Yin-Theorie abzuleiten. Das wäre aber wohl falsch. Ohne Zweifel hat diese Theorie die spätere Entwicklung der Anschauungen über die Stellung der Frau stark beeinflußt; den Anstoß gaben aber sicher rein reale, nämlich ökonomische Gründe. Man nimmt an, daß in China in ältester Zeit, wie auch sonst vielfach, das Mutterrecht herrschte, das heißt die Mutter den Mittelpunkt und das Oberhaupt der Familie bildete. Spätestens mit dem Übergang zum Ackerbau trat eine Wandlung ein. Der Bauer pflegt über seine Umgebung erschreckend nüchtern zu denken; noch heute sagt man ihm nach, daß er zwar zu seiner Kuh beim kleinsten Anzeichen von Unpäßlichkeit den Tierarzt ruft, seinen Angehörigen aber es bei Erkrankungen fast bis zuletzt überläßt, von selber wieder auf die Beine zu kommen. Söhne bedeuteten dem Landmann der Vorzeit Zuwachs an Arbeitskräften, also Vermehrung des Besitzes und Verminderung der eigenen Arbeit; die Töchter gingen mit der Verheiratung in eine fremde Familie über, und wenn er auch ein Kaufgeld für sie erhielt, stand dieses doch wohl nie in genügendem Verhältnis zu dem Aufwand für das Aufziehen. So empfand man die Geburt von Töchtern immer mehr als Enttäuschung und sah in ihnen nur eine Art minderwertiger Ware. Daß die makro-mikrokosmische Weltanschauung auf dieser vorgefundenen Grundlage bequem weiterbauen und das Paulinische „mulier taceat in ecclesia“ zu einem Fundamentalsatz der ganzen Staatsethik machen konnte, ist leicht verständlich. Schon im Schi-king heißt es: „Schlangen sind (in Träumen) die Andeutung von Töchtern (die dem Träumenden geboren werden). Die Töchter sollen auf dem Boden schlafen, in leichtes Linnen gehüllt (Sohn: Bett und Kleider); mit Ziegeln (Sohn: Zepter) sollen sie spielen. Gutes oder Böses zu sinnen ist nicht ihre Aufgabe. Nur an die Abgeschiedenen und an die Nahrung haben sie zu denken, und daß sie ihren Eltern keinen Schmerz bereiten.“ In der Tat, „dienen und gehorchen“, das war seit alters die Lebensregel für die Frau, und Söhne zu gebären ihre wichtigste Pflicht neben der Sorge für den Haushalt. Von allen öffentlichen Angelegenheiten und Zeremonien war sie ausgeschlossen; nur am Ahnenopfer als einem häuslichen Fest war ihr ein Anteil gewährt. Zu einiger Geltung kam die Frau erst als Mutter eines Sohnes, erfreute sich dann aber, besonders wenn ihr Mann gestorben und der Sohn Familienhaupt geworden war, hoher Verehrung. Die rührende Hochachtung und Rücksichtnahme auf die Mutter, wie sie sich im Leben berühmter Männer (Konfuzius, Meng-tse und vieler anderen) widerspiegelt, ist eine der schönsten Seiten der altchinesischen Daseinsgepflogenheiten. Die mindere Stellung hinderte indessen wie auch sonst im Orient nicht, daß begabte und besonders schlaue Frauen sich doch durchzusetzen wußten, zu Ansehen und Macht gelangten: die vielgenannte Kaiserin-Witwe, die in der jüngsten Geschichte Chinas eine so bedeutsame Rolle spielte, war keineswegs das erste Beispiel ihrer Art. Auch eine Reihe sehr gelehrter oder in den schönen Künsten sich auszeichnender Frauen hat das Reich der Mitte aufzuzählen, und ein beliebter Stoff der älteren Literatur sind die „Frauen von hervorragender Tugend“, von denen eine Anzahl auch in den Hangräbern in Stein verewigt ist. Daß es seit alter Zeit auch Priesterinnen gab, richtiger gesagt Frauen, die sich mit Geisterbeschwören und ähnlichem Krimskrams befaßten, wurde an früherer Stelle bereits gesagt.

Es wird nicht weiter wundernehmen, aus einem Lande, wo Riten und Zeremonien eine so große, nicht selten das rein menschliche Empfinden ertötende Rolle spielten, zu hören, daß auch die Hauptabschnitte im Leben des einzelnen, also Geburt, Mündigkeitserklärung, Eheschließung und Begräbnis, mit einer Reihe eigenartiger Bräuche und Vorschriften umgeben

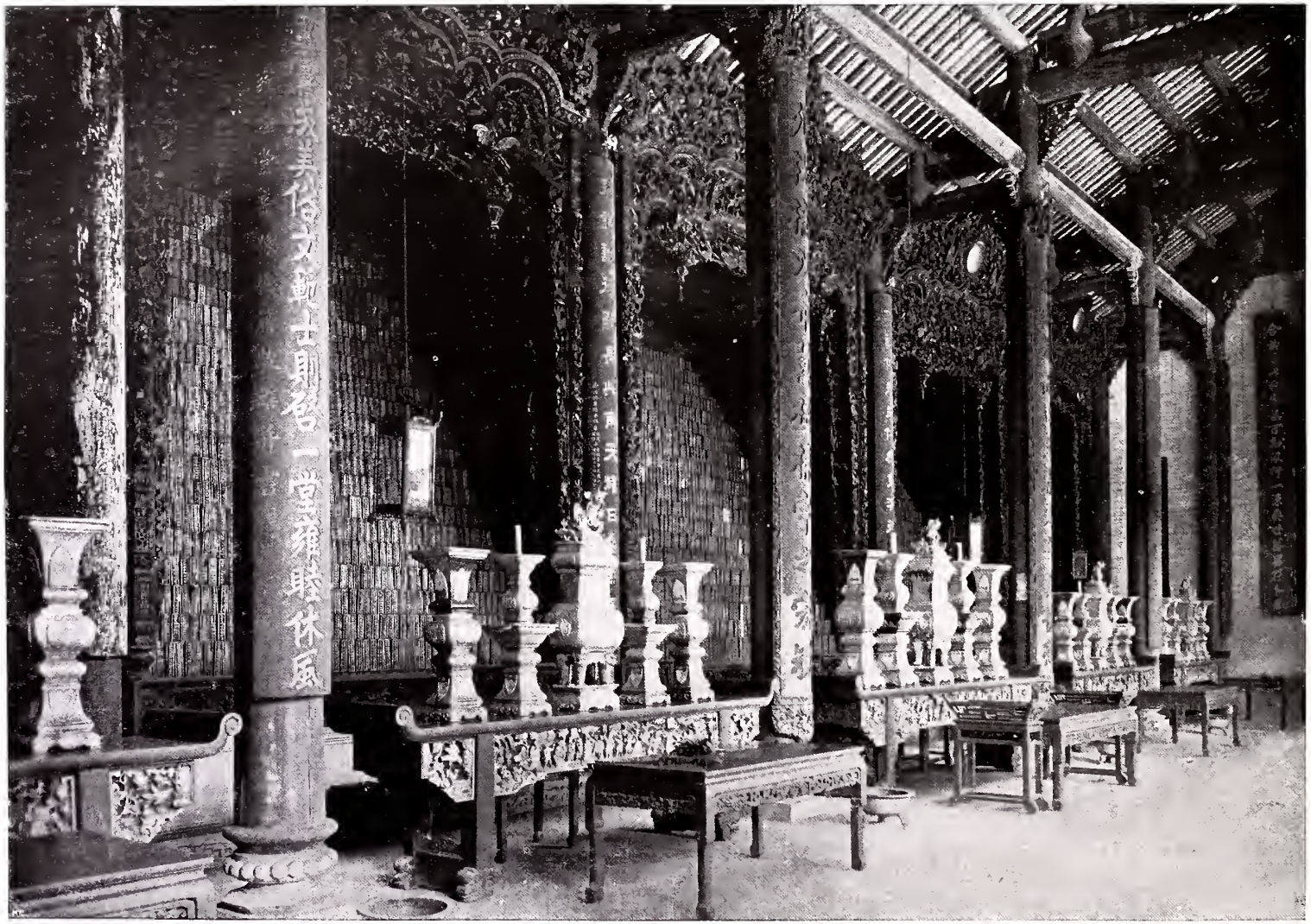


Abb. 318. Ahnenhalle mit den Altarnischen im Tempel der Familie Tschen in Kanton.

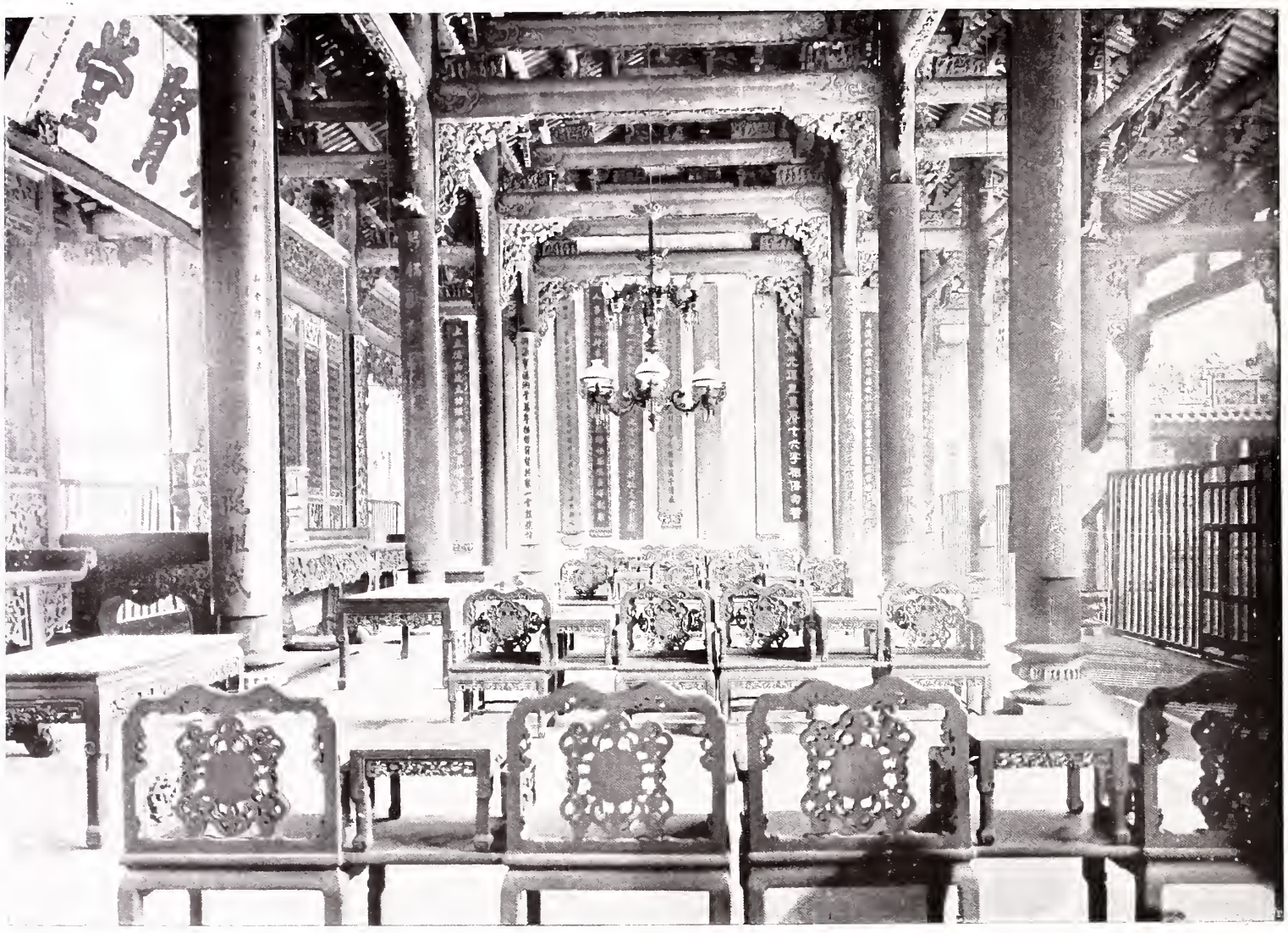


Abb. 319. Das Innere der großen Versammlungshalle im Tempel der Familie Tschen in Kanton.

waren, von deren genauer Befolgung man ein günstiges Ergebnis, eine glückliche Zukunft für die Betreffenden oder die im Leben Zurückbleibenden abhängig glaubte. Selbstverständlich ist es auch, daß die Bräuche und Vorschriften alle in einem mehr oder minder engen Zusammenhang mit der eingangs ausführlich geschilderten kosmischen Weltanschauung standen. Einzelheiten wurden da und dort bei sich bietender Gelegenheit erwähnt. Ausführlich darauf einzugehen verbietet leider der hier zur Verfügung stehende Raum. Wer sich eingehender damit befassen will, möge die Übersetzung des I-li von C. de Harlez zur Hand nehmen, ferner die des Li-ki von Legge. Nur ein großes gemeinsames Fest sei kurz erwähnt, weil sich in ihm aufs deutlichste die kosmische Auffassung der alten Chinesen vom Staat und seinen Angehörigen widerspiegelt. Alle drei Jahre wurde in jedem Hiang (Bezirk von zwölftausendfünfhundert Familien) ein feierliches „Trinkfest“ (jin-kiu) abgehalten, bei dem man auch aus den Zöglingen der öffentlichen Schulen den Nachwuchs für die Beamtenschaft aussonderte. Der Bezirksoberste wählte aus den Geladenen einen Hauptgast, für diesen und sich je einen Helfer, ferner für die zahlreichen übrigen Gäste drei Hauptvertreter. Wirt und Hauptgast boten sich gegenseitig dreimal den Vorsitz an „als Sinnbild, daß der Mond drei Tage unsichtbar ist, bevor er wieder sichtbar wird“. Der Hauptgast als Vertreter des Himmels erhielt, „weil der scharfe, kalte Wind im Südwesten anhebt und seine größte Kraft im Nordwesten erlangt“, seinen Platz im Nordwesten, sein Helfer im Südwesten: der Wirt als Vertreter der Erde saß im Südosten, sein Helfer im Nordosten, „weil der warme, milde Wind im Nordosten beginnt und seine größte Macht im Südosten erlangt“. Die beiden Helfer galten als Vertreter von Yang und Yin, die drei vornehmsten Gäste als Vertreter der drei „großen Lichter“, nämlich Sin (Skorpion α, σ, τ), Fa (Orion υ) und Po-tschen (Polarstern oder Schiff Argo). In dieser Weise waren auch zu allen Geräten, Speisen, Getränken und den einzelnen Zeremonien kosmische Beziehungen hergestellt, deren Aufzählung aber viel zu weit führen würde. Doch hat schon Callery darauf hingewiesen, daß nach den Beziehungen, die zu den Winden angegeben sind, das Fest nicht in dem vom Seeklima beeinflußten östlichen und südlichen China entstanden sein kann, sondern nur in den nordwestlichen Provinzen mit ihrem kontinentalen Klima. Da ferner der Platzverteilung die Anordnung der Kua von König Wen (Abb. 184) zugrunde gelegt ist statt der älteren von Fu-hi, dürfte dies als Beweis gelten, daß das Fest seine geschilderte Form erst von den Tschou erhalten hat, wenn es nicht überhaupt von ihnen aus dem Nordwesten mitgebracht wurde.

Auch die Beziehungen Chinas zu den Nachbarvölkern können hier nur kurz angedeutet werden. Das Geflecht ihres historischen Verlaufes darzustellen, wäre Aufgabe eines besonderen Geschichtswerkes; das Wichtigste samt vielen Literaturnachweisen findet man zum Beispiel in der „Chinesischen Geschichte“ von Heinrich Hermann (Stuttgart 1912) zusammengetragen. In kultureller Hinsicht aber ist eine merkwürdige Erscheinung festzustellen. Die makro-mikrokosmische Weltanschauung hat sich in China mit wunderbarer, sonst nirgends gleich erfolgreicher Zähigkeit bis in die neueste Zeit erhalten. Noch mehr: sie hat von außen eindringende Kulturen und selbst eine Weltanschauung von der bezwingenden Macht des Buddhismus sich assimiliert; sogar die im zwölften Jahrhundert nach Christus eingewanderte jüdische Kolonie zu Kai-feng-fu in Honan ist ihr schließlich im Lauf der Jahrhunderte erlegen. Einzig am Islam versagte ihre überwuchernde Kraft, von dem sie freilich anderseits auch nichts aufnahm. Ausstrahlend vermochte sie aber nur in leere Räume zu wirken, nach dem Osten: Korea und Japan wurden Provinzen der chinesischen Geisteskultur. Im Westen und Norden fand sie im Ringen um die sogenannte Volksseele in Buddhismus und Islam Mitbewerber, die ihr gewachsen waren. Natürliche Hindernisse, wie die Wüste und die himmelhohen Gebirge, können die Ursache nicht gewesen

sein, denn die wußte China zu überwinden; sein Machtbereich erstreckte sich zeitweilig über sehr große Gebiete Innerasiens. Der Grund muß wohl darin liegen, daß die chinesische Weltanschauung an ihre Anhänger doch zu viel positive Anforderungen stellte, in körperlicher und geistiger Hinsicht. Hier konnte nur der Gelehrte, der emsig Strebende zur „vollkommenen Tugend" gelangen, während Islam und Buddhismus dem Denker wie dem Toren unterschiedlos in religiöser Ekstase den Heilsweg zum Paradies oder Nirvana öffnen. Ein anderes ist es ferner, durch harte Arbeit, zähe Ausdauer aus der abwärts gleitenden Woge des Schicksals in die nächste aufsteigende sich hinüberzuretten, statt durch Autosuggestion aus der folternden Wirklichkeit sich hinauszutäuschen oder sie, wenn blinder Fanatismus sie nicht mehr überwältigen kann, in ebenso blindem Fatalismus stumpf über sich ergehen zu lassen. Diesen bequemeren Weg wählt die denkfaule Menge eben lieber. So sei von den Beziehungen Chinas zur Umwelt hier nur noch erwähnt, daß nach der alten Lehre im Norden vom Gestirn T'ien-kie (himmlischer Weg, nach Schlegel ζ, υ im Stier) das Yingebiet der Barbaren lag, im Süden das Yanggebiet des „Reiches der Mitte", eine echt astrale Spekulation. Anderseits scheint es, als hätten die Chinesen die vielumstrittene Einrichtung der kaiserlichen „Ratgeber zur Rechten und zur Linken", die den mythischen Herrschern zugeschrieben wird, in Wahrheit von den nördlich und nordwestlich wohnenden Turkvölkern übernommen, die unter wechselnden Namen fast unablässig Chinas dortige Grenzen bedrohten, bis ihnen durch die berühmte Große Mauer des Schi-huang-ti ein wenigstens zeitweise unübersteigliches Hindernis in den Weg gelegt wurde.

Wir müssen nun die Jahrhunderte, ja Jahrtausende überspringen, um noch den staatlichen und sozialen Zuständen der Neuzeit einige Aufmerksamkeit zu widmen. Das darf um so eher geschehen, als der allgewaltige Cäsaropapismus zwar sein Staats- und Lehrgebäude in Einzelheiten weiter ausbaute, am großen Grundriß, den Hauptanschauungen aber nichts ändern ließ. Ja, gerade die letzte Dynastie hat, je mehr sie ihre Macht schwinden fühlte, umso eifriger sich orthodox gebärdet und damit die „alte, goldene Zeit" wiederherzustellen gehofft. Die Wege, welche die chinesische Philosophie seit Konfuzius einschlug, sind ja bereits ausführlich behandelt; die praktischen Einzelheiten des staatlichen und sozialen Ausbaues können aber nicht einmal oberflächlich gestreift werden, zumal da wesentlich Neues in bezug auf Wandlungen in der Weltanschauung nicht zu melden wäre. China ist, wie schon in der Einleitung gesagt, ein Altertumstaat geblieben bis auf die allerjüngste Zeit.

So finden wir denn den „Himmelsohn" um die Wende des zwanzigsten Jahrhunderts noch immer in der altehrwürdigen Rolle des von der Gottheit „beauftragten" Vermittlers zwischen ihr und der übrigen Menschheit. Von ihm, seinem „korrekten" Lebenswandel und der „korrekten" Erfüllung seiner Pflichten, ist Glück und Leid des ganzen Vierhundertmillionenvolkes abhängig. Seine „Tugenden" führen reiche Ernte und Wohlstand herbei; sich selbst klagt er reumütig großer Verfehlungen gegen den Willen des Himmels an, wenn Überschwemmungen, Hungersnöte und andere Katastrophen das Land heimsuchen.

Staatsbetrieb, Opfer (Abb. 309 und 310; siehe auch Seite 314), Zeremonien, kurz alles ist noch nach den alten heiligen Büchern, nach den Lehren des Konfuzius — oder was man aus ihnen herauszulesen beliebte — mit ängstlicher Genauigkeit geregelt. Die Hauptstadt des „Himmelsohnes" ist die wichtigste Stadt, die „Mitte" des Reiches, in dieser wieder die „Verbotene Stadt" (Abb. 311) mit den kaiserlichen Palästen, und unter diesen überragt an Geltung alle der des „Ruhigen Himmels", der die Gemächer des Kaisers und den Thronsaal (Abb. 312) umschließt; bei Todesstrafe darf ihn niemand ohne Erlaubnis betreten, wie überhaupt jede Bewegung im Bereiche der geheiligten Person des Kaisers dem peinlichsten Zeremoniell unterworfen ist.

Auch von der großen Lehre, daß grundsätzlich alle Staatsbürger gleichberechtigt und gleichverpflichtet sind, oder anders gesagt, daß jeder das gleiche Recht und die gleiche Pflicht hat, sich durch Verdienste besondere Rechte zu erwerben, wichen die Ts'ing nur in einer Hinsicht ab: sie wiesen ihrer Mandschuaristokratie (Abb. 313) eine besondere Stellung an, legten ihr Schranken in der Berufswahl auf, verboten Heiraten mit Chinesen und zwangen sie, von zumeist ganz unzureichenden Staatsrenten zu leben. Die Maßregel war als Mittel gedacht, den Bestand der Dynastie für ewig zu sichern; gerade sie wurde ihr Verderb. Die Mandschuaristokratie, deren persönlichen Eigenschaften auch ein eingefleischter Altkonfuzianer wie Ku Hung-ming volle Anerkennung zollt, wurde der Wirklichkeit immer mehr entfremdet, und als die harte Probe des Taipingaufstandes (1849 bis 1866) kam, versagte sie. Noch einmal fand die Dynastie Retter in ihren anderen verhätschelten Lieblingen, den Literaten, mußte es jedoch zugleich dulden, daß ein Teil der Zentralgewalt auf die Provinzen abglitt. Aber als die Literaten nun dem Ausland abschauen wollten, wie man aus einem alten Staat einen neuen, modernen macht, brachten sie statt westlicher Kultur zumeist nur westliche Schlagworte heim. Halbgebildete Schreier und Egoisten erdrückten die wenigen ernsthaften Köpfe, die begriffen hatten, daß wahre westliche Kultur grundverschieden ist von Imperialismus, Kapitalismus und Snobismus. So vermaß sich auch in China völlig unreife Aufklärerei, eine uralte Weltanschauung, die doch im Lauf der Jahrtausende so viel Gutes gespendet hatte, leichtfertig umzustürzen, statt in ehrfürchtigem Streben aus der Väter Erbe den hohen sittlichen Inhalt, die harmonische Einstellung des Menschen zu seiner Umwelt, herauszuschälen und nur das veraltete, formell gewordene Gerüst durch ein neues, dem Stand des Weltlaufs besser angepaßtes zu ersetzen. Darüber ging die Dynastie ebenfalls zugrunde.

Der ganze Beamtenapparat (Abb. 314, 315 und 317), dem die Verwaltung des Riesenreiches oblag, war auch unter den Ts'ing noch ganz nach den „alten heiligen Vorbildern" ausgebaut und auf den Gedanken zugeschnitten, daß der Kaiser letzten Endes für alles verantwortlich sei und seine vierhundert Millionen Untertanen durch diesen Apparat „regieren" müsse. Ganz im altchinesischen Sinne war aber dies Regieren nur als „Überwachen, Kontrollieren" gedacht, nicht als „Führen, Emporführen"; Wu-wei in dem Seite 457 erklärten guten Sinne war nach wie vor höchster Regierungsgrundsatz, als allein dem „Sinn" des Himmels gemäß. Man vergaß darüber, durch den blühenden Zustand des Reiches bis 1800 getäuscht, sich der Wirklichkeit und ihren Erfordernissen anzupassen. Die Beamten blieben auf Gehälter angewiesen, die zu den von ihnen verlangten Diensten und Aufwendungen nachgerade in ein lächerliches Verhältnis gerieten, und so mußten sie das Fehlende immer mehr auf bedenklichen Umwegen einzubringen suchen. Hier lag die Wurzel der Bestechlichkeit chinesischer Mandarine, von der bei uns die Spatzen auf den Dächern zu pfeifen sich angewöhnt haben, nicht im Regierungsystem oder gar in der Weltanschauung mit ihrer besonderen Ethik. Unter den Mandschukaisern K'ang-hi und K'ien-lung war China ein mindestens ebenso gut regiertes Land wie irgend eines auf der Erde. Dieselbe Verständnislosigkeit für moderne staatliche Finanztechnik hat auch das an sich vortreffliche und unter klugen Herrschern gut wirkende Prüfungsystem für die Laufbahn eines Beamten zum Felde übelster Käuflichkeit und Korruption gemacht; ja in den letzten hundert Jahren riß sogar der Brauch wieder ein, daß die Regierung, wenn sie Geld brauchte, gewisse Ehren und Stellen gegen bestimmte, in offizielle Subskriptionslisten eingezeichnete Summen vergab.

Der erste Gelehrtengrad (siu-tsai) wurde in der Bezirkstadt erworben; schon hier mußte der Kandidat dem „Lehrer", der ihn dafür anmeldete, einen Betrag zahlen. Bei den Provinzialprüfungen, die alle drei Jahre abgehalten wurden und neun Tage dauerten, wurden durch kaiserliche Kommissare und hohe Provinzialbeamte die Würdigsten zur weiteren Beförderung

ausgesondert. Die Prüflinge saßen dabei in besonderen Zellen unter strenger Aufsicht. Aber zugelassen zu werden kostete wieder nicht wenig Geld, und für Reiche fand sich mancher Weg, ihre gescheiteren, aber minderbemittelten Mitwerber zu überflügeln. Die nun mit dem Titel Kü-jen Ausgezeichneten durften sich dann zu den ebenfalls alle drei Jahre stattfindenden Prüfungen in der Hauptstadt melden, für die der Kaiser einen Sonderkommissar ernannte. Hier erwarb man den Titel Tsin-schi (gewöhnlich mit Doktor übersetzt), worauf es noch zwei Prüfungen zur Feststellung sozusagen der Platzfolge gab. Das Alter oder der Stand (ausgenommen Abkunft aus einem unehrlichen Beruf) waren kein Hindernis für die Zulassung zu den Prüfungen. Diese erstreckten sich in der Hauptsache auf Abhandlungen über Stellen aus den heiligen Büchern und ähnliche Themen; auch ein Gedicht war abzufassen — also Dinge, die mit dem Beruf eines Staatsbeamten in unserem Sinne recht wenig zu tun haben. Immerhin hatte dieses Prüfungssystem auch in seiner korrupten Form noch den Vorzug, die strebsamen Köpfe des ganzen Volkes zu einem gesunden Wetteifer anzureizen.

Denn wenn auch die Reichen durch ihr Geld sich viele Bevorzugungen verschaffen konnten, so war doch dafür gesorgt, daß auch dem Ärmsten, wenn er wirklich begabt und fleißig war, alle Wege offen standen. Dieses Gegengewicht hat die chinesische Weltanschauung selbst geschaffen, indem sie in ihrem Bereich nie jenen völlig ungebundenen Individualismus aufkommen

Abb. 320. Chinesische Frauen mit verkrüppelten Füßen, „Goldene Lilien“ genannt.

ließ, der nur den Adelsmenschen — er mag ein Bauernsohn sein — zum wahrhaft freien Menschen macht, in der großen Durchschnittsmenge aber einzig den völlig ungebundenen Egoismus heranzüchtet. Die chinesische Weltanschauung fordert, wie im großen Universum alle Glieder miteinander verbunden und voneinander abhängig sind, auch im staatlichen Leben Einreihung in das Ganze, Gegenseitigkeit, Zurücktreten aller persönlichen Triebe hinter die Bedürfnisse des Gemeinwohls. Das hat nicht verhindert, daß in China genau so viel skrupellose Ausbeuter und Egoisten leben wie anderswo, denn auch die Chinesen sind Menschen. Aber es hat verhindert, daß die große Masse so völlig den Gemeinsinn verlor und zu Spreu im Winde wurde wie bei uns, seitdem sie nicht mehr durch Gläubigkeit oder wenigstens den Untertanenverstand gebunden ist. Dieser das ganze chinesische Volk erfüllende Gemeinsinn äußert sich besonders in vier sozialen Erscheinungen: in der Familie beziehungsweise ihrer höheren Stufe, der Sippe (Clan), in den Tempelverbänden, im Gildenwesen und in den geheimen Gesellschaften.

Über die Familie werden am besten einige Sätze aus der Feder des langjährigen Gesandten in Peking, Baron von Rosthorn, angeführt: „Unter einer Familie ist in China etwas anderes zu verstehen als bei uns. Sie umfaßt zum mindesten alle männlichen Nachkommen eines Familienvaters, solange dieser lebt, samt ihren Familien, das heißt, da die Chinesen sehr früh heiraten, drei bis fünf Generationen. Die weiblichen Nachkommen gehen in die Familie hinüber, in die sie hineinheiraten. Die Familien leben im gemeinsamen Haushalt, solange ihr Oberhaupt lebt, und selbst nach seinem Tode bleibt der Familienverband oft bestehen, indem der älteste Sohn dessen Leitung übernimmt. Die Wirtschaft innerhalb der Großfamilie hat kommunistischen Charakter. Der Ertrag der gemeinsamen Arbeit fließt in die Familienkasse, die das Oberhaupt verwaltet, nicht ohne bei wichtigen Anlässen einen Familienrat zu halten. Es ist leicht einzusehen, welch ungeheure Ökonomie dadurch erzielt wird, daß die Familie nicht wie bei uns in jeder Generation in Atome zerfällt, sondern durch mehrere Generationen im gemeinsamen Haushalt lebt. Dies ist gewiß einer der Gründe, weshalb in China auf der gleichen Fläche mehr Leute leben können als anderswo. Es ist auch ein Grund, weshalb alle Menschen, Männer und Mädchen, sobald sie die Reife erlangt haben, in den Ehestand treten. Es gibt keine Junggesellen und erst recht keine alten Jungfern. Die Ehe bedeutet eben nicht Begründung eines neuen Haushalts, sondern die Aufnahme einer neuen Arbeitskraft in den schon bestehenden Haushalt. Was das für die Volksvermehrung und die Volksgesundheit zu bedeuten hat, brauche ich nicht näher auszuführen. Spaltet sich ein Glied der Familie von dem väterlichen Hause ab, sei es, daß es eigenes Land erwirbt oder in Pacht nimmt, daß es zur Ausübung eines Gewerbes in die Stadt zieht oder vorübergehend im Ausland Erwerb sucht, so bleibt ihm sein Platz am häuslichen Herd gewahrt. Es verliert nie den Anschluß an seine Familie, übermittelt ihr seine Ersparnisse und setzt sich in der Regel in seinem Heimatsort zur Ruhe. Die Heimatlosigkeit, die das Proletariat anderer Länder kennzeichnet, gibt es in China nicht. Diese enge Verbindung mit der Scholle ist einer der Grundzüge des sozialen Lebens der Chinesen; ihre Organisation in der Familie und der Sippe ist ein zweiter. Denn auch die selbständigen Familienverbände bleiben durch religiöse und wirtschaftliche Bande in der Sippe miteinander verbunden."

Die Sippe (Clan) vereinigt nun alle Familien, die sich vom selben Stammvater ableiten, was sich äußerlich durch den gleichen Clannamen ausdrückt. Die wichtigste Pflicht der Sippe ist es daher, die Gräber der Ahnen und die dazu gehörige Ahnenhalle (Abb. 303, 318 und 319) instand zu halten; das ergibt sich schon aus dem Ahnenkultus. Diese Pflicht zwingt die Sippengenossen, sich von Zeit zu Zeit bei der Ahnenhalle zum Ahnenopfer zu versammeln, ein Anlaß, den man nicht nur zu einem großen Familienfest benutzt, sondern auch zur Beratung und Er-

ledigung von mancherlei gemeinsamen Angelegenheiten: Verteilung der Kosten für die Instandhaltung von Gräbern und Ahnenhalle, Unterstützung verarmter Sippengenossen, Schlichtung von Streitigkeiten, Verwendung der Einkünfte aus gemeinsamem Grundbesitz, Unterhaltung von Schulen und dergleichen mehr. Die Sippe bietet also die beste Gelegenheit, das Gefühl der Zusammengehörigkeit wach zu erhalten und zu fördern. Denn wie der Clan keinen Angehörigen im Elend verkommen läßt, verlangt er auch von jedem, daß er das Seine für das Ganze wohl tut. Im Clan sind alle gleich: nur Alter und Bildung gewähren einen Vorrang.

Abb. 321. Zwei Nebenfrauen eines reichen Chinesen in Kanton.

Es ist indes nicht zu leugnen, daß das Clanwesen doch auch seine Schattenseiten für China hatte. Es gibt im ganzen nur etwa vierhundertfünfzig große Sippen; die übrigen vierzehnhundert im Wörterbuch des Kaisers K'ang-hi angeführten Familiennamen sind äußerst selten. Es handelt sich also um recht stattliche Verbände, die unter Umständen auch einem einzelnen einen gewaltigen Rückhalt gewähren können, wie umgekehrt jeder Mandarin seinen Clan mit allen Mitteln fördert. Um allzu große Begünstigung durch hohe Würdenträger zu verhindern, bestimmte deshalb das Gesetz, daß kein Beamter in seiner Heimatprovinz angestellt werden darf. In diesem Clanwesen hat also auch China seine Kleinstaaterei oder seinen Partikularismus, freilich ohne territorialen Zusammenhang, und damit eine Einrichtung, die sich mit dem großen Staatsgedanken nicht recht verträgt. Dem Partikularismus mit territorialer Zusammenfassung, eben dem Lehensfürstentum, wurde unter den Han für immer ein Ende gemacht: den sozialen in Form der Sippengemeinschaft haben sie aus Pietät für das Althergebrachte und den Ahnenkultus bestehen lassen, obwohl er vielleicht ohne Gewaltmittel, nur durch Aufhebung des Eheverbots innerhalb der Sippe, zum Erlöschen zu bringen gewesen wäre. Diese Rücksicht auf das Volksempfinden hat aber, wie gesagt, neben allen guten Folgen doch auch genug schädliche gehabt. Denn für den cäsaropapistischen Staat war die Stufenfolge nicht Familie, Sippe, Reich, sondern verwaltungstechnisch und nationalökonomisch Familie, Ortschaft, Bezirk, Provinz, Reich. Durch dies Nebeneinander beider Stufungen kann es vorkommen, daß Sippengenossen, die in einer Gegend recht erheblich in der Minderzahl sind, dort dennoch den größten Einfluß anstreben und vielleicht auch gewinnen, weil ihr Clan anderwärts über reiche Mittel und Beziehungen verfügt. In der Tat sind aus Sippeneifersucht hervor-

gegangene Streitigkeiten in Dörfern und ganzen Bezirken, die bis zu blutigen, verlustreichen Kämpfen und zur Verwüstung von Ortschaften führen, recht häufig, und wenn die Händel gar zu weit um sich greifen, muß der Staat sie mit Truppenaufgebot schlichten. Endlich liegt auch der Gedanke nicht zu fern, daß gerade das Clanwesen in Verbindung mit den Zünften das größte Hemmnis war für die Entwicklung der Technik in China. Die kann nur aufblühen, wo jeder einzelne gezwungen ist, in freiem Wettbewerb seine ganze Kraft anzuspannen, um sich obenauf zu bringen und durchzusetzen. Im Abendland wenigstens ist die moderne Technik ausschließlich aus den Städten mit ihrer bunt zusammengewürfelten, stets im gegenseitigen Wettbewerb stehenden Bevölkerung herausgewachsen. In China aber sorgten Gilde und Clan stets dafür, daß auch der Schwächere, der Ungeschickte, selbst der Faule nie ganz unter die Räder geriet, und bis in die neueste Zeit wurden von ihnen neue Erfindungen aufs hartnäckigste boykottiert, wenn sie dem althergebrachten Trott im Gewerbe gefährlich zu sein schienen.

Erheblich besser mit dem Staatsgedanken vertragen sich die Tempelverbände, die sich dort bildeten, wo mehrere Sippen in einem Ort wohnen; ihr Mittelpunkt ist zumeist der Tempel des lokalen Schutzgottes. Der Staat hat ja mit Religion im Sinne des Bekenntnisses zu bestimmten Gottheiten und Lehren nichts zu tun. Die Errichtung und Unterhaltung solcher Tempel ist also Sache der Gemeinde. Die Ausschüsse dieser Verbände besorgen nun nicht nur die finanzielle Seite der Kultusvereinigung, sondern haben sich ganz zu dem ausgewachsen, was wir einen Gemeinderat nennen. Den Vorsitz führen in feststehender Reihenfolge die Familienältesten, und der Ausschuß befaßt sich mit allen gemeinsamen Angelegenheiten, wie Straßen, Schulen, Armenpflege, öffentliche Sicherheit und so weiter, ferner mit den meist alle zehn Tage stattfindenden Wochenmärkten und den mit den Tempelfesten verbundenen Volksbelustigungen. Endlich sorgen sie emsig dafür, daß aus der Gemeinde genügend „Literaten“ hervorgehen. Denn wenn auch eine große Zahl der Kandidaten bei den Prüfungen durchfällt, so sind diese doch „Bücherleser“ geworden, die nun den schriftlichen Verkehr der Gemeinde besorgen, sich mit den Mandarinen herumschlagen, sich auf Rechtskniffe verstehen, wohl auch quacksalbern und dergleichen, kurz die Verbindung der ungelehrten, werktätigen Schicht mit der auf Bücherweisheit fußenden herstellen. Dies ist die Ursache für die Hochachtung des Volkes vor jedem „Literaten“ und für das Bestreben auch der Clane, jedem begabten Jungen, wenn nötig auf gemeinsame Kosten, vorwärts zu helfen.

In den Städten ist die erwerbstätige Bevölkerung in Gilden oder Zünften organisiert, was umso leichter ist, als die Leute gleichen Berufes noch vielfach straßenweise beisammen wohnen. Besonders die Gilden der Kaufleute sind Körperschaften, die sowohl über reiche Mittel wie über großen politischen Einfluß verfügen, zumal da sie auch zahlreiche Beamte in ihren Reihen zählen. An der Spitze steht ein jährlich neugewählter Ausschuß mit einem Direktor; auch wird ein Literat als Sekretär besoldet, der die Gilde vor den Mandarinen vertritt und von diesen geradezu als offizielle Persönlichkeit anerkannt ist. Der Zweck der Gilden ist nicht nur, ihren Mitgliedern alle möglichen Vorteile zu sichern und ihnen in unverschuldeter Bedrängnis beizustehen, sondern auch darüber zu wachen, daß sie alle Gildensatzungen genau befolgen. Diese strenge Zucht hat den Chinesen zu einem der ehrlichsten Kaufleute der Welt gemacht. So hat der Direktor einer der größten europäischen Banken in Ostasien bei seiner Abschiedsfeier rühmend erwähnt: „Obwohl wir mit den Chinesen Geldgeschäfte betrieben haben, die sich auf Hunderte von Millionen Taels beliefen, haben wir noch nie einen getroffen, der seinen Verpflichtungen nicht bei Heller und Pfennig nachgekommen wäre.“ In der Tat, vertraut man zum Beispiel einem Kaufmann in Schen-si selbst eine erhebliche Summe zur Ablieferung in Peking oder Schang-

Abb. 322. Chinesischer Hochzeitszug mit Brautsänfte.

hai an, so wird er, wenn ihn unterwegs Räuber überfallen, zwar vielleicht sein Eigentum ängstlich im Stich lassen, das anvertraute Gut aber mit allen Mitteln verteidigen. Das soll nicht heißen, daß der Chinese von Natur mehr moralisch veranlagt ist als andere Menschen. Aber die Gildenzucht hat ihn begreifen gelehrt, daß Ehrlichkeit für den Kaufmann der beste Teil ist, und wenn ihn die Gilde wegen Verfehlungen ausstößt, ist er ein verlorener Mann. Die Gilden üben also in einem Lande von so unzuverlässiger Rechtspflege wie China einen außerordentlich wohltätigen Einfluß aus, wie einst unsere mittelalterlichen Zünfte in ihren guten Zeiten, als sie nur Waren mit dem Gildenstempel auf den Märkten zuließen und ähnliches mehr. Aber wie diese ihre Macht allmählich mißbrauchen lernten, so auch in China. Vor allem mischen sie sich vielfach in politische Dinge, und in der Tat fürchten ausländische Regierungen nichts so sehr wie die Boykottierung der Waren ihres Landes in China durch die Gilden; dann wird von den Einheimischen wirklich auch nicht mehr eine Stecknadel der verfemten Herkunft gekauft. Mit Geschick und Erfolg haben die Gilden sich oft genug dem Eindringen europäischer Einflüsse, auch solcher ganz unpolitischer Art, entgegenzusetzen gewußt. Immerhin kann man den Widerstand gewöhnlich beheben, indem man ihnen einen Teil des Gewinnes abtritt, denn was sie fürchten, ist ja nur eine Beeinträchtigung ihrer eigenen Geschäfte. Viel querköpfiger sind in dieser Hinsicht die Zünfte der Handwerker, weil diese Leute ihren Beruf noch ganz in der alten, fast vorsintflutlichen Art ausüben und sich verbesserten Arbeitsmethoden mit verbohrter Hartnäckigkeit zu widersetzen pflegen. Doch haben auch sie manches Gute, so zum Beispiel, indem sie die Zahl der Lehrlinge

und weiblichen Arbeitskräfte festsetzen und so den gelernten Arbeitern ausreichende Arbeitsmöglichkeit offenhalten. Eine für unsere heutigen Begriffe ganz eigenartige Zunft ist die der Bettler. Ihre Häupter, die sogenannten Bettlerkönige, haben ebenfalls eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: sie schützen die Bevölkerung vor allzu fühlbaren Auswüchsen der Bettlerplage und sorgen anderseits dafür, daß die Wohlhabenden einen ihrem Besitz entsprechenden Teil für den Unterhalt dieser von der Gesellschaft ausgestoßenen armen Teufel opfern. So ist beiden Teilen geholfen, und das chinesische Organisationstalent hat wieder einmal einen gangbaren Ausweg gefunden, wo der Staat mit seinen gesetzlichen Einrichtungen versagte.

Auf diesen Umstand sind endlich auch die zahlreichen geheimen Gesellschaften zurückzuführen, an denen kein Land der Erde so reich ist wie China. Sie verfolgen wohl alle, wenigstens gelegentlich, politische Ziele, weshalb auch die kaiserliche Regierung sie als staatsgefährlich betrachtete; jedenfalls wird in diesen Gemeinschaften gern über öffentliche Angelegenheiten gesprochen, was der Chinese sonst auch unter guten Freunden in seinem eigenen Hause nur selten tut. Die Beweggründe, die zur Bildung dieser Bünde führten, waren recht verschiedenartig. So wurde der „Ewige Bruderbund“ (Ko-lau-hui), der im Yang-tse-Aufstand von 1891 eine wichtige Rolle spielte, von dem berühmten kaiserlichen Befehlshaber gegen die Taipingrebellen, Tseng Kuo-fan, ursprünglich als rein soldatischer Hilfsbund zur gegenseitigen Unterstützung in der Not ins Leben gerufen. Als verbreitetste Gesellschaft, die auch im Ausland viele Ableger hatte, ist die San-ho-hui (Dreiheitbund, nämlich „Himmel, Erde, Mensch“) zu nennen, die auch als die älteste angesehen wird. Es scheint, daß die Verfolgungen der Buddhisten durch die Konfuzianer Anlaß zu ihrer Gründung gegeben haben; gegen diese Bedrückungen suchten buddhistische Priester ihre Anhänger dadurch zu sichern, daß sie eine Anzahl ihnen günstig gesinnter Clane zu einer politischen Liga zusammenführten. Später erwies sich diese als ein besonders hartnäckiger Gegner der siegreichen Mandschu. Nach Angaben von Männern, die in beide Verbrüderungen genügend Einblick hatten, sollen das Zeremoniell und die Symbolik des San-ho-hui viel Ähnlichkeit mit denen unserer Freimaurer aufweisen. Das braucht nicht zu verwundern, gehen doch die Freimaurerlogen auf die mittelalterlichen Bauhütten zurück, die stillen Hüterinnen neuplatonischer Anschauungen, die sich ja ebenfalls die „Harmonie im Universum“ zum Ziel setzten und dies durch entsprechende Symbolik zum Ausdruck brachten. In jüngster Zeit ist bei uns besonders die von Sun Yi-sien (Sunyatsen) ins Leben gerufene Kuo-ming-tang bekannt geworden, die so wesentlichen Anteil am Sturz der Mandschudynastie und an der Einführung der Republik in China hatte.

„Sich einordnen, dienen, jedes an der ihm vom Himmel zugewiesenen Stelle, um die große Harmonie des Weltalls zu fördern“, das ist auch der Grundsatz, der in China die Stellung von Mann und Frau zueinander bestimmt. Es sind viel böse Worte aus europäischem Munde geflossen über die entwürdigende Stellung der Frau in China (Abb. 316, 320 und 321), besonders von Missionären wegen der Einrichtung der Nebenfrauen und Konkubinen, welche die Sitte, nicht das Gesetz, dem Manne erlaubt. Dieser Standpunkt der Verkünder christlicher Ethik ist zu verstehen und soll auch voll gewürdigt werden; aber er ist nicht wissenschaftlich. Wer eine fremde Kultur richtig durchschauen und begreifen will, darf sie nicht an seiner eigenen Ethik messen, sonst werden Zufälligkeiten zu Hauptkriterien. Und es ist ein Grundsatz der chinesischen Ethik, daß in der Ehe der Geschlechtsverkehr nicht das Wesentliche, sondern nur eine zufällige Notwendigkeit ist, während das Wesentliche für die Frau, ihre Lebensaufgabe, in der unermüdlichen, aufopferungsvollen Erfüllung ihrer Hausfrauen- und Mutterpflichten beruht, wie für den Mann in der getreuen Erfüllung seiner Pflichten als Staatsbürger. Gewiß, es gibt in China zahllose Männer, bei denen die Frau nur in der Wertschätzung steht, die wir die orientalische

zu nennen pflegen. Aber solche Männer mit erweiterten Ehebegriffen haben wir auch bei uns gerade genug; sie genießen hier nur durch die gesetzlich geschützte Monogamie den Vorteil, die Folgen ihrer Abschweifung vom Manneswort schlimmstenfalls mit Alimenten büßen zu müssen, während der chinesische Ehemann nur mit Einwilligung seiner Frau eine Erweiterung seines Hausstandes durch eine Nebenfrau vornehmen soll und dann deren Kinder auch im eigenen Hause aufzieht. Denn der Grund für das Aufnehmen einer Nebenfrau ist aus dem Ahnenkultus abgeleitet, der unbedingt die Fortsetzung der Generation durch männliche Nachkommen fordert, die also von einer Konkubine gebracht werden müssen, wenn sie der ersten Frau versagt bleiben. Daß dieser Ausweg, zu dem die chinesische Weltanschauung geradezu zwingt, in der Praxis vielfach über Gebühr und Notwendigkeit hinaus begangen wird, berechtigt noch nicht, daraus eine mindere, rasseneigentümliche Ehemoral bei den Chinesen abzuleiten. Ebensogut könnte der Chinese behaupten, daß unsere Ehemoral die mindere ist, weil wir in der Beurteilung einer guten Ehe zu sehr die sexuelle, also animalische Seite gelten lassen. Ku Hung-ming, der eifrige Verfechter altkonfuzianischer Anschauungen, folgert sogar aus der fünften „Förmlichkeit" bei der Eheschließung, dem Tien-yen (Ausgießen des Trankopfers vor den wilden Gänsen), daß in der Ehe grundsätzlich vollkommene Gleichheit zwischen Mann und Frau besteht, weil sich dabei Braut und Bräutigam mit Platzwechsel zweimal auf den Knien begrüßen. Überhaupt ist es bedauerlich, daß im Vergleich zu anderen schwer verdaulichen Schriften ein Buch wie: „Der Geist des chinesischen Volkes" von Ku Hung-ming so wenig Verbreitung bei uns gefunden hat. Gewiß, er ist vielfach sehr einseitig wie jeder, der mit Flammenzungen

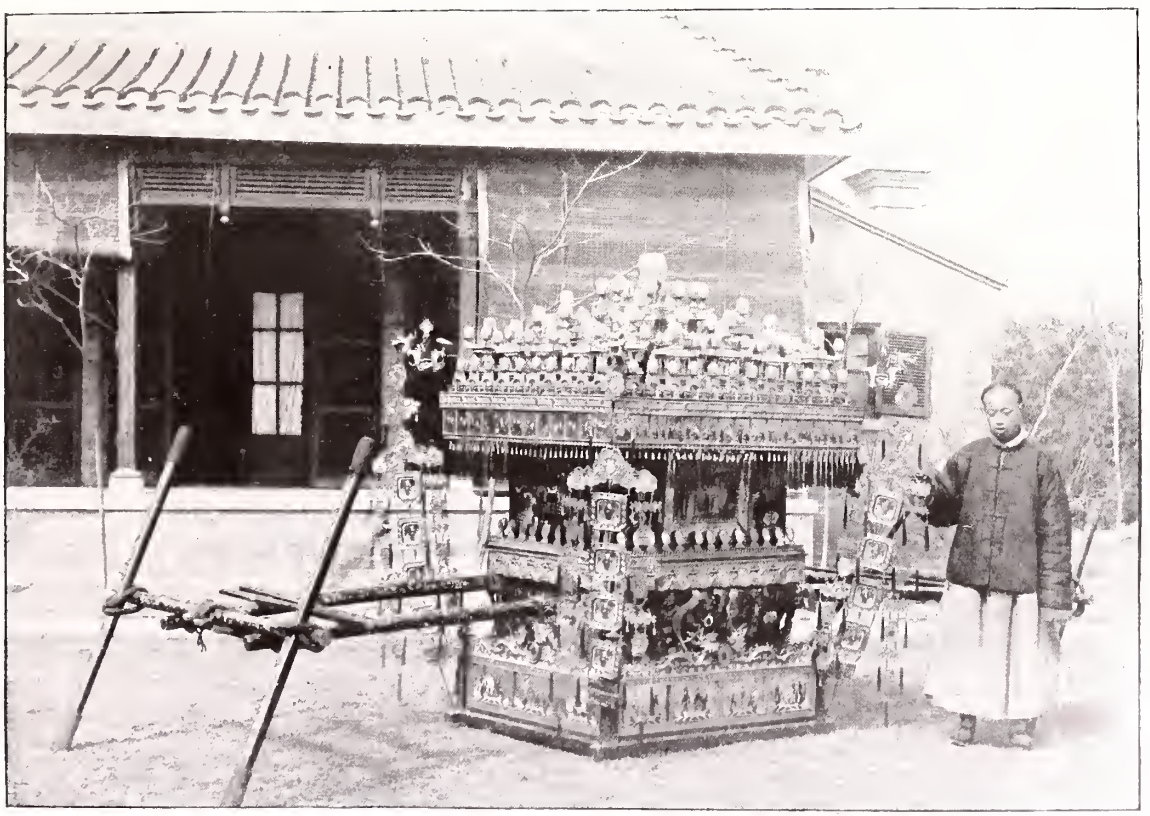


Abb. 323. Reichverzierte chinesische Brautsänfte. Nach einer Photographie aus der altchinesischen Sammlung von Frau Louise Schuller in Breslau.

seine Überzeugung predigt. Trotzdem sollte niemand über Ehe und Frauenwürde in China reden, der dieses Buch noch nicht gelesen hat; es wird vor manchem schiefen Urteil bewahren, auch wenn man sich nicht von ihm überzeugen läßt. Denn dazu müßten wir erst unsere eigene Weltanschauung über Bord werfen.

Durch die Ehe geht die Frau in China vollständig in die Familie des Mannes über und kann ohne deren Einwilligung nicht wieder ausscheiden; das heißt, sie schließt den Ehevertrag nicht mit ihrem Mann, sondern mit dessen Familie. Daraus folgt zunächst, daß sie nicht nur ihrem Mann, sondern allen Respektspersonen der Familie untertan ist. Als solche kommen in erster Linie Schwiegervater und Schwiegermutter in Frage. Es wird viel berichtet über die Leiden, die junge Frauen in China gerade durch ihre Schwiegermutter auszustehen haben, und es ist ja auch begreiflich, daß die Chinesin, nachdem sie ihr Leben lang gedient hat, es gründlich auszukosten sucht, wenn sie endlich als Mutter des Hausherrn selber Respektsperson für die anderen geworden ist. Es sind eben immer die Menschen selbst, die das Verhältnis zueinander bestimmen. Die Staatsethik hat damit nichts zu tun; sie schreibt zwar der Schwiegertochter unbedingten Gehorsam gegen die Schwiegereltern vor, aber diesen nicht minder, die junge Frau ihres Mannes wie ein liebes Kind zu behandeln, denn Milde, Güte, gegenseitiges Helfen und Fördern ist das Alpha und Omega der chinesischen Weltanschauung. Ruhige Beurteiler wissen denn auch recht viel Schönes aus dem chinesischen Eheleben zu berichten, besonders wenn erst die junge Frau ihre wichtigste Aufgabe hat erfüllen können, indem sie einen Knaben geboren hat; es ließen sich sogar viele Beweise heroischer Selbstaufopferung einer Schwiegertochter für die Schwiegermutter anführen, was doch zum mindesten eine leise gegenseitige Zuneigung voraussetzt. Als Gegenleistung für die Aufgabe ihrer Persönlichkeit in Pflichten und Gehorsam genießt die Frau in China den unbedingten Schutz der ganzen Familie ihres Mannes. Es kann also nicht vorkommen, daß beim plötzlichen vorzeitigen Tod des Mannes die Witwe mit einem Rudel unmündiger Kinder in verzweifeltem Elend dasitzt, denn der Familienverband nimmt sich ihrer tatkräftig an. Übrigens pflegen die Blutsverwandten der Frau, trotzdem sie nach dem Gesetz nicht mehr zu ihnen gehört, es sehr nachdrücklich, ja nicht selten ganz brutal zu rächen, wenn eine böse Schwiegermutter es gar zu arg treibt, so daß etwa die unglückliche Schwiegertochter ihrem häuslichen Elend den freiwilligen Tod vorzieht.

Eine weitere Folgerung der Staatsethik ist es, daß die Frau nach dem Tode des Mannes sich nicht wieder verheiraten soll. Sie soll eben nur ihrem Gatten und dessen Kindern leben, und die Literatur ist voll von Beispielen solcher „wahrhaft tugendhaften Frauen“, die trotz aller Lockungen und Vorteile ihrem Witwenstande treu blieben. Es ist sogar nicht selten und wurde früher durch vom Kaiser genehmigte Ehrenportale ausgezeichnet, daß Witwen ihrem Mann freiwillig in den Tod folgen, was mitunter vor aller Öffentlichkeit im Beisein vieler bewundernden Zuschauer geschah. Heiratet die Witwe wieder, so darf sie ihre Kinder nicht in den neuen Ehestand hinübernehmen, sondern muß sie der Familie des verstorbenen Gatten überlassen.

Es kann nicht verwundern, daß bei der eigenartigen Weltanschauung der Chinesen ihr ganzes bürgerliches Leben von einer Unzahl von Zeremonien begleitet ist, die alle, wie die Auswahl des rechten Ortes und der richtigen Stunde, den Zweck haben, die volle Harmonie mit dem Universum herzustellen. Ein wahres Glück, daß wenigstens der Augenblick der Geburt nicht vom Menschenwillen abhängig ist, sonst wäre China vor lauter Stundenwählerei und sonstigen Vorsichtsmaßregeln längst entvölkert. Wie über die Riten im alltäglichen und amtlichen Verkehr könnte man über die Bräuche bei Geburt, Verlöbnis, Ehe und Tod ein dickes Buch schreiben. So mag nur das Wichtigste hier kurz angeführt sein.

Abb. 324. Chinesisches Begräbnis in Batavia. Dem Leichenzuge werden die Bilder der Kai-lu-schen (wegöffnenden Geister) vorangetragen.

Schon die Schwangere muß eine Menge astrologischen Krimskrams über sich ergehen lassen, und das Schicksal des jungen Weltbürgers gilt bereits durch die Stunde seines Erscheinens festgelegt; so hat zum Beispiel ein zwischen drei und fünf Uhr geborenes Kind eine traurige Zukunft vor sich. Ist der Säugling mit heilkräftigen Kräutern gewaschen, wird ihm ein Schloß auf Mund und Hände gelegt, damit er später nicht lügt oder stiehlt. Eine Menge Amulette aus Samenkörnern, roten Fäden, Katzen- und Hundehaaren, Binsen, Holzkohlen, Eiern, Ingwer und so weiter zieren ihn und den Raum, wo er weilt. Am dritten Tage stellt ein Wahrsager sein Horoskop. Ist das Kind einen Monat alt, wird es unter Festlichkeiten zum erstenmal geschoren oder rasiert und erhält dabei seinen Milchnamen. In den ersten Lebensjahren ist der Knabe gewöhnlich der kleine Tyrann der Familie, aber sehr bald wird er nach Maßgabe seiner Kräfte zur Arbeit angehalten, besonders auf dem Lande. Kinderspiele sind in China bei weitem nicht so verbreitet und entwickelt wie bei uns, und die Eltern beteiligen sich niemals daran, denn diese Milderung im Respektsverhältnis würde ja den Riten zuwiderlaufen. Der Stadtknabe kommt mit sieben Jahren zur Schule, die bei der Schwierigkeit der chinesischen Schrift hohe Anforderung stellt und von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang dauert, ohne Unterbrechung durch Sonntage oder freie Nachmittage. Der Chinese muß sich also schon in sehr frühem Alter auf die landesübliche Geschäftigkeit und Emsigkeit einstellen, die eigentlich keine Ruhepause kennt als das halbe Dutzend der großen Jahresfeste. Meist mit dem fünfzehnten Jahr erfolgt die Zeremonie des „Bedeckens mit der Mütze", wobei der Knabe seinen Mannesnamen erhält, also in die Reihe der Erwachsenen aufgenommen wird.

Nicht geringerer Fleiß wird von den Mädchen verlangt, mit dem Unterschied, daß man eine Schulbildung gewöhnlich für überflüssig hält; überhaupt sollen die Erziehungskosten so niedrig wie möglich bleiben, da das Mädchen später doch in eine andere Familie übergeht. Sehr oft lernt auch das Mädchen außer den üblichen weiblichen Handarbeiten das Handwerk des Vaters, um ihm eine bezahlte Hilfskraft zu ersparen. Sobald es sich dann dem Heiratsalter nähert, denkt die ganze Familie nur daran, ihm eine „gute Partie“ zu verschaffen.

Dieser Wunsch gibt auch Anlaß, die Kinder nicht selten bereits in sehr jugendlichem Alter zu verloben, namentlich wenn die betreffenden Familien aus besonderen Ursachen in engere Verbindung zueinander treten wollen. Die vorbereitenden Unterhandlungen hat stets ein Vermittler einzuleiten und durchzuführen, eine Aufgabe, um die man ihn bei dem zeremoniösen Wesen der Chinesen wahrlich nicht zu beneiden braucht. Ist die beiderseitige Zustimmung der Eltern erreicht — die Kinder werden nicht gefragt — so werden die Horoskope verglichen (siehe Seite 416), und wenn auch die zueinander passen, so teilt der Vater des Bräutigams dem andern auf einem roten Papier von bisweilen Tischtuchgröße mit, daß er das Mädchen als Schwiegertochter annimmt. Das Schreiben ist von Geschenken begleitet, darunter zwei Gänsen als Sinnbild der ehelichen Treue; auch erhält der Brautvater dabei, besonders in Südchina, meist schon die Mitgift. Die Antwort ist von Gegengeschenken begleitet. Beide Schreiben werden vor der Ahnentafel verlesen, um den Ahnen Mitteilung von dem wichtigen Familienereignis zu machen. Stirbt nun plötzlich der Bräutigam, so gilt die zurückbleibende Braut bereits als Witwe und bleibt unverheiratet im Hause ihrer Eltern. Ebenso pflegt in besseren Familien der Bräutigam die vorzeitig verstorbene Braut durch bestimmte Zeremonien als seine tote Frau anzuerkennen.

Auf diese beiden ersten „Förmlichkeiten“ (Antrag und Austausch der Geschenke) folgen noch vier: das Festsetzen des Hochzeitstages, das Abholen der Braut, das „Ausgießen des Trankopfers vor den wilden Gänsen“ und die Vorstellung im Tempel. Über die Umständlichkeiten der Tagwahl wurde schon Seite 417 berichtet. Die Braut wird, wenn sie noch Jungfrau ist und Hauptfrau werden soll, durch einen festlichen Zug mit einer prunkvollen Sänfte (Abb. 322 und 323) abgeholt. In alter Zeit aßen Bräutigam und Braut, wenn diese die elterliche Schwelle überschritt, gemeinsam von einer Melone, dem fast universellen Symbol der Fruchtbarkeit (vergleiche Dürers „Heiliger Hieronymus“, wo ein Kürbis als Sinnbild abgetaner Fleischeslust an die Decke gehängt ist). Das Brautkleid ist ebenfalls möglichst kostbar gehalten und mit allerlei symbolischen Figuren bestickt: Drache, Fledermaus (Glückseligkeit), Hirsch (Freude und Reichtum), Kranich und Schildkröte (langes Leben). Über diesen „Drachenrock“ kommt ein hellroter Seidenmantel, darüber das schwarze, drachengeschmückte „Wolkenmäntelchen“. Den Kopf bedeckt die „Phönixmütze“ mit vergoldeten Blüten, Schmetterlingen und dergleichen mehr (Abb. 287). Beim Betreten des neuen Heims darf die Braut die Schwelle nicht mit dem Fuß berühren. Nach der gegenseitigen Begrüßung mit dem Bräutigam auf den Knien erfolgt das Ausgießen des Trankopfers vor den Gänsen. Am dritten oder vierten Tag wird die Braut in den Ahnentempel oder vor die Ahnentafel geführt, also den Ahnen in aller Form vorgestellt. Dann setzt sich das junge Paar auf das Brautbett und nimmt den Brauttrunk aus zwei mit roten Bändern zusammengebundenen, weingefüllten Bechern. Damit ist die Ehe in aller gesetzlichen Form geschlossen. Die Frau erkennt die Eltern ihres Mannes als ihre eigenen an und trauert bei ihrem Tode wie der Gatte drei Jahre, für ihre eigenen nur ein Jahr.

Für die Ehescheidung gibt es „sieben“ Gründe, abgesehen von beiderseitiger Zustimmung. Die Scheidung erfolgt, nachdem der Dorfvorstand oder sonstige zuständige Beamte vergebens

zum Aushalten beieinander ermahnt hat, durch einen Trennungsbrief, den beide Teile mit ihrem Fingerabdruck versehen. Doch kommen Scheidungen in China selten vor, da die Frau ja nicht in ihre Familie zurückkehren kann und völlig mittellos dasteht, wenn sie nicht gleich einen anderen Mann findet; Nebenfrauen wandern oft einfach ins Freudenhaus. Entflieht die Frau aus dem Hause des Mannes, hat sie außer der Scheidung noch körperliche Züchtigung durch das Gericht zu erwarten. Wird sie vom Mann beim Ehebruch ertappt, so hat er das Recht, beide Schuldige auf der Stelle zu töten. Die Köpfe werden dann vor den Bezirksrichter gebracht, der bisweilen noch als Beweismittel ein Gottesurteil vornehmen läßt. Man legt die Köpfe in ein Schaff mit Wasser, das mit einem Stock umgerührt wurde, und wenn sich die Gesichter der Toten einander zukehren, sobald sich das Wasser wieder beruhigt hat, hält man den Ehebruch für bestätigt.

Die Feuerbestattung war in China nur vorübergehend, meist in buddhistischen Kreisen üblich. Sonst pflegte man die Toten seit alters der Erde zu übergeben. Dem Sarg wird große Sorgfalt gewidmet, und eine Geldfrage, wie mit dem sechzigsten Lebensjahr pflegt jeder Chinese sich dieses letzte Möbel bereits anzuschaffen. Über dem Sarge wölbte man schon im Altertum einen Grabhügel (Abb. 325), dessen Höhe und Umfang der Stellung des Toten entsprach; ebenso war für die dabei gepflanzten Bäume eine bestimmte Auswahl vorgeschrieben. Heute ist es lediglich prunkvoll die letzte Ruhestätte (Abbildung 290) ausgestattet werden soll. Die Bestattung selbst ist wieder von einer großen Reihe religiöser und abergläubischer Zeremonien (Abbildung 324) umgeben, die vor allem die unglückliche Einwirkung böser Dämonen auf die Lebenden verhindern soll. Das Wichtigste daraus findet sich auf Seite 317 und gelegentlich auch sonst. Unvermeidlich ist im Leichenzug ein weißer Hahn, in dem man sich die unsterbliche Seele des Toten wohnend denkt, bis sie durch das Opfern des Hahns am Grabe frei wird. Trauerfarbe ist weiß oder richtiger die Farbe der ungebleichten Leinwand. Nach der Rückkehr vom Grabe wird im Hause die Ahnentafel des Verstorbenen bei denen seiner Vorfahren aufgestellt. Die Trauerzeit ist je nach dem Verwandtschaftsgrad abgestuft und genau vorgeschrieben. Für die Eltern und den Gatten beträgt sie drei Jahre (genauer zwei Jahre und einen oder drei Monate), für Gattin, Geschwister und Kinder ein Jahr. Farben und Zuschnitt der Kleider sind dem Grad der Trauer angepaßt. Während der Trauer dürfen Studenten keine Prüfung ablegen, Beamte kein Amt bekleiden; in dieser Zeit zu heiraten ist sogar strafbar und die betreffende Ehe ungültig. Beim Tod des Kaisers durften sich alle seine Untertanen hundert Tage lang nicht rasieren; durch ein volles Jahr waren Hochzeiten, Theater und sonstige Vergnügungen verboten. Sehr bezeichnend endlich ist es, entspricht aber ganz der Weltanschauung, daß im Kindesalter Verstorbene, die ja ihre Pflicht als Staatsbürger durch Hinterlassen von Nachkommen noch nicht erfüllt haben, keinen Platz auf dem Familienbegräbnis erhalten, sondern auf einem unfruchtbaren Acker hinter einer Hecke

Abb. 325. Grabhügel des Konfuzius in K'ü-fu.

beerdigt werden. Ebenso werden Junggesellen dort nicht geduldet und Tote, deren Witwen wieder heiraten.

Kann der Chinese auch von Nebenfrauen keinen Sohn bekommen, so adoptiert er einen Knaben, gewöhnlich den jüngeren von zwei Neffen oder, falls ein solcher nicht vorhanden ist, einen Knaben der weiteren Verwandtschaft, im Notfall aber schließlich auch einen ganz fremden Jungen, der womöglich denselben Familiennamen hat. Die Adoption kann nur wieder rückgängig gemacht werden, wenn die Eltern des Kindes einwilligen. Es werden auch nicht selten Mädchen adoptiert.

Da die väterliche Gewalt über die Kinder wie im alten Rom völlig unbeschränkt ist, hat sie zu einigen Erscheinungen geführt, für die wir Europäer wohl nie ein Verständnis aufbringen werden: Kinderverkauf und Kindermord. Der letztere betrifft nur Mädchen und hat ausschließlich ökonomische Gründe. Können arme Eltern nicht noch mehr Kinder aufziehen, so werden die später geborenen Mädchen durch Ertränken oder Ersticken, seltener durch Aussetzen getötet. Diese Unsitte wird indessen sowohl vom Gesetz als von der öffentlichen Meinung streng mißbilligt: auch hat sie in den letzten Jahrzehnten, besonders infolge der Errichtung von Findelhäusern durch ausländische Missionäre, einigermaßen abgenommen. Ebenso wird der Verkauf von Kindern, wieder meist Mädchen, seltener Frauen und Knaben, durch Armut oder Hungersnöte veranlaßt. Die dadurch bewirkte Leibeigenschaft ist uralt, obwohl nach dem Gesetz jeder als frei geboren gilt, und eine Menge Leute betreibt diesen Sklavenhandel ganz berufsmäßig. Der Leibeigene verliert seinen Namen und nimmt den des Herrn an; auch dürfen Leibeigene nur untereinander heiraten, nach eingeholter Erlaubnis des Herrn. Verschafft dieser einem Sklaven ein freies Mädchen als Frau, so erhält er achtzig Stockprügel, und die Heirat ist ungültig. Ebenso ist den Leibeigenen der Zugang zu den Staatsprüfungen verboten. Anderseits muß man sagen, daß diese Sklaven selten schlecht behandelt werden; sie stellen ja ein Stück Kapital dar, das durch seine Arbeit Zinsen tragen soll. Wirklich bedauernswert sind nur die weiblichen Wesen, die in Freudenhäuser verkauft werden.

An diese Orte begeben sich nicht selten, wenigstens vorübergehend, Mädchen freiwillig, um ihren alten oder in schwere Bedrängnis geratenen Eltern beizustehen, und solche kindliche Pietät steht in hohem Ansehen, wofür auch die Literatur Beweise liefert. Für unsere Anschauung ist es völlig unbegreiflich, daß Eltern um solchen Preis ihr Leben fristen wollen, obwohl es an derartigen Fällen auch bei uns durchaus nicht mangelt, die obendrein nur gemeinster Geldgier entspringen. Für die chinesische Weltanschauung liegt die Sache anders. Für sie ist der Geschlechtsverkehr nur eine Zweckhandlung, gleich verdienstlich, ob sie den Eltern Nachkommenschaft oder das Leben sichert. Nicht der Körper ist an der Frau das wichtigste, sondern ihre „Tugend“, das heißt ihre „Sanftmut, Güte, Milde“. So kommt es wohl vor, daß selbst hohe Beamte sich eine Frau von so zweifelhaftem Ort holen, und niemand wird es einfallen, ihr aus jener Vergangenheit einen Vorwurf zu machen, wenn sie sich nur später als musterhafte Gattin erweist. Diese Ethik ist von der unseren grundverschieden, aber jedenfalls nicht schlechthin minderwertig oder gar barbarisch.

Literatur: Die auf Seite 324 und 350 erwähnten Übersetzungen chinesischer Werke. — Ferner: Plath, „Verfassung und Verwaltung Chinas unter den drei ersten Dynastien“ in „Abh. d. Münch. Akad. d. Wiss.“, 1864. — Derselbe, „Gesetz und Recht in China“, ebenda 1865. — F. v. Richthofen, „China“, Berlin 1877 ff. — B. Navarra, „China und die Chinesen“, Schanghai 1901. — O. Franke, „Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China“, Leipzig 1903. — Derselbe, „Ackerbau und Seidengewinnung in China“, Hamburg 1913. — H. Hermann, „Chinesische Geschichte“, Stuttgart 1912, mit zahlreichen Literaturangaben.

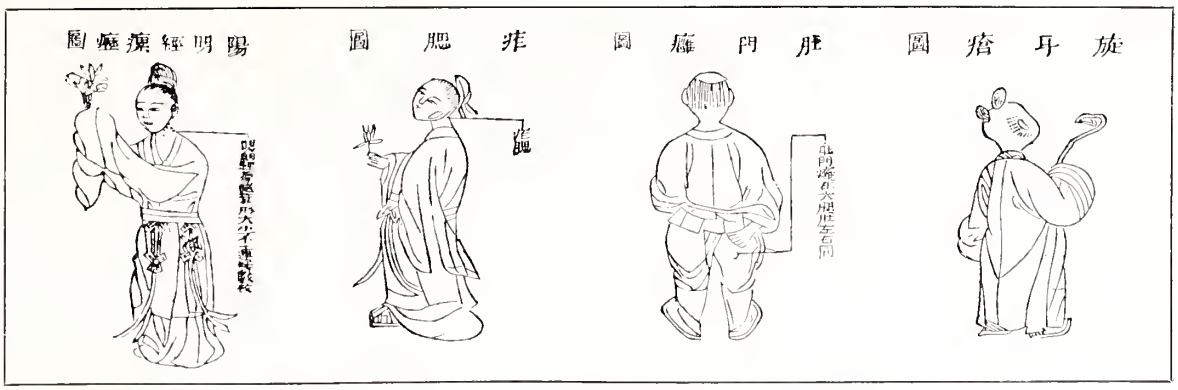


Abb. 326. Chinesische Darstellungen von äußeren Krankheiten.

Medizin und Naturwissenschaften in China

Von Professor Dr. G. Olpp, Tübingen

Eins hat die chinesische Heilkunde vor der anderer Kulturvölker, namentlich vor dem Abendlande voraus, nämlich ihr hohes Alter. Nur der babylonisch-assyrische Kulturkreis und die Medizin der alten Perser und Ägypter können sich in dieser Beziehung mit China messen. Angeblich schon zweitausend Jahre, bevor Hippokrates dem Abendlande seine medizinischen Lehren schenkte, besaßen die Chinesen über den menschlichen Körper, seine Krankheiten und Heilmethoden höchst eigenartige, wenn auch phantastische Lehren, die wenig verändert noch bis auf den heutigen Tag bestehen. Jeder chinesische Schüler lernt schon durch seine erste Fibel, den sogenannten Drei-Zeichen-Klassiker, die Namen der großen Heroenärzte des Altertums Schen-nung und Huang-ti kennen. Im „Vier-Zeichen-Klassiker", der zweiten Fibel, werden sie aufs neue seinem Gedächtnis eingeprägt.

Noch heute wird den angehenden chinesischen Ärzten in ihren Lehrbüchern zugerufen: „Wer wüßte nicht, daß die Heilkunst auf die alten heiligen Männer zurückgeht! Sie kannten das Geheimnis der Entstehung des Himmels und der Erde. Sie retteten unzählige Menschenleben, denn ihre Lehre war geradezu wunderbar fein ausgearbeitet. Die berühmten Bücher eines Huang-ti, Schen-nung, Ping-tschüe und Tschung-king enthalten jene alten Geheimnisse in einem klassischen Stil. Die Ärzte, die nicht nach den Lehren des Nei-king (eines dem Huang-ti zugeschriebenen Werkes) arbeiten, sind einseitig und verworren; sie halten sich selbst für gelehrt, ohne Lehrer gehabt zu haben. Wer keine wahre Erfahrung hat, nicht äußerst geschickt, tüchtig und wissend und kein tief angelegter Geist ist, der sich schnell in allem zurechtfindet, wer sich nicht von eitlen Dingen fernhält: der kann kein Arzt werden. Er muß sich vielmehr mit ganzem Herzen einem jahrelangen Studium hingeben. Nur dann wird sein Herz mit dem Herzen der alten Heiligen übereinstimmen."

Leider ist das starre Festhalten an den alten Überlieferungen der chinesischen Medizin zum Verhängnis geworden. Jede Berührung mit der Außenwelt wurde verhindert. Die dauernde Anregung oder Bereicherung durch fremde Ideen bahnbrechender Forscher wurde systematisch unterdrückt. Denn der Medizinalhof in Peking und das Strafgesetz bedrohten jede Abweichung von dem geheiligten Kanon aufs strengste. Nur so ist es zu verstehen, daß ein vielseitig begabtes Volk noch einen wissenschaftlich auf so niedriger Stufe stehenden Ärztestand und ein so veraltetes Gesundheitswesen aufweist.

Als im Jahre 213 vor Christus der große Staateneiniger Schi-huang-ti (Seite 301), derselbe Mann, der durch Tausende und aber Tausende von Arbeitern die große chinesische Mauer

ausbauen ließ, durch ein kaiserliches Edikt die Verbrennung aller Bücher, besonders aller Geschichtswerke mit Ausnahme der Annalen der eigenen Dynastie, anordnete, wurden die Bücher über Medizin, Wahrsagekunst, Ackerbau und Baumzucht von der Vernichtung ausgenommen. Diesem Umstande verdanken wir es, daß wir verhältnismäßig viel von den Lehren der alten chinesischen Medizin überkommen haben. Aber es wird noch langer Forschertätigkeit bedürfen, bevor die Tatsachen von dem Sagenhaften getrennt sind. Wohl nur wissenschaftlich-historisch geschulte Chinesen können diese Riesenarbeit vollbringen.

Bevor wir auf das System der chinesischen Medizin näher eingehen, wollen wir uns einige Daten aus ihrer Geschichte vergegenwärtigen. Wir machen reichlich Gebrauch von Abbildungen, weil sie oft besser als Worte in den verworrenen Gegenstand einführen.

Schen-nung (Seite 304 und 310) heißt zu deutsch „guter Geist des Ackerbaus“ und ist der Beiname des zweiten sagenhaften Kaisers, den die chinesische Geschichte kennt; er gehörte zum Clan Kiang. Unter anderem wird ihm die Erfindung des Pfluges, die Einführung der Getreidearten und der Märkte zum Austausch der Waren zugeschrieben. Auch untersuchte er das Wasser der Brunnen, erprobte den Geschmack und die Heilwirkung der Pflanzen und stellte fest, ob sie kalt, milde, beruhigend oder hitzig wirkten. Er soll die ersten Rezepte verfaßt haben und nannte das Hauptmittel „den Herrscher“, das seine Wirkung bestätigende „den Minister“, die Hilfsmedizin „den Assistenten“; den Schluß bildet der „Führer“. Hier finden wir also ein Gegenstück zu dem Ideal eines modernen Rezeptes, das aus der Basis, dem remedium adjuvans, constituens und corrigens besteht.

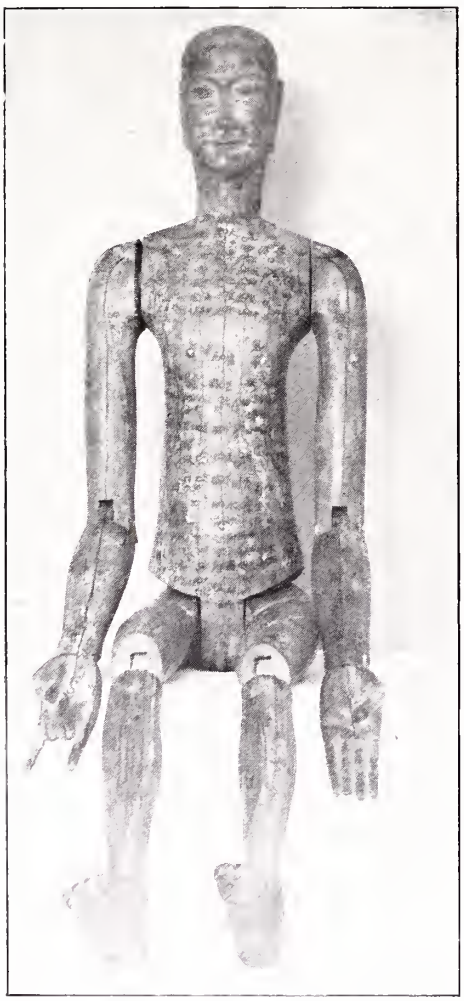


Abb. 327. Gliederpuppe eines chinesischen Arztes.

Die Legende erzählt von Schen-nung, daß er eine fabelhaft dünne Magenwand hatte, die es ihm ermöglichte, hindurchzusehen. Das Volk behauptet sogar, er habe einen Glasmagen besessen, der ihn befähigte, die Wirkung der Gifte zu erproben. Er studierte siebzig giftige Stoffe, beobachtete, wie sie in seinem Magen wirkten, und fand dann das richtige Gegengift. Eines Tages stieß er auf eine äußerst giftige Medizin, Ta-t'scha-yao, mit der sich noch heute die Chinesen gerne vergiften. Sie raste in seinen Eingeweiden auf und ab, bis sich das Gift endlich in seinem Kopf in zwei großen Geschwüren zusammenzog. In Schweiß gebadet, soll der Kaiser ausgerufen haben: „Den Sterblichen bringt diese Medizin den Tod; mir hat sie nur zwei Hörner eingetragen.“ Das in vielen Neuauflagen erschienene Lehrbuch der Pflanzen- und Arzneimittel trägt ihm zu Ehren den Namen Schen-nung Pen-tsao. Ich besitze ein Exemplar von sechzehn Bänden dieses Werkes, das mit mehr als zwölfhundert Abbildungen der verschiedenen Heilkräuter, Mineralien, Fische, Vögel und Vierfüßler ausgestattet ist.

Größeres hat sein Nachfolger, der Kaiser Huang-ti (Seite 310), für die chinesische Heilkunst geleistet. Er

war ein vielseitig begabter, philosophisch gebildeter Geist, der die chinesische Medizin von dem Gesichtspunkte des Universums aus betrachtete und ihr diese Richtung für die folgenden Jahrtausende gab. Schon als Kind von vier Jahren konnte er der Unterhaltung der Erwachsenen folgen; als zehnjähriger Knabe belehrte er andere. Er gilt als der Erfinder der Rechenkunst, der Musik, des Kalenders, des Geldwesens, der Seidenraupenzucht und der Kleidung; auch hat er Schiffe und Wagen gebaut. Hier geht er uns vor allem wegen seiner medizinischen Lehren an, die angeblich in dem oben angeführten zwölfbändigen Werk über die inneren Krankheiten Huang-ti Nei-king auf uns gekommen sind. Er lehrte die fünf kardinalen Luftarten: die milde, kühle, kalte, heiße und feuchte Luft. Er studierte das männliche und weibliche Prinzip (Yang und Yin), das noch heute die chinesische Medizin beherrscht, und lehrte: „Wenn der Mensch geboren wird, trägt er im Antlitz das männliche, im Rücken das weibliche Prinzip. Im Menschen kämpfen Lust- und Unlustgefühle, während außer ihm die kalte und warme Luft miteinander streiten.“ Huang-ti unterhielt sich viel mit gelehrten Ärzten und legte das Ergebnis dieser Besprechungen in seinen Büchern nieder. Er hat auch den Blutkreislauf des Menschen beschrieben, das heißt ein Kanalsystem, in dem Blut, Lebensluft und die beiden erwähnten Prinzipien zirkulieren. Es ist, wie viele seiner Lehren, ein tiefsinniges Phantasiegebilde, aber mit den wirklichen Tatsachen nicht in Einklang zu bringen.

Abb. 328. Hua-t'o operiert den Kuan-ti.

Einen berühmten Namen hat sich der große Diagnostiker Ping-tschüe erworben, der zur Zeit des Kaisers Wei-lie (425—401 vor Christus) gelebt haben soll. Ein Auszug aus dem Buche „Ming-i-lei-an“ gibt uns ein Beispiel, wie chinesische Schriftsteller ihre alten Heroen ehren und von ihnen berichten: „Ping-tschüe begab sich einst ins Land Tsʻai. Dort lebte er am Hofe des Herrschers von Tsʻai. Eines Tages sagte er zu seinem hohen Gönner: ‚König, du bist krank. Wenn du deine Muskelzwischenräume nicht heilen läßt, so wirst du noch kränker.‘ Der König erwiderte: ‚Meine Wenigkeit ist nicht krank.‘ Darauf ging Ping-tschüe nach Hause: der Herrscher aber sagte zu seiner Umgebung: ‚Die Ärzte sind eben nur auf ihren Vorteil aus. Sie wollen durchaus das Verdienst beanspruchen, jemanden geheilt zu haben.‘ Nach Verlauf von fünf Tagen sah Ping-tschüe ihn wieder und sprach: ‚König, du bist krank.

Wenn du dein Blutgefäßsystem nicht einer durchgreifenden Kur unterziehst, dann fürchte ich, wirst du schwer krank werden.‘ Der König erwiderte: ‚Meine Wenigkeit ist nicht krank.‘ Darauf ging Ping-tschüe nach Hause. Der Herrscher aber war nicht erbaut über dieses Gespräch. Nach Verlauf von fünf Tagen sah ihn Ping-tschüe wieder und sprach: ‚König, du bist krank. Wenn du deinen Magen und Darm nicht meiner Behandlung unterziehst, wird es schlimmer mit dir werden.‘ Der König antwortete ihm nicht mehr. Darauf ging Ping-tschüe nach Hause. Der Herrscher aber war nicht erbaut über dieses Gespräch. Nach Verlauf von fünf Tagen sah ihn Ping-tschüe wieder. Aber kaum hatte er ihn angeblickt, da kehrte er ihm auch schon den Rücken und lief spornstreichs von dannen. Der König schickte hierauf seinen Diener und hieß ihn fragen, warum er es so eilig gehabt habe. Ping-tschüe ließ ihm antworten: ‚Als deine Krankheit in den Muskeln steckte, wäre eine gute Krankensuppe und ein wenig Kauterisation (Moxibustion, Seite 498) am Platze gewesen. Als sie im Blutgefäßsystem tobte, hätte eine Akupunktur (Seite 499) geholfen. Als sie in Magen- und Darmkanal eingedrungen war, wären Wein und starke Mittel am Platze gewesen. Jetzt, wo sie bis ins Knochenmark vorgedrungen ist, muß ich an der Erhaltung deines Lebens verzweifeln. Dein Diener wagt nicht mehr, vor dir zu erscheinen.‘ Nach Verlauf von fünf Tagen fühlte sich der König krank und sandte zu Ping-tschüe. Dieser aber hatte sich schon aus dem Staube gemacht. So starb denn der König. Wenn ein Heiliger im voraus die Geheimnisse kennt und wie Ping-tschüe fähig ist, ausgezeichnete Kuren zu machen, soll man so rasch wie möglich seinen Anordnungen nachkommen. Wenn eine Krankheit heilbar ist, so kann der Körper die Krisis überwinden und obsiegen. Die Krankheiten der Menschen sind Legion. Wenn die Ärzte sie alle heilten, so gäbe es nur wenige.“

Abb. 329. Anatomische Tafel der Eingeweide.

Die spätere Handynastie (25—220 nach Christus) brachte fruchtbare Schriftsteller der medizinischen Wissenschaft hervor, zum Beispiel Tscho Tschiu-kei, dessen „Goldener Schrank“ (Kin-kuei), die Lehre von den fieberhaften Krankheiten (Schang-han-lun) und einundachtzig schwer zu verstehende Kapitel der Heilkunde (Pa-schi-i-nan-king) noch heute von chinesischen Ärzten hoch gepriesen werden. Die spätere Kritik sagt von ihm: „Seine Werke sind dem Geisterdrachen zu vergleichen. Wenn dieser aus seiner Höhle fährt und ins Wasser steigt, so siehst du ihn vom Kopf bis zum Schwanz einheitlich gebaut. Seine Bücher sind keine Werke, die großartig anfangen und dann nicht halten, was sie versprechen, oder gar sich in Weitläufigkeiten verlieren. Nein, alles was er schreibt, stimmt genau zusammen und hat Hand und Fuß.“

Tragisch ist das Geschick des großen Chirurgen Hua-t'o, den die chinesische Geschichte ebenfalls zur Zeit der späteren Handynastie leben läßt. Leider sind seine Werke nicht auf uns gekommen, aber er muß in seinem Fach für damalige Zeiten Ausgezeichnetes geleistet haben. Er betäubte vor der Operation seine Patienten mit einer Abkochung von indischem Hanf und einem alkoholischen Trank, wodurch Schmerzlosigkeit hervorgerufen wurde. Dann schnitt er zum Beispiel den Magen oder Darmkanal auf, entfernte die kranke Materie, wusch gründlich aus und nähte wieder zu. Auf die Wunde legte er ein ausgezeichnetes Pflaster, so daß

sie nach vier bis fünf Tagen verklebt war. Schon nach einem Monat „herrschte großer Frieden im Körper des Kranken“. Bei dem Sohn eines chinesischen Kaisers entfernte er das kranke Auge und ersetzte es durch ein künstliches.

Unser Bild (Abb. 328) stellt ihn dar, wie er einen streitbaren Helden unter dem Messer hat. Der Kranke ist kein geringerer als Kuan-ti, der von den Herrschern verschiedener Dynastien mit immer höheren Ehren bedacht und schließlich zum Kriegsgott ernannt wurde; seitdem führt er ein beschauliches Leben in den schönsten Tempeln aller Präfekturstädte Chinas. Die chinesische Geschichte erzählt von ihm, daß er eines Tages im Kampfgewühl von einem vergifteten Pfeil in den linken Arm getroffen wurde. Die Wunde heilte lange nicht, sondern eiterte, und als sie sich endlich geschlossen hatte, schmerzte sie stets, wenn es regnete. Der zu Rate gezogene Arzt Hua-t'o erklärte ihm folgendes: „Das Pfeilgift drang in den Knochen des Arms ein. Er muß daher aufgeschnitten, der Knochen ausgekratzt und die Wunde ausgewaschen werden. Dann werde ich sie mit Medizinfäden vernähen. Das Übel wird gehoben sein, und du wirst in alle Ewigkeit keine Schmerzen mehr haben.“ Kuan-ti besann sich nicht lange, sondern forderte den Doktor auf, sofort zur Operation zu schreiten. Er ließ sogar einen Gastfreund nicht fort, mit dem er gerade bei einem Trunk guten Weins saß. Das Blut floß in Strömen vom Arm und füllte ein ganzes Becken. Bei diesem Anblick überfiel Angst

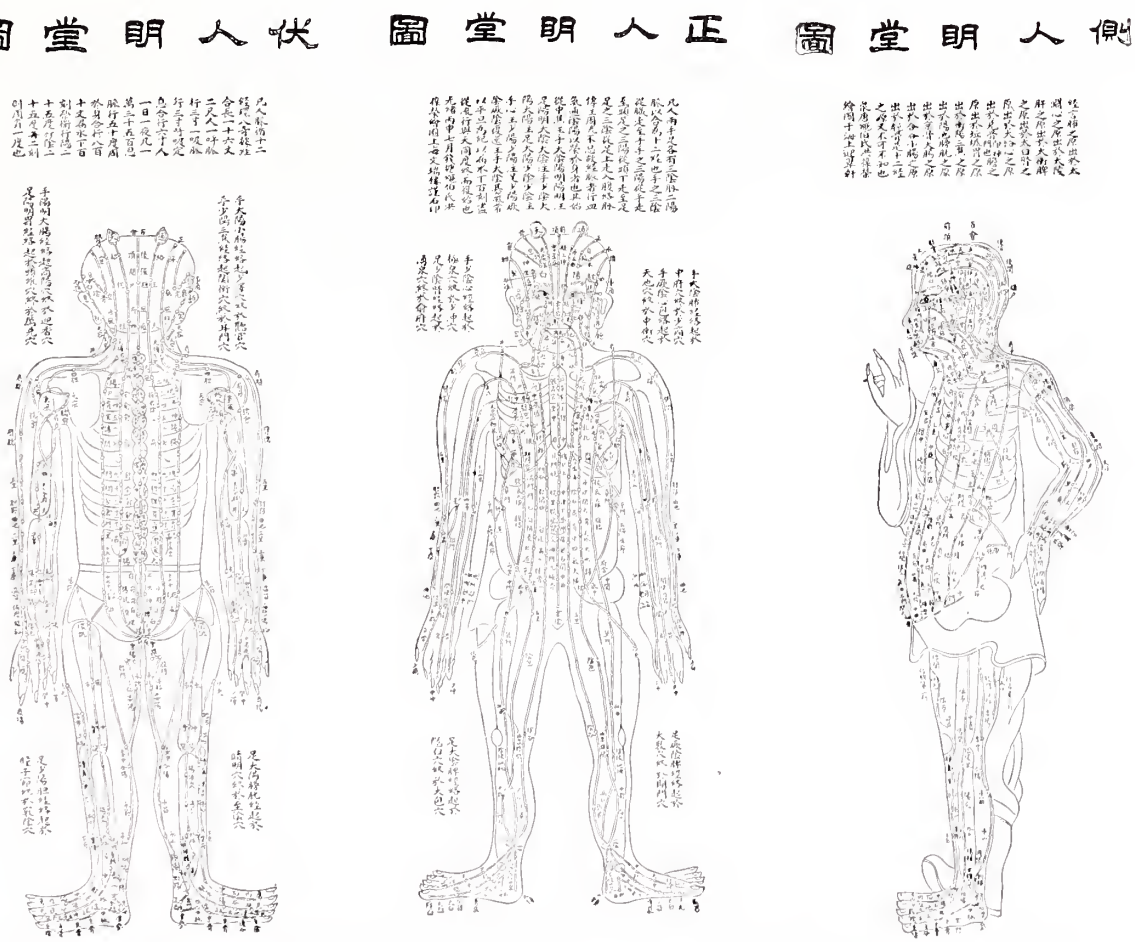


Abb. 330 bis 332. Anatomische Tafeln der Gefäße, von hinten, von vorn und von der Seite dargestellt.

die Umstehenden. Aber Kuan-ti trank ruhig weiter und erzählte seinem Freunde Witze, während der Chirurg schnitt und brannte. Nach einer anderen Lesart soll er mit seinem Gast eine Partie Schach gespielt haben, um seine Gedanken von der Operation abzulenken. Jedenfalls war er sehr tapfer, so daß selbst Hua-t'o, als alles vorüber war, erstaunt die Worte ausrief: „Wahrhaftig, du bist ein Himmelsgeist."

Das Schicksal ereilte leider bald den großen Chirurgen. Ein Feldherr, der an heftigen Kopfschmerzen litt, war schon wiederholt mit Erfolg von ihm behandelt worden. Als jedoch die Krankheit immer wiederkehrte, schlug der Arzt seinem Patienten vor, sich den Schädel öffnen zu lassen, damit die Krankheitsursache aus dem Kopf entfernt werden könne. Dies betrachtete man als einen Versuch gegen das Leben des berühmten Feldherrn; man warf deshalb Hua-t'o in den Kerker und verurteilte ihn zum Tode. Vor seinem Ende übergab der Märtyrer seines Berufs dem Kerkermeister, der sich allezeit freundlich gegen ihn erwiesen hatte, seine sämtlichen Handschriften über die Krankheiten und Heilungen bei Menschen und Haustieren. Dieser vertraute das Geschenk als eine Kostbarkeit, die ihm viel Geld einbringen könnte, seinem Weibe an. Als aber der Hinrichtungstag herannahte, warf die Frau aus Furcht, es möchte ihren Mann für Krankenheilungen nach der Lehre des Hua-t'o das gleiche Schicksal treffen, die sämtlichen Werke ins Feuer. Der gerade heimkehrende Ehemann konnte nur noch den Band über Tierheilkunde retten. So ist die Chirurgie der Chinesen, die einen kühnen Anfang genommen hatte, durch die Torheit eines Weibes schmählich zugrunde gegangen. Noch heute aber werden europäische Ärzte, die man ehren will, mit Ping-tschüe und Hua-t'o verglichen.

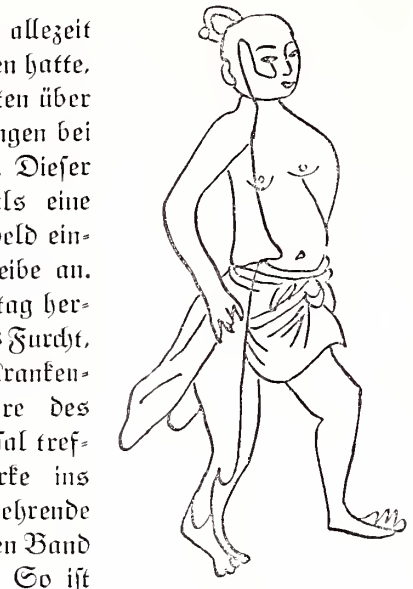


Abb. 333. Verlauf eines Nerven.

Während der T'angdynastie, nach der sich jetzt noch die Chinesen gern T'angmenschen nennen, lebte Sun-se-miao, der unter anderem die „Tausend goldenen Rezepte" verfaßte. Er wurde einmal bei einer schweren Niederkunft der Kaiserin zu Rate gezogen, die er indessen nicht selber sehen durfte. Er wußte sich aber zu helfen; er ließ ein Seil um ihr Handgelenk schlingen, nahm das andere Ende in die eigenen Finger und stellte dann die verblüffende Diagnose: „Das Kind hält das Herz der Mutter gefaßt und will nicht loslassen. Behandlung: Akupunktur." In der Tat erfolgte die Geburt nach den schmerzhaften Stichen und erhöhte so seinen Ruf.

Während der T'angdynastie bestanden im ganzen Reich Medizinschulen, die von chinesischen Ärzten geleitet wurden. Nach der Sung- und Yüandynastie (960 bis 1368) sind überhaupt keine Originalarbeiten mehr auf dem Gebiete der chinesischen Medizin erschienen. Im dreizehnten Jahrhundert wurde das Prüfungswesen geordnet, geriet aber später wieder in Verfall. Seitdem gab es nur noch theoretischen Unterricht für die Amts- und Hofärzte. Der ärztliche Beruf wurde als freies Gewerbe ohne Prüfungszwang freigegeben. Von den zahlreichen Epigonen, welche die Geschichte der chinesischen Medizin kennt, will ich nur noch einen hervorheben, Li-schi-tschen, der um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts lebte und sich als Distriktsmagistrat der Medizin zuwandte. Er zog neununddreißig vor ihm entstandene größere Werke aus und gab sein großes Arzneimittellehrbuch unter dem Titel „Shen-nung Pen-tsao" heraus, das folgende achtzehn Hauptkapitel enthält: Wasser, Feuer, Erde, Mineralien, Kräuter, Korn, Hülsenfrüchte, Gemüse, Früchte, Bäume, Gewänder, Gegenstände, Insekten, Schuppentiere,

Muscheltiere, Vögel, wilde Tiere, menschliche Stoffe. Er führt nicht weniger als eintausendfünfhundertachtzehn alte und dreihundertvierundsiebzig neue Arzneimittel auf und fügt elftausendachthundertsechsundneunzig Rezepte hinzu.

Die Anatomie und Physiologie der Chinesen ist ein vollkommenes Zerrbild der Tatsachen und beruht mehr auf Phantasie als auf Anschauung (Abb. 327 und 333). Am besten geht dies aus beifolgenden Tafeln (Abb. 329 bis 332) hervor, die ich als großen Wandschmuck bei einem chinesischen Patienten fand. Es steht auf ihnen eigens bemerkt, daß sie getreu nach den Lehren des Huang-ti Nei-king hergestellt sind. Eine Leichenschau widerspricht der Pietät der Chinesen, da jedem, der mit verstümmeltem Körper in das Totenreich eingeht, eine Vereinigung mit den Vorfahren unmöglich gemacht ist. Daher der Tiefstand in diesen grundlegenden Fächern der Medizin.

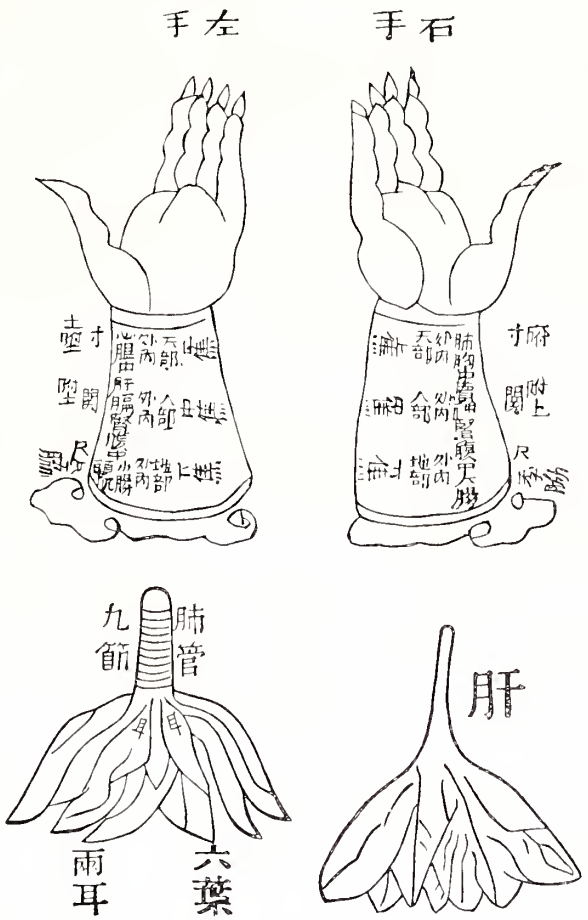


Abb. 334. Oben: Handpulse. — Unten: Lunge (links) und Leber (rechts).

Die Zahl der Knochen beträgt nach der chinesischen makro-mikrokosmischen Auffassung aus dreihundertfünfundsechzig (wie das Jahr aus dreihundertfünfundsechzig Tagen besteht), wobei der Schädel, der Vorderarm, der Unterschenkel und das Becken je als ein Knochen gerechnet werden. Auffällig ist auch das kleine Gehirn, das der Chinese dem Menschen zubilligt (Abb. 329). Als ein Beispiel aus der Gefäßlehre sei erwähnt, daß die große weibliche Lungenhandarterie am mittleren Fu-Loch (von fu = Zunahme, Anhäufung) seitlich am Brustbein entspringt und im kleinen Schang-Loch (von schang = zweite Note der chinesischen fünfteiligen Tonleiter, entspricht dem Element Metall und dem Planeten Venus) an der Wurzel des Daumennagels endigt. Die chinesische Schule lehrt entsprechend den zwölf Monaten zwölf Eingeweide, die mit Mandarinen, Beamten und Unterbeamten verglichen werden: Lunge, Herz, Leber, Milz, Niere, Herzbeutel, Galle, Magen, ein undefinierbares Hohlorgan mit drei Sekretionsabschnitten, Blase, große Gedärme und kleine Gedärme. Der Sitz des Bewußtseins wird in das Herz verlegt. Die Seele wohnt in der Leber (Abb. 334). Die Lungen regulieren die Stimmung, während die Galle die endliche Entscheidung bei den Erwägungen der Menschen gibt. Die beiden Urkräfte Yang und Yin beherrschen den ganzen Kosmos wie den einzelnen Menschen. Yang ist das männliche Prinzip und wird repräsentiert durch die Sonne, das Licht, Frühling und Sommer, Jugend und Stärke, kurz das Positive; Yin repräsentiert das weibliche Prinzip, das heißt die Erde, die Finsternis, Mond und Schatten, Herbst und Winter, Altersschwäche und Weichheit, kurz das Negative. Das Gleichgewicht der Welt und der Menschen beruht auf der harmonischen Tätigkeit dieser beiden Prinzipien. Dabei spielt die Zahlensymbolik eine große Rolle,

Abb. 335. Mastitis.

besonders die Zahl 5, denn den fünf Elementen Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser entsprechen die fünf Planeten, fünf Luftarten, fünf Weltgegenden, fünf Jahreszeiten und Tageszeiten, fünf Farben und fünf Töne (Abb. 175). Dem System zuliebe werden zu den vier tatsächlich bestehenden Weltgegenden und Jahreszeiten frischweg die fünften hinzugefügt, nämlich der Mittag beziehungsweise die letzten achtzehn Tage von Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Umgekehrt werden die sieben Spektralfarben aus dem gleichen Grunde auf fünf vermindert. Diese Elementartheorien wurden besonders eifrig zur Zeit der Sungdynastie behandelt, ausgebaut, kritisiert und kommentiert und stehen für das gesamte chinesische Denken unter dem Einfluß des Universums.

Die Diagnose wird hauptsächlich aus dem Puls und der Farbe von Gesicht und Zunge gestellt. Geradezu ins Abenteuerliche ist die Pulslehre ausgebaut (Abb. 334). Der chinesische Arzt pflegt den Radialpuls seines Patienten an der rechten und linken Hand zehn Minuten bis einige Stunden zu fühlen, so daß es vorkommt, daß Arzt und Patient über diesem geruhsamen Geschäft einschlafen. Er legt den Mittelfinger an das Köpfchen der Speiche, neben ihn den Zeige- und Ringfinger und stützt seinen Daumen auf den Handrücken des Kranken. Nach erfolgter Beobachtung werden die Hände gewechselt. Die unter den drei Fingern fühlbaren Pulswellen werden als drei verschiedene Pulse bezeichnet: Ts'un, Kuan und Tsch'i, zu deutsch: Zoll, Engpaß, Fuß (= zehn Zoll). Jeder Puls wird dreimal für sich allein mit schwachem, mittlerem und starkem Druck während der Dauer von neun Atemzügen untersucht, wobei man auf Frequenz, Regelmäßigkeit und Beschaffenheit achtet. Jeder der sechs Pulse (rechts und links zusammen) entspricht einem bestimmten Organ und gibt Aufschluß über den Krankheitszustand. Es gibt elf Stellen am Körper, an denen der Puls gefühlt wird. Einundfünfzig Hauptorte des Pulses bilden die Grundlage der ärztlichen Untersuchung. Vier bis fünf Schläge während eines Atemzuges gelten als normal; drei Schläge zeigen ein Vorwalten des weiblichen Prinzips, sechs bis sieben ein Vorwalten des männlichen an. Ein bis zwei oder acht bis neun Schläge geben eine schlechte Voraussage. Aus dem Puls allein kann schon der Sitz und die Art der Krankheit diagnostiziert werden. Meist aber fügt man noch die Besichtigung von Gesicht und Zunge hinzu.

Die Zungenschau zählt siebenunddreißig verschiedene Arten, wobei die vorherrschende Farbe den Sitz der Krankheit ergibt. Wenn der vorherrschende Puls mit der vorherrschenden Farbe in Einklang steht, ist die Prognose günstig.

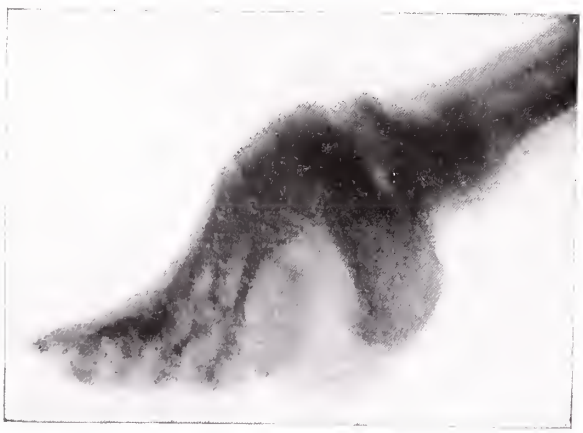


Abb. 336. Röntgenaufnahme eines chinesischen Frauenfußes. Nach einer Photographie von Archibald Little.

Die Lehrbücher der Medizin unterscheiden innere und äußere Krankheiten, oder sie behandeln die einzelnen Körpergegenden und Organe. Die Krankheiten zerfallen in zahllose Unterarten, zum Beispiel die Ruhr in vierunddreißig. Die meisten Lehrbücher behandeln sämtliche Fächer. Es gibt Enzyklopädien der Heilkunde, die hundert Bände und mehr umfassen; daneben besteht eine unübersehbare Spezialliteratur. Viele Bücher bringen im ersten Kapitel einen kurzen Überblick über die Geschichte der chinesischen Medizin. Die alten

Schriftsteller werden zitiert und leise kritisiert, dann folgt die Beschreibung der Krankheiten, die jedesmal mit dem Puls beginnt. Den breitesten Raum nimmt die Therapie ein, die alles übrige um mehr als das Zehnfache übertrifft. Es gibt elf Spezialfächer und zwar für Krankheiten des Blutgefäßsystems, Pocken, Fieber, Frauenkrankheiten, Hautkrankheiten, Fälle für Akupunktur, Augenkrankheiten, Kehlkopfkrankheiten, Mundleiden, Zahnkrankheiten und Knochenleiden (Abb. 326, 335 und 337). Viele Autoren haben ihre medizinischen Werke in Gedichtform gebracht, wie es auch bei uns im Mittelalter vielfach (Schule von Salern, Merksprüche der Ärzte) üblich war. Auch einen medizinischen Drei-Zeichen-Klassiker gibt es, der von manchen Ärzten und Ärztinnen auswendig gelernt wird.

Abb. 337. Lepra.

Bei der Behandlung spielen die innerlich verabreichten Mittel eine große Rolle; einige sind dem europäischen Arzneischatz erst durch die Chinesen zugeführt worden, zum Beispiel der Rhabarber. Andere werden ähnlich wie bei der westlichen Arzneikunst angewendet, so die Granatwurzel gegen Würmer, Eisen und Kampfer gegen Blutarmut, Arsenik gegen Malaria und Hautleiden, Quecksilber und Schwefel bei Hautkrankheiten, Kupfersulfat als Brechmittel und so weiter. Einen besonders heilkräftigen Ruf hat sich in der chinesischen Medizin die Koreawurzel Panax Ginseng Nees, eine Umbellifere, erworben, die mit dem dreifachen Gewicht Gold aufgewogen wird. Zahlreich sind die Abführ-, Husten- und Brechmittel, die schweiß- und harntreibenden Kräuter, die hauptsächlich in Form von Tee verabreicht werden. Der Rest der Teeblätter wird, wie ich mich oft überzeugt habe, in Spitälern mit chinesischer Heilmethode jeden Tag in Holzbehälter, getrennt für die einzelnen Patienten, ausgegossen und aufbewahrt, damit sich jeder von der Menge der verabfolgten Arznei überzeugen kann. Als Beispiel eines Rezepts sei folgendes Mittel gegen Opiumvergiftung angeführt: „Zwei männliche und zwei weibliche gesalzene Eidechsen, Koreawurzel, Walnuß, drei männliche und drei weibliche getrocknete Heuschrecken, Stiele der Süßkartoffel, Lotosblätter, Schlangenschwanz, Datteln, Ulmenrinde, Teufelsfischschwanz, Hirschhorn, Vogelklaue, getrockneter Ingwer, Nägel aus einem alten Sarg, alles in einer bestimmten Dosis mit einem halben Liter Wasser auf die Hälfte einzukochen und dann auf einmal zu trinken.“ Aussätzige läßt man in den Straßen betteln.

Abb. 338. Verkrüppelter Fuß einer Chinesin. Nach der „Zeitschrift für Ethnologie“ Band XXXVII.

Ähnlich wie bei uns im Mittelalter hat unter dem Einfluß der Astrologie mit ihren „Entsprechungen“ die Organtherapie üppige, ja für unser Empfinden geradezu widerwärtige Blüten getrieben (Abb. 339 und 340). Das gilt vor allem für die Präparate aus der Lunge, der Leber und der Niere von Mensch und Tier; ferner werden verwendet Regenwürmer, Skorpionen, Tausendfüßler, Blutegel, Tiger- und Elefantenknochen, Darmkonkremente, der Harn drei- bis vierjähriger Kinder gegen Ohnmachten, die Milch junger Frauen als Verjüngungsmittel für Greise, die Plazenta gegen Chlorose oder

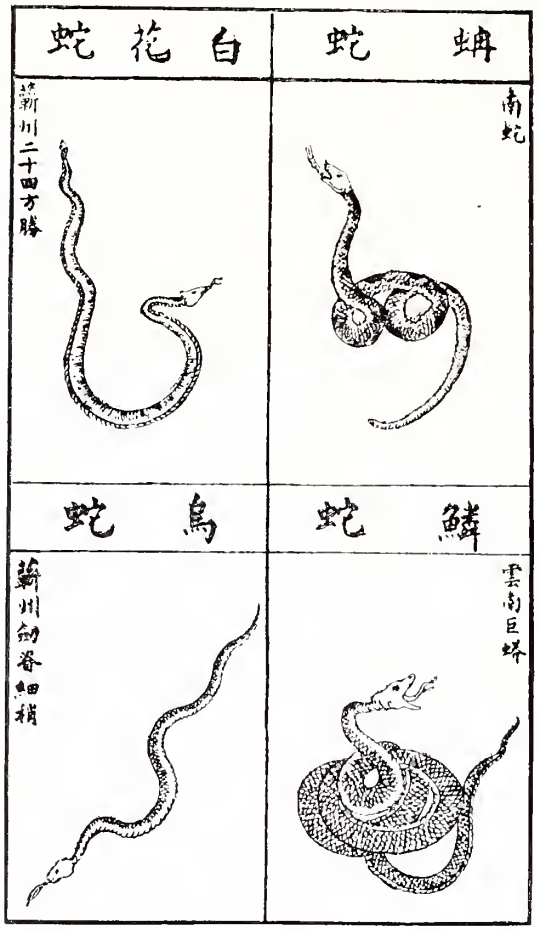


Abb. 339. Schlangendarstellungen aus dem Arzneischatz der Chinesen.

zur Erleichterung der Geburt, der Same junger Männer gegen Schwächezustände und so weiter. Menschenblut und Menschengalle von Hingerichteten werden noch heutigen Tages als besonders wirksam mit Brot aufgefangen und als teure Medizin verkauft.

Bei schwerer Erkrankung der Eltern schreibt die chinesische Medizin den Kindern vor, eine Krankensuppe aus ihrem eigenen Fleisch für die Eltern herzustellen. Hierzu wird aus dem Schenkel, dem Gesäß, dem Oberarm oder der Brust ein Stück Fleisch abgeschnitten oder ein Finger abgehackt und gekocht. Ich habe dergleichen Verstümmelungen selber gesehen. Andere europäische Ärzte berichten von Fällen, in denen die Tochter oder die Schwiegertochter sich den Leib aufschnitt, um ein Stück Leber für die Krankensuppe der geliebten Mutter oder Schwiegermutter zu gewinnen. Die Schwiegertochter starb an Verblutung, während die Tochter von dem herbeigerufenen europäischen Arzte noch gerettet werden konnte. Man kann nur Mitleid haben mit solchen armen Opfern der universistischen Weltanschauung, die ja schließlich auch zu solchen Torheiten führen mußte, weil sie die Tatsachen der Erfahrung statt sie zu Prüfsteinen für ihre Spekulationen zu machen, durch gekünstelte Analogieschlüsse in ihr vermeintlich unanfechtbares System zwängte.

Die Quecksilberbehandlung bei Syphilis ist den Chinesen seit Jahrhunderten bekannt, wird aber milder angewendet. Man reibt mit roter Quecksilberoxydsalbe ein und verabreicht innerlich Kalomel oder Sublimat, das mit Kalksulfat gemischt wurde.

Mindestens seit dem elften Jahrhundert ist in China die prophylaktische Impfung gegen die Pocken üblich. Sie wurde von Indien her eingeführt, aber in anderer Anwendung. Man nimmt gewöhnlich die getrocknete Pustel eines Blatternkranken, pulverisiert sie und bläst das Pulver in die Nase des Impflings, bei Mädchen ins rechte Nasenloch, bei Knaben ins linke (in China ist links der Ehrenplatz), oder man benutzt einen mit frischem Pockenpustelinhalt getränkten Baumwollbausch.

Sehr beliebt in der Kinderpraxis, aber auch bei Erwachsenen, ist die Methode der Verbrennung mit Moxen. Hierzu verwendet man gewöhnlich die zerstampften und zu kleinen Kugeln geballten Blätter von Ai-fu (Artemisia vulgaris). Diese Kügelchen werden an zahlreichen, von dem Arzt bezeichneten Hautstellen aufgesetzt und angezündet. Sie brennen langsam ab und verursachen eine äußerst schmerzhafte örtliche Reizung mit einer mehr oder minder tiefen Hautverbrennung.

Die Apotheken in China sind im Verhältnis zu den sonstigen Kaufläden wohl eingerichtet, ja oft reich ausgestattet und erinnern an eine europäische Drogerie.

Auf technisch hoher Stufe steht die Massagekunst. Alle Arten des Reibens, Knetens, Schlagens und Klopfens finden Anwendung und üben sicher oft eine wohltätige Wirkung auf

den Kranken aus. Die Entstehung der chinesischen Heilgymnastik wird auf die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus zurückgeführt. Ich nahm einige Stunden Unterricht bei einem Meister, gab ihn aber bald wieder auf, denn die Trainierung erfordert nach den Vorschriften eine neunmonatige Übung bei völliger Ruhe des Geistes und Gemüts, eine Zeit, die ich ihr nicht widmen konnte. Eine recht einfache Art des Schröpfens sah ich häufig bei den Chinesen. Sie kneifen die Haut, ziehen sie von der Unterlage ab und schnellen sie rasch wieder zurück, so daß ein Bluterguß unter die Haut entsteht.

Auf sehr tiefer Stufe steht, wie schon angedeutet, die Chirurgie. Knochenbrüche werden mit Vorliebe durch ein aufgeklebtes Pflaster behandelt, wie ich oft erlebte. Oberflächliche Abszesse werden, nachdem viel Zeit durch Auflegung von getrockneten Kröten oder Bleiglätte vertan wurde, ganz unzureichend geöffnet. Gegen die in China so häufig auftretenden Blasensteine sind die eingeborenen Ärzte ratlos. Die Schmerzen der unglücklichen Opfer dieser Krankheit sind grenzenlos; aber der Steinschnitt ist unbekannt. Das einzige, was noch an eine chirurgische Tätigkeit erinnert, ist die Nadelstichmethode (Tschen-ka, Akupunktur). Man benutzt hierzu feine, fünf bis zweiundzwanzig Zentimeter lange Nadeln aus gehärtetem Stahl, Silber oder Gold, die verschiedene spatenförmige oder hakenförmige Spitzen haben (Abb. 343). Während man den Kranken zum Husten auffordert, stößt man die Nadeln durch einen Schlag mit einem kleinen Hammer oder einfach mit der Hand bohrend durch die Haut in die Tiefe. Es gibt dreihundertachtundsechzig klassische Stellen am Körper, an denen diese Prozedur vorgenommen werden darf. Zur Einübung bedient man sich eines mit Papier überklebten Nadelmodells aus weichem Holz (Abb. 341). Die Zahl der Nadeln, die zur Anwendung kommen, die Tiefe des Stiches (meist drei bis dreieinhalb Zentimeter), die Art, ob nach links oder rechts dabei gedreht wird, und die Dauer des Liegenlassens (einige Minuten) hängt ganz von dem betreffenden Krankheitsfall ab. Diese Methode wird noch heutzutage angewendet, sogar bei Europäern. Ein katholischer Priester berichtet: „Als ich vor drei Jahren an der Malaria litt und alle Arzneimittel umsonst waren, riet man mir, ich solle mich mal von einem chinesischen Arzt punktieren lassen; da in der Nähe sei einer, der verstehe sich ganz meisterhaft aufs Stechen und heile damit alle Krankheiten. Vor den dicken, meist verrosteten Nadeln dieser Doktoren hatte ich immer einen gewissen Respekt, hatte ich doch schon oft genug gesehen, mit welcher Kaltblütigkeit sie damit an den Kranken herumbohren. Aber das Fieber wäre ich auch um alles in der Welt gerne los gewesen. ‚Laß dich

Abb. 340. Zum Trocknen ausgelegte Menschenknochen.

Abb. 341. Holzpuppe als Punktionsmodell.

mal ſtechen', dachte ich, ‚totſtechen wird er dich denn doch wohl nicht' (obwohl auch das in einzelnen Fällen vorkommt). Der berühmte Arzt kam an mein Bett. ‚Sind Sie ſicher, daß Sie mir das Fieber fortſtechen können?' ‚So ſicher, als mein Name Li iſt, und zwar mit zwei Stichen: einen in die Magengegend, den anderen in den Rücken.' Er nahm dann einen Strohhalm, maß die Länge meines Mittelfingers und ſuchte dieſer Länge entſprechend die richtige Stelle, indem er von dem Schlüſſelbein zweieinhalb Mittelfingerlängen nach unten maß. ‚Machen Sie die Augen zu', befahl er mir dann. ‚Das tue ich aber mal nicht', dachte ich und behielt ſie immer noch weit genug offen, um zu ſehen, wie der Menſch mit ſeiner dicken, roſtigen Nadel mir in den Leib ſtach. Als ſie nicht recht hinunterwollte, drehte er an ihrem meſſingnen Knopf, als wenn er in ein altes Leder bohrte. Als ſie tief genug war, blieb ſie einige Minuten ruhig darin ſitzen. Dann zog er ſie ſchnell wieder heraus und legte ein Pflaſter auf die Stelle. Am Rücken ſtach er an einem entgegengeſetzten Punkte, jedoch nicht ſo tief. Und der Erfolg? Unſer Medikus war kaum zur Tür hinaus, als ein kalter Schüttelfroſt mir die Zähne ſchon wieder klappern machte. Faſt vierzehn Tage nachher habe ich es noch ſpüren können, wenn ich Flüſſigkeiten zu mir nahm; der Stich war jedenfalls bis in den Magen gegangen. Als ich ſpäter den Arzt wegen ſeines Mißerfolges zu Rede ſtellte, ſagte er: ‚Entweder haben Sie die Augen nicht gut geſchloſſen, oder die Europäer haben den Magen anderswo ſitzen. Am Stiche kann es nicht liegen, denn der war richtig. Es kann alſo nur am Patienten ſelbſt liegen'."

Die Geburtshilfe liegt faſt ganz in den Händen unwiſſender Hebammen. Chineſiſche Ärzte verordnen höchſtens innere Mittel, die zur Erleichterung der Geburt dienen ſollen, zum Beiſpiel Mutterkorn, aber auch Fledermauserkremente mit Kinderurin. Trotz aller geſetzlichen Verbote iſt der künſtliche Abortus außerordentlich verbreitet.

Der Verkrüppelung des Fußes der Chineſin (Abb. 336 und 338) liegt offenbar ein ſexuelles Moment zugrunde. Über die Entſtehung dieſer Sitte kurz folgendes: Der letzte Kaiſer der Tſidynaſtie, Tung-hun-hou, der 501 nach Chriſtus geſtürzt wurde, hatte eine Nebenfrau, deren Schönheit und Anmut berühmt war. Die natürliche Kleinheit ihrer zarten Füße wurde beſonders bewundert. Als der Kaiſer eines Tages ihrem Tanz zuſah, ſoll er ausgerufen haben: „Jeder Schritt läßt eine Lilie aufblühen." Von dieſem Ausſpruch rührt das geflügelte Wort her „Goldene Lilie", das ſpäter für den künſtlich verkleinerten Fuß gebraucht wurde. Die Sitte aber fand erſt unter dem letzten Kaiſer der T'angdynaſtie, der 905 nach Chriſtus geſtürzt wurde, weitere Verbreitung, nachdem der Kaiſer ſeiner Nebenfrau Mu-niang die Füße ſo feſt hatte bandagieren laſſen, daß ſie „dem Bogen des Neumonds" glichen. Das ſpätere Kaiſergeſchlecht der Ming hat dieſe Sitte übrigens nicht angenommen; trotzdem iſt ſie bei reichen Chineſen noch ſtark verbreitet. Der europäiſche Arzt ſtößt oft auf Widerſtand, wenn er den

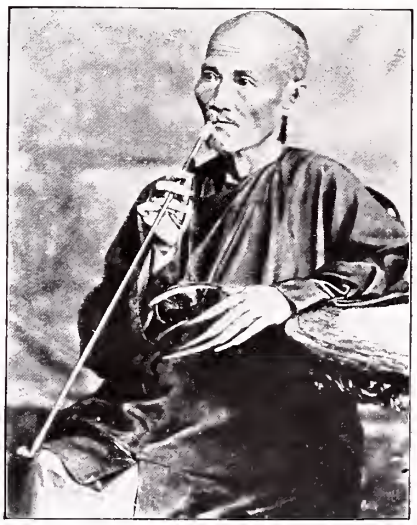


Abb. 342. Chineſiſcher Arzt mit langen Fingernägeln.

verkrüppelten Fuß der Chinesin untersuchen will, denn ihr Schamgefühl verbietet ihr, ihn zu zeigen, und chinesische Christen beichten nicht selten ihrem Seelsorger, sie hätten nach den kleinen Füßen der Frauen geblickt. Übrigens war auch in gewissen Zeiten der chinesischen Geschichte die enge Taille sehr in Mode. Schon ein Herrscher der Tschoudynastie (1122 bis 255 vor Christus) hatte so große Vorliebe für enge Taillen, daß viele seiner Konkubinen Hungers starben, weil sie vor der feierlichen Vorstellung zu lange gefastet hatten. Dichter zur Zeit der T'angdynastie besingen diese Unsitte mit den Worten: „Wespengleich ist die Taille von Schau-man."

Die Kastration wird schon 1100 vor Christus erwähnt; sie galt ursprünglich als Strafe. Später wurde sie immer häufiger zu dem Zwecke ausgeführt, Eunuchen für den Dienst in den Palästen des Kaisers zu gewinnen, denn die so Bestraften wurden Staatssklaven. Auch den berühmten Geschichtschreiber Se-ma-t'sien hat dieses Schicksal betroffen für eine allzu freimütige Äußerung gegenüber dem Kaiser Wu-ti. Die Zahl der Eunuchen ist von ihrem Höhepunkt sechstausend später auf tausend zurückgegangen.

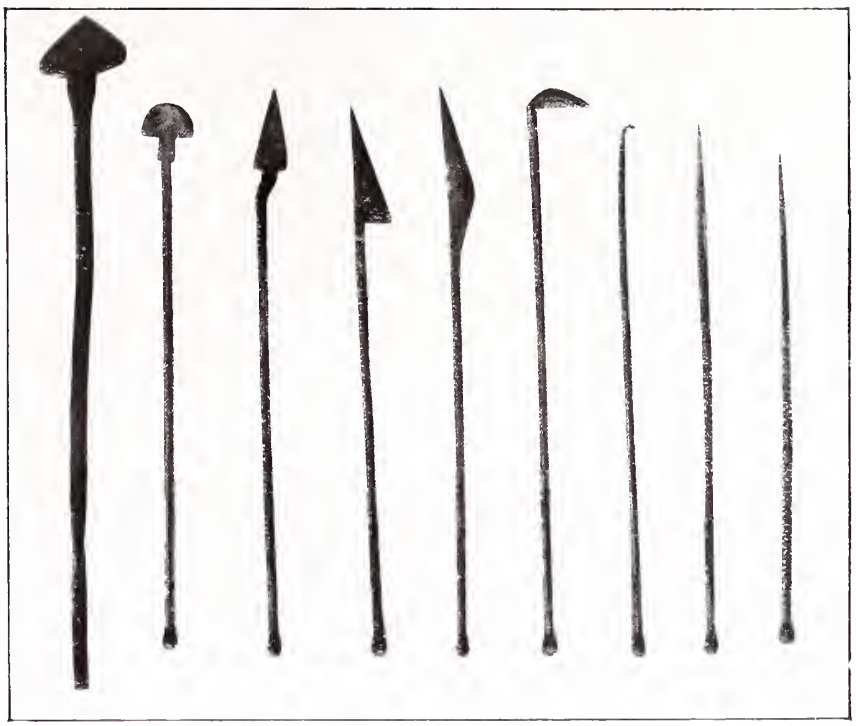


Abb. 343. Chirurgische Nadeln zur Akupunktur.

In der operativen Augenheilkunde ist nur das Durchstechen der vorderen Augenkammer bekannt. Gegen den grauen Star gibt es kein Heilmittel. Im übrigen wendet man auch bei Augenkrankheiten merkwürdige Mittel an, wie Moskitoaugen mit Fledermauserkrementen, Chelidonium mit Bocksgalle und Frauenmilch. Zur Behandlung von Refraktionsanomalien bedient man sich seit Jahrhunderten korrigierender Gläser.

Dreihundert Jahre, bevor man in Deutschland an gerichtliche Medizin dachte, wurde in China schon ein offizieller Kodex über sie verfaßt. Er stammt aus den Jahren 1241 bis 1255 nach Christus und ist das älteste Werk aller Völker über gerichtliche Medizin. Auch er steht natürlich ganz unter dem Einfluß der universistischen Weltanschauung mit ihren absonderlichen Schlußfolgerungen. Er ist eingeteilt in fünf Bücher, die über tödliche Verletzungen, Leichenbesichtigungen, kriminellen Abortus und Kindsmord, Selbstmord durch Erhängen, Ertrinken und Verbrennen, Kennzeichen von Vergiftungen handeln und eine allgemeine Darstellung über gerichtliche Untersuchungen ergeben. Noch heutigen Tages wird von den chinesischen Beamten die Blutsverwandtschaft zwischen zwei Menschen genau nach den Regeln dieses Buches dadurch

festgestellt, daß man zwei Blutstropfen der Betreffenden in Wasser fallen läßt: wenn sie sich vereinigen, besteht Blutsverwandtschaft. Die Knochen verstorbener Eltern werden dadurch erkannt, daß man Blut der vermutlichen Kinder auf sie bringt. Dringt es in die Knochen ein, so sind es die elterlichen. Derjenige wird als Mörder bezeichnet, auf dessen Sichel sich Fliegen befanden. Ein Schlag auf ein Seil, an dem ein Erhängter baumelt, spricht für Selbstmord, wenn das Seil erzittert, andernfalls für Mord. Die Farbe des Schambeins gibt an, ob eine Frau während ihres ganzen Lebens nur mit einem Manne Umgang hatte, und ähnliches mehr. Wiederum fühlen wir uns also in die Zeit versetzt, da auch bei uns noch die Astrologie alle Zweige des Wissens beherrschte. Auch an abendländischen Universitäten gab es bis ins siebzehnte Jahrhundert Doktordissertationen über Bahrprobe, Blutprobe und dergleichen, und selbst im achtzehnten fanden noch unter unseren Ärzten und Juristen ernsthafte Erörterungen über solche Fragen statt.

Abb. 344. Krankengott.

Geisteskranke werden nicht behandelt. Solange sie harmlos sind, verfallen sie nur dem Gespött der Kinder. Gemeingefährliche Kranke dagegen werden mit eisernen Ketten an schwere Steinblöcke geschmiedet. Missionsärzte haben die erste Irrenanstalt für Chinesen gegen Ende des letzten Jahrhunderts errichtet und zwar in Kanton.

Zur Zeit der Mingdynastie (1260 bis 1644) waren das ärztliche Standesbewußtsein und die Auffassung von Standesehre verhältnismäßig hoch, wie nachstehender Auszug aus einem Lehrbuch zeigt: „Der Arzt soll stets folgendes beherzigen: Wenn jemand schwer krank ist, so behandle ihn, wie du selbst behandelt sein möchtest. Wenn dich jemand zur Konsultation ruft, so gehe unverzüglich zu ihm und säume nicht. Bittet er dich um Medizin, so gib sie ihm sofort und frage nicht erst, ob er reich oder arm ist. Brauche immer dein Herz, um Menschenleben zu retten und alle zu befriedigen, so wird dein eigenes Glücksgefühl gehoben. Mitten im Dunkel der Welt gibt es sicher einen, der dich beschützt. Wenn du Gelegenheit hast, zu einem akut Erkrankten gerufen zu werden, und du nur mit aller Gewalt darauf bedacht bist, viel Geld herauszuschlagen, wenn du also dein Herz nicht in Nächstenliebe schlagen läßt, so gibt es im Dunkel der Welt sicher einen, der dich bestraft. Ich kannte einen ausgezeichneten Arzt, Tschang-yin-ming mit Namen. Die Buddhisten und Taoisten, arme Bücherleser und Soldaten, Mandarine, Beamte und alle Klassen von Armen kamen zu ihm, um sich von ihm heilen zu lassen. Von keinem nahm er Honorar an: ja er gab ihnen sogar eine Geldunterstützung und Reis. Auch zu den ärmsten Patienten ging er, wenn er gerufen wurde. Gaben ihm reiche Leute ein Honorar für seine Medikamente, so fragte er nicht, ob viel oder wenig. Er versah sie reichlich mit Heilmitteln, um sie sicher zu kurieren. Auch überlegte er nicht in seinem Herzen, wie es zu machen sei, daß sie wieder zu ihm kommen müßten, um ihnen für eine neue Gabe Medizin noch einmal Geld abzunehmen. Schwerkranken, von denen er wußte, daß sie nicht mehr gerettet werden konnten, gab er doch gute Mittel, um ihr Herz zu trösten und nahm dafür keinen Lohn. So kann man mit Recht sagen, daß er unter allen Ärzten an erster Stelle steht.“

Die chinesischen Ärzte des zwanzigsten Jahrhunderts ergänzen sich aus den verschiedensten Ständen, namentlich aus den im Examen durchgefallenen Gelehrten, den sogenannten Bücherlesern. Besonders berühmt sind die Söhne von Ärztegenerationen. Der feine chinesische Doktor läßt seine Nägel an drei Fingern lang wachsen, wie Abbildung 342 zeigt; sie sind ein Zeichen dafür, daß er nicht mit der Hand schwere Arbeit verrichten muß. Es herrscht ferner in China die Sitte, daß die Ärzte ihre Kranken nur besuchen, wenn sie gerufen werden. Dadurch wird ihnen die Möglichkeit, den Verlauf der Krankheit und die Erfolge ihrer Behandlung zu beobachten, sehr erschwert. Das ist sicher mit ein Grund für den Tiefstand der chinesischen Medizin. Und doch fühlt sich der dortige Arzt dem europäischen weit überlegen, wie folgende klassische Äußerung eines solchen „Kollegen" gegen Dr. Krieger beweist: „Die Heilkunst der ausländischen Ärzte beruht auf bloßen Experimenten, während die der chinesischen sich auf die Vernunft und Harmonie gründet und schon deshalb den Vorzug verdient. In China ist die Krankenbehandlung dem freien Wettbewerb preisgegeben, im Ausland aber einseitig gewissen Regeln und Prüfungen unterworfen, wodurch das ursprüngliche Urteil vielfach getrübt wird und Nachteile entstehen. Fremde Ärzte operieren und schlachten ohne Sinn und Verstand und ohne Rücksichtnahme auf den Kranken an diesem herum, als wenn er keine Seele im Leibe hätte. Chinesische Ärzte beherrschen ihre Diagnose, Prognose und Behandlung allein auf Grund der Pulslehre."

Ungeheuer zahlreich ist in China die Zahl der Quacksalber und Scharlatane, der Wahrsager und Geomanten, die kranke Menschen durch ihre Behandlung unglücklich machen. Eine große Rolle spielen die Taoistenpriester, besonders bei schweren Krankheitsfällen. Wie oft hörte ich ihre Geisterbeschwörungen, wenn ich zu Schwerkranken gerufen wurde! Durch Böllerschüsse und Abbrennen von Feuerschwärmern, durch kräftige Lufthiebe mit dem Geisterschwert (Abb. 345) und lautem Trommelwirbel, durch schrille Gongschläge und betäubenden Lärm versuchen diese Priester, die Krankheitsgeister zu bannen.

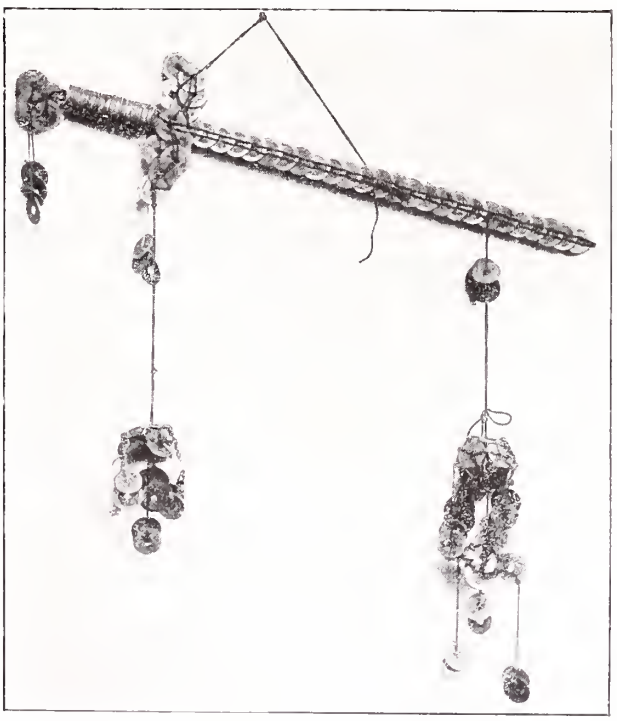


Abb. 345. Geisterschwert.

Nahezu für jeden Körperteil hat der Chinese eine besondere Gottheit. So gibt es einen Götzen des Haupthaars, der Ohren, Augen, der Stirn und Nase, der Lunge, Leber, Niere, Milz und Galle und des Herzens. Viele Patienten werden in ihren Fieberträumen von Dämonen gepeinigt (Abb. 344 und 346). In den Tempeln sah ich oft die Kranken das Bambuslos werfen und mit der betreffenden Nummer zum Tempelhüter gehen, der das entsprechende Rezept aus der Unzahl von schwer leserlichen, an der Wand befestigten Arzneiverordnungen heraussuchte und zu deuten verstand. Nicht alle tragen übrigens ein solches Rezept zum Apotheker. Manch einer verbrennt es und trinkt die Asche mit Wasser als Heilmittel. Beim Aus-

bruch von Epidemien, besonders der Cholera und der Pest, weiß sich das Volk noch heutigen Tages nicht anders zu helfen als durch große Götzenprozessionen, die in Wirklichkeit, durch die vermehrte Ansteckungsgelegenheit, das Übel nur vermehren. Oder die Chinesen verändern willkürlich die Jahreszeit und feiern plötzlich chinesisch Neujahr mit großen Drachenumzügen, um die Geister der Krankheit zu täuschen und ihnen zu beweisen, daß ihre Zeit abgelaufen ist.

So tritt zu einem uralten, auf philosophischer Spekulation gegründeten und phantastisch ausgebauten System der Heilkunde Aberglaube, Kurpfuscherei und Götzendienst hinzu und zehrt an dem Mark des zahlreichsten Volkes der Welt, das trotzdem durch Jahrtausende seine Stammeseigenschaft bewahrt hat. Aber seit acht Jahrzehnten dringt abendländische Medizin Schritt um Schritt weiter in das Reich der Mitte ein. Gesandtschafts-, Militär- und Missionsärzte haben sich zuerst in den geöffneten Hafenplätzen niedergelassen. Seit drei Jahrzehnten bestehen auch deutsche Missionshospitäler in China. Im jetzigen Jahrhundert wurde die deutsche Medizinschule in Schanghai und die medizinische Fakultät an der Universität in Tsingtau gegründet. Beide blühten rasch auf. Durch den Krieg ist leider die erstere stark vermindert und die letztere ganz vernichtet worden. China hat aber eingesehen, daß es auch in der Medizin umlernen muß, und hat in Peking eine nationale medizinische Fakultät gegründet, deren Professoren und Dozenten meist in Japan ausgebildet und so von der deutschen Heilkunde befruchtet wurden. Die Rockefellerstiftung hat 1915 bis 1921 aus den drei Pekinger Missionspitälern mit ihren Medizinschulen eine erstklassige Medizinische Hochschule geschaffen, die fünfzehn große Institute und fünfzig Wohnhäuser für hundert Dozenten und Assistenten umfaßt. Hier werden auch die naturwissenschaftlichen Fächer behandelt, denn das klassische China kennt weder Physik noch Chemie, weder Mineralogie noch Pflanzenphysiologie. Sonstige amerikanisch-englische Medizinschulen bestehen in Tsinan, Hangkou, Schanghai, Hangtschou, Futschou und Kanton. Deutsche Ärzte wirken noch oder wieder in Peking, Tsingtau, Tschungking, Nan-Hinghua, Hungkiang, Kanin, Honyen, Tungkun und Kanton. Aber noch sind gewaltige Aufgaben zu lösen, bevor das Riesenvolk sich einer modernen Heilkunde wird erfreuen können.

Abb. 346. Todesgott.

Literatur: H. Balme, „China and modern Medicine", London 1921. — H. Breitenstein, „Gerichtliche Medizin der Chinesen", Leipzig 1908. — P. Dabry, „La médicine chez les Chinois", Paris 1863. — Gruenhagen, „Die Grundlagen der chinesischen Medizin", Janus, Jan. bis Juni 1908, Leyden. — Haeser, „Die Heilkunde der Chinesen" in „Lehrbuch der Geschichte der Medizin", Jena 1875. — Kaether, „Die Medizin in China" in „Deutsche militärärztliche Zeitschrift", Berlin 1907. — Krause, „Stand der Heilkunde und die Ausübung der Heilkunst in China" in „Berliner Klinische Wochenschrift", 1903. — „List of chinese Medicines", Shanghai 1889. — D. J. Macgowan, „History of Medicine in China", Shanghai 1882. — Meyners d' Estrey, „L' art médicale en Chine", Paris 1886. — M. Neuburger, „Die Medizin der Chinesen und der Japaner" in „Geschichte der Medizin", 1. Band, Stuttgart 1906. — G. Olpp, „Briefe aus China" in „Münch. Med. Wochenschrift", 1903 bis 1906. — Derselbe, „Beiträge zur Medizin in China" mit ausführlichem Literaturverzeichnis, Leipzig 1910. — Derselbe, „Ärztliche Mission in China, namentlich in Kanton", in „Die ärztliche Mission", Stuttgart 1922.

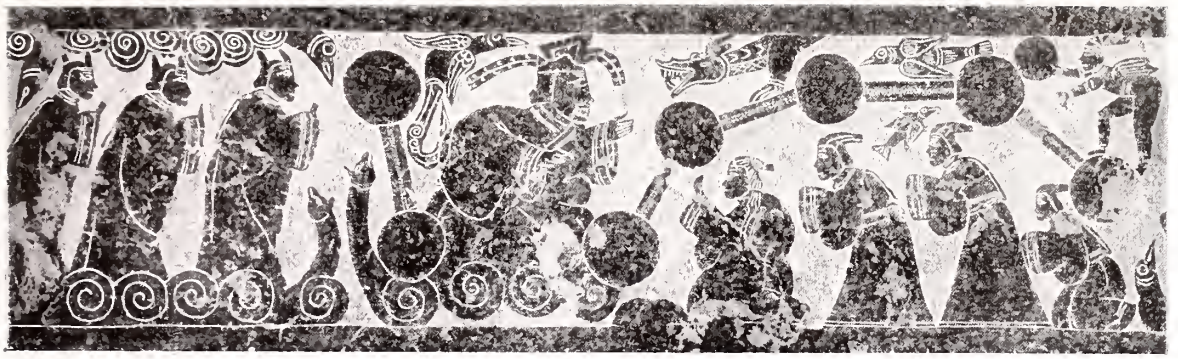


Abb. 347. Der König der Großen Bären. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 nach Christus.

Die Astronomie der Chinesen

Von Dr. L. Woitsch, Privatdozent an der Universität in Wien

Die Wissenschaft der Sternkunde setzt zu ihrem Betrieb mathematische und physikalische Kenntnisse voraus. Die Astronomie beschränkte sich bei den Chinesen, da ihre physikalischen Kenntnisse unzureichend waren, auf die Astronomie im engeren Sinne. Bezüglich der Mathematik kommen hier die Arithmetik und die Geometrie in Betracht. In der Geometrie sind die Chinesen über die Hauptsätze der euklidischen Geometrie nicht hinausgelangt. Anders steht es mit der Arithmetik; in dieser haben sie Erhebliches geleistet. In das tiefe Altertum reicht das T'ung-tschih-kang-mu zurück, das Zeugnis einer gründlichen Kenntnis über den Zusammenhang und die Bedeutung der Zahlen ablegt, ebenso das Tschiu-tschang oder die neun Abschnitte. Der erste behandelt Multiplikation und Division. Hieran schließt sich eine Reihe von Aufgaben über die Ausmessung des Flächeninhaltes von Feldern verschiedener Art, auch des Kreises. Das Verhältnis des Durchmessers zum Umfang wird mit 1 : 3 angenommen. Doch hat der Verfasser nach den Kommentatoren auch das genauere Verhältnis 7 : 22 gekannt. Der zweite Abschnitt setzt die Proportionen auseinander, der dritte die Gesellschaftsregel, das ist die Verteilung von Vermögen unter Personen mit verschiedenem Anspruchsrecht. Hier werden auch schon arithmetische Reihen erwähnt. Der vierte Abschnitt behandelt das Ausziehen der Quadrat- und Kubikwurzel, daran anschließend Aufgaben über Quadrate, Würfel, Parallelogramme und Parallelepipede. Das dabei angegebene Verfahren entspricht vollständig dem heutigen. Der fünfte Abschnitt behandelt die Körperausmessung beziehungsweise die zu Bauten notwendigen Berechnungen. Der sechste Abschnitt hat die Vermischungsregel zum Gegenstande, der siebente bringt Aufgaben über Mangel und Überschuß, wobei das Verhältnis zwischen zuviel und zuwenig ermittelt wird. Der achte Abschnitt handelt von den Gleichungen, der neunte von besonderen Fällen der Trigonometrie, nämlich den beim rechtwinkligen Dreieck vorkommenden Verhältnissen. Die späteren mathematischen Werke sind meist nur Weiterführungen und Kommentare zu den beiden vorgenannten. Von besonderem Interesse sind die Arbeiten von Sun-tschih (gestorben 250 nach Christus) auf dem Gebiete der Gleichungen und die Erweiterung seiner Methoden durch I-hang (gestorben 717 nach Christus) und seines Kommentators Tschin Tschih-tschao. Des letzteren Arbeiten bewegen sich hauptsächlich auf dem Gebiete der Algebra. Er bildete die Methoden seiner Vorgänger so umfassend aus, daß er gewisse Gleichungen höheren Grades ganzzahlig mit erstaunlicher Einfachheit und Gewandtheit löste. Es sind dies jene Methoden (Theorie der Kongruenzen), die bei uns erst Lagrange und Gauß ausgebildet haben. Die auf Veranlassung der bekannten Jesuitengelehrten Ricci und Schall unter dem Kaiser

K'ang-hsi (1662 bis 1723 nach Christus) herausgegebene große mathematische Enzyklopädie umfaßt das ganze Wissen der Chinesen auf dem Gebiete der Mathematik.

Die Fixierung periodischer Erscheinungen erfolgt durch Zählen und Messen unter Zugrundelegung von Maßeinheiten. So begann auch die Zeitrechnung. Sobald man nämlich die Periodizität der Tageserscheinungen erkannt hatte, war es ganz selbstverständlich, daß man die Tage fortlaufend zu zählen anfing. Als Merker dienten hierbei die Finger der Hand. So kam man auf die zehntägige Periode, die heute noch im chinesischen Volke gebräuchlich ist. Die regelmäßige Wiederkehr der Lichterscheinungen des Mondes konnte nun nicht weiter der Aufmerksamkeit entgehen. Die Beobachtung, daß zwischen zwei Vollmonden ungefähr dreißig Tage (genauer 29½ Tage) liegen, führte zur nächsthöheren Einteilungseinheit, dem Mondmonat (yüeh). Das bürgerliche Jahr (nien) der Chinesen ist ein gebundenes Mondenjahr.

Aus rein praktischen Gründen erfolgte die Unterteilung des Tages in zwölf Doppelstunden (tschen). Diese sind:

tse	11—1 Uhr Vormittag	wu	11—1 Uhr Nachmittag
tschou . .	1—3 „ „	wei . . .	1—3 „ „
yin	3—5 „ „	schen . . .	3—5 „ „
mao . . .	5—7 „ „	yu	5—7 „ „
t'schen . .	7—9 „ „	hsü . . .	7—9 „ „
sy	9—11 „ „	hai	9—11 „ „

Diesen entsprechen die Tiernamen: Ratte, Ochs, Tiger, Hase, Drache, Schlange, Pferd, Schaf, Affe, Hahn, Hund und Eber.

Der Tag beginnt um Mitternacht, die also in die Mitte der ersten Doppelstunde fällt. Jede Doppelstunde hat acht Achtel (k'o). Das K'o entspricht sonach unserer Viertelstunde. Es hat fünfzehn Minuten (fen). Beiläufig sei erwähnt, daß für astronomische Zwecke früher der Tag in zehntausend Teile geteilt wurde, was beweist, daß auch die Dezimalteilung des Kreises den Chinesen schon lange bekannt war, bevor sie bei uns erörtert wurde. Die Tageseinteilung in vierundzwanzig Stunden ist erst von den Europäern übernommen worden, ebenso die europäische Woche. Der Sonntag wird als Li-pai (Verehrung) bezeichnet und von ihm aus durch Nachsetzung der Zahlen eins bis sechs weitergezählt, also: Li-pai, Li-pai-i, Li-pai-erl, Li-pai-san, Li-pai-sy, Li-pai-wu, Li-pai-liu.

Der Monat beginnt mit dem Neumond. Der erste Monat heißt t'scheng-yüeh, die übrigen Monate werden durch Vorsetzen der Zahlen zwei bis zwölf vor das Wort yüeh angezeigt. Die Schaltmonate, die das gebundene Mondenjahr erfordert, heißen schun-yüeh und erhalten keine Zahl. Der Schaltmonat wird stets so eingereiht, daß in ihm die Sonne nicht in ein folgendes Himmelszeichen eintritt. Als Neujahrstag (yüan-yüeh) gilt der Tag desjenigen Monats, in dem die Sonne in das Zeichen der Fische tritt.

Die Jahre werden durchgezählt, entweder nach einem Zyklus von zwölf Jahren nach den obenerwähnten Tiernamen oder nach einem Zyklus von sechzig Jahren. Es werden nämlich die sogenannten „Stämme" (kan) eines Zehnerzyklus — tschia, yi, ping, ting, mou, tschi, keng, hsin, jen, kuei — zyklisch mit den „Ästen" des vorhin angegebenen Zwölferzyklus (tschih) verbunden. Es haben demnach alle Jahre, die um sechzig Jahre auseinanderliegen, dieselbe zyklische Bezeichnung. Die dadurch bedingte Unsicherheit in der Jahresbezeichnung wird durch Hinzufügen politischer Daten beseitigt. Drei sechzigjährige Zyklen bilden ein san-yüan. Man unterscheidet die in ihnen liegenden Sechzigerzyklen durch die Beisetzung von schang (oben), tschung (Mitte) und hsia (unten). Der eben vorgeführte Sechzigerzyklus wird auch zur Zählung der Tage und Monate verwendet.

Die chinesischen Kaiser wählten bei ihrem Regierungsantritt ein sogenanntes nien-hao, das in mancher Hinsicht den Wahlsprüchen unserer Herrscher vergleichbar ist. So war Kuang-hsü (glänzende Erfüllung) das nien-hao des letzten chinesischen Kaisers. Dieses nien-hao wurde, allerdings unrichtig, oft auch für den Namen des Kaisers selbst genommen. So hieß der letzte chinesische Kaiser eigentlich Tsai-t'ien, war aber besonders den Europäern nur unter dem Namen Kuang-hsü bekannt. Das nien-hao wurde nun auch zur Datierung benutzt. Hiefür als Beispiel: Kuang-hsü san nien, wu yüeh, tschin jih = im dritten Jahre (der Regierung) Kuang-hsü, im fünften Monat, am neunten Tage.

Der bürgerliche Gebrauch kennt auch eine Unterteilung des Jahres in vierundzwanzig gleiche Teile, die nach meteorologischen und astronomischen Vorkommnissen und dem Verlaufe des Ackerbaues benannt sind. Ihre Namen bedeuten: 1. Frühling beginnt, 2. Regen, 3. Aufleben der Insekten, 4. Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche, 5. Heiteres Wetter, 6. Regen für das Getreide,

Abb. 348. Chinesische Sterngötter. Nach F. R. Martin: „Zeichnungen nach Wu Tao-Tse aus der Götter- und Sagenwelt Chinas". Verlag von Bruckmann & Co. in München.

7. Sommerbeginn, 8. Die Körner füllen sich, 9. Das Getreide steht in den Ähren, 10. Sommersonnenwende, 11. Leichte Hitze, 12. Große Hitze, 13. Herbstbeginn, 14. Ende der Hitze, 15. Leichter Tau, 16. Herbst-Tag- und Nachtgleiche, 17. Kalter Tau, 18. Haarfrost, 19. Winteranfang, 20. Leichter Schnee, 21. Tiefer Schnee, 22. Wintersonnenwende, 23. Kleine Kälte, 24. Große Kälte.

Die wesentlichen Einrichtungen des chinesischen Kalenders (li-schu) sind wohl seit zweitausend Jahren unverändert gleich geblieben. Er wurde früher vom astronomischen Kollegium vorausberechnet und dem Kaiser zur Genehmigung unterbreitet. Nach diesem genehmigten Kalender wurden alle übrigen im Reiche erscheinenden Kalender verfaßt. Die Kalender enthalten außer den eigentlichen Kalenderdaten insbesondere die Glücks- und Unglückstage und andere astrologische Angaben. Die Einrichtung der Herausgabe eines Reichskalenders soll bis zum mythischen Kaiser Yao (angeblich 2426 vor Christus), nach anderen Quellen gar bis zum Kaiser Huang-ti zurückreichen.

Im Jahre 1912, nach dem Sturze der Mandschudynastie, wurde der europäische Kalender eingeführt. Zur Zählung der Jahre griff man auf den erwähnten Huang-ti zurück und zählte nach diesem das Jahr 4609; zugleich setzte man den Jahresanfang mit dem unseren gleich. Durch das Verlassen des Mondkalenders und die Einführung der europäischen Woche wurde die ganze bisherige Kaleudereinteilung umgeworfen, damit tief in das Volksleben eingegriffen und eine unbeschreibliche Verwirrung angerichtet.

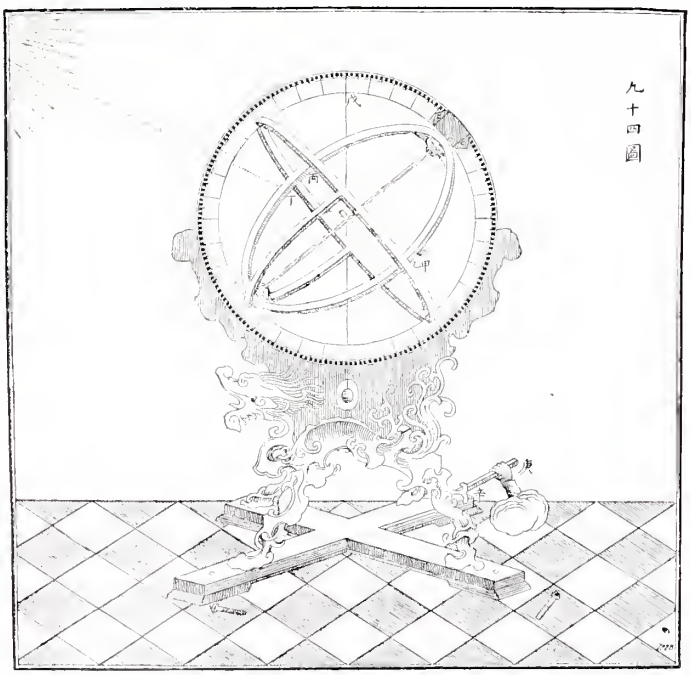


Abb. 349. Alte chinesische Armillarsphäre. Nach einem chinesischen Kupferstich in der Münchner Neuen Pinakothek.

Das bürgerliche Jahr wird durch das astronomische Jahr in seiner richtigen Stellung erhalten. Dies zu bewerkstelligen, darauf war der chinesischen Astronomen Hauptaugenmerk gerichtet. Das astronomische Jahr wird aber durch den Sonnenlauf bestimmt.

Der sogenannte Gnomon, ein Instrument zur Ermittlung von Sonnenhöhen, bestehend aus einem lotrechten Stab, der auf einer wagrechten Ebene steht, auf die er seinen Schatten wirft, ist wohl das älteste astronomische Hilfsmittel zu Sonnenbeobachtungen. Anweisungen zu seiner Herstellung finden sich in dem zwischen 572 bis 450 vor Christus verfaßten Buche Tschoupei. Da wegen des den Kernschatten umgebenden Halbschattens die Bestimmung der Schattenlänge unsicher ist, so brachte man schon frühzeitig am obersten Teile des Gnomons eine kleine Öffnung an, durch welche die Sonnenstrahlen, eigentlich das Sonnenbildchen, auf den Boden fielen. Diese Einrichtung war den Chinesen bereits ein halbes Jahrtausend vor Christus bekannt. Wie nahe sind sie also der episkopischen Methode der Betrachtung des Sonnenbildes gewesen!

Die ältesten aufgezeichneten Gnomonbeobachtungen sind jene des Kaisers Tschu-kung, der um 1100 vor Christus in Loyang residierte. Nach dem Zeugnisse Gaubils fand er die Schiefe der

Ekliptik = 23° 52′ und die Äquatorhöhe von Loyang zu 55° 14′. Die alten Astronomen bestimmten auch schon die Länge des Jahres zu 365¼ Tagen und bemerkten, daß 19 solche Sonnenumläufe mit 235 Mondläufen übereinstimmen, wodurch ein Mittel zur Erhaltung der richtigen Stellung des bürgerlichen Jahres gegeben war.

Die scheinbare Jahresbahn der Sonne (genannt die Gelbe Bahn = huang-tao) wird seit alters in achtundzwanzig Stationen oder Mondhäuser (erl-schih-pa-su) eingeteilt, eine eigentlich recht unvollkommene Einteilung, da der Abstand zwischen den Häusern nicht gleich ist. Innerhalb dieser Häuser bestimmten die Chinesen Anhaltsterne für die weiteren Beobachtungen. In folgendem seien die chinesischen Namen der Mondhäuser mit den Anhaltsternen aufgeführt: 1. tschüeh (α in der Jungfrau), 2. k'ang (κ in der Jungfrau), 3. ti (α in der Wage), 4. fang (δ im Skorpion), 5. sin (α im Skorpion), 6. wei (ε im Skorpion), 7. tschi (γ im Schützen), 8. tou (σ im Schützen), 9. niu (β im Steinbock), 10. nü (ε im Wassermann), 11. hsü (β im Wassermann), 12. wei (α im Wassermann), 13. schih (α im Pegasus), 14. pi (α in der Andromeda), 15. k'uei (β in der Andromeda), 16. lou (α im Widder), 17. wei (41 im Widder), 18. mau (η im Stier), 19. pi (α im Stier), 20. tsy (λ im Orion), 21. schen (α im Orion), 22. tsching (μ in den Zwillingen), 23. kuei (δ im Krebs), 24. liu (ζ im Krebs), 25. sing (α in der Schlange), 26. tschang (λ in der Schlange), 27. i (β im Becher), 28. tschen (δ im Raben). Für die vorstehenden chinesischen Bezeichnungen sind in europäischen Werken, zum Beispiel der „Ouranographie Chinoise" von Schlegel, Übersetzungen angegeben, die man beim Vergleichen mit den chinesischen Schriftzeichen zum Teil offensichtlich als falsch erklären muß. Das ist sehr zu bedauern, weil dadurch Nichtsinologen, die darauf fußten, zu irrtümlichen Schlußfolgerungen verleitet wurden. Die Richtigstellung würde hier zu weit führen. Zum Ersatz seien hier die Tiere angeführt, welche die Chinesen seit alters ihren Mondhäusern zuschreiben: 1. Ungehörnter Drache, 2. Drache, 3. Dachs, 4. Hase, 5. Fuchs, 6. Tiger, 7. Leopard, 8. Greif, 9. Ochs, 10. Fledermaus, 11. Ratte, 12. Schwalbe, 13. Eber, 14. Stachelschwein, 15. Wolf, 16. Hund, 17. Fasan, 18. Hahn, 19. Rabe, 20. geschwänzter Affe, 21. ungeschwänzter Affe, 22. Tapir, 23. Schaf, 24. Hirsch, 25. Pferd, 26. Reh, 27. Schlange, 28. Wurm.

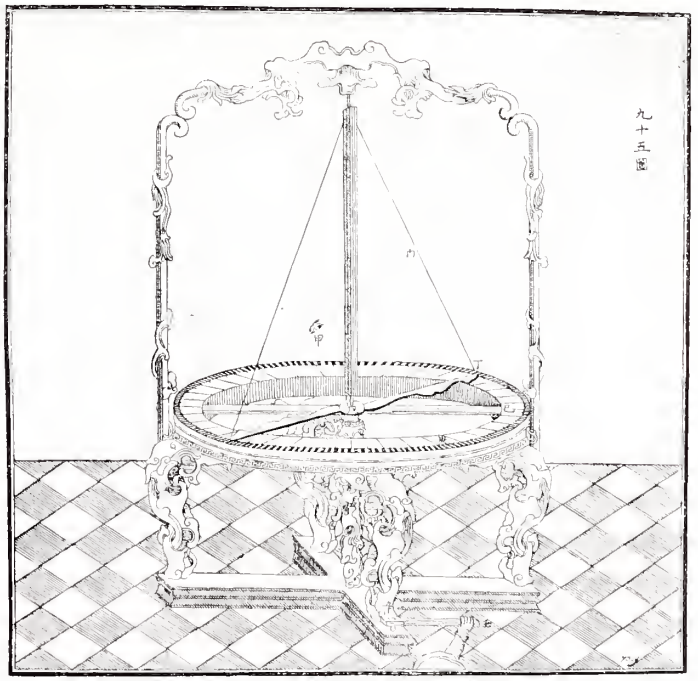


Abb. 350. Altes chinesisches Azimutinstrument. Nach einem chinesischen Kupferstich in der Münchner Neuen Pinakothek.

Mit Hilfe von Wasseruhren beobachteten die Chinesen die Kulminationszeiten der Gestirne durch Anschluß an Anhaltsterne. Aus diesen Beobachtungen leiteten sie die Umlaufzeit des Mondes und der Planeten (Abb. 348), mu-sing = Jupiter, huo-sing = Mars, schuei-sing = Merkur, t'u-sing = Saturn, tschin-sing = Venus (sing = Stern, mu = Holz, huo = Feuer, schuei = Wasser, t'u = Erde, tschin = Metall), mit bemerkenswerter Genauigkeit ab und ermittelten die Perioden

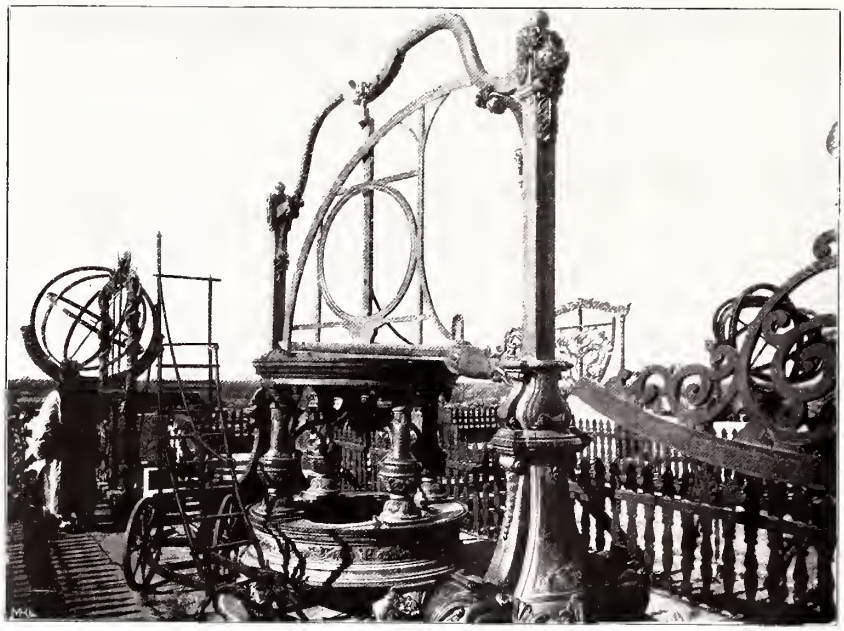


Abb. 351. Großer Quadrant mit Beobachtungstreppe auf Rädern. Altes Observatorium in Peking.

der Konjunktionen und Oppositionen.

Die alten Chinesen stellten sich die Erde (ti) als eine flache Scheibe vor, über die der Himmel (t'ien) ausgespannt ist. Unter dem Himmel (t'ien-hsia) befindet sich in der Mitte ihr Reich (tschung-kuo = Reich der Mitte). Ringsherum sind die Reiche der Barbaren und außenherum die vier Meere (sy-hai). Diese Auffassung ist auch heute noch im Volke gang und gäbe.

Die Zusammenfassung der Sterne zu Sternbildern (Abb. 190, 191 und 347) ist von der unserigen verschieden. Der Sternbilder im Tierkreise (huang-tao) wurde bereits gedacht. Es würde indessen zu weit führen, die chinesischen Sternbilder hier einzeln zu bringen und auf die Beziehungen zum chinesischen Mythus hinzuweisen. Es sollen deshalb nur zwei Sternbilder erwähnt werden, nämlich die Weberin (tschih-nü, Abb. 191), unser Sternbild der Leier, und der Rinderhirt (niu-lang), unser Sternbild des Adlers. Als der Himmelsherr der Weberin Verliebtheit in den Rinderhirten gewahrte, gab er ihn ihr zum Gemahle. In ihrem Wonnerausch vergaß sie aber ganz des Webens, weshalb die Gatten so getrennt wurden, daß die Milchstraße (t'ien-huo) nun zwischen ihnen liegt. Nur am siebenten Tage des siebenten Monates dürfen die Gatten, wenn das Wetter klar ist, zusammenkommen. Die Vögel des Himmels bilden dann eine Brücke, auf welcher der Rinderhirt die Milchstraße überschreitet. Ferner sei bemerkt, daß unserem „Mann im Monde" bei den Chinesen die Tschang-o entspricht. Diese hatte ihrem Gatten Hou-i den Unsterblichkeitstrank entwendet, womit sie in den Mond entfloh. Nach einer Volkssage wurde sie, in eine Kröte (Abb. 190) verwandelt, auf den Mond versetzt, und diese ist es, die bei Mondesfinsternissen den Mond verschlingt.

Die Chinesen scheinen schon früh Sternverzeichnisse angelegt zu haben. Ein solches Sternverzeichnis rührt von Tschang-heng (164 vor Christus) her und umfaßt zweitausendfünfhundert Sterne. Ein Fixsternverzeichnis nach Längen und Breiten haben wir auch vom Astronomen I-hsing (720 nach Christus). Schon früh sind die Chinesen auch auf die periodische Wiederkehr der Finsternisse in einem Zeitraume von 223 Monden oder 18 Jahren und 11 Tagen aufmerksam geworden, welche Kenntnis sie zur Vorausbestimmung von Finsternissen benutzten. Im Schu-king wird eine Sonnenfinsternis erwähnt, die im Jahre 2137 vor Christus stattfand und von den damaligen Hofastronomen nicht vorausgesagt worden war, weshalb sie zum Tode verurteilt wurden, ein Ereignis, das auch Konfuzius anführt. Oppolzer berechnete, daß für die Stadt An-i die Finsternis am 22. Oktober des angegebenen Jahres tatsächlich stattfand. Die Verfinsterung betrug für den Beobachtungsort fünf Sechstel der Sonnenscheibe.

Den aufmerksamen Chinesen ist selbst die Präzession, die Vorrückung der Äquinoktialpunkte, nicht entgangen. Sie fanden sie zu einem Grad in fünfzig Jahren. Zu dieser etwas rohen Bestimmung brauchten sie allerdings sehr lange Zeit, denn sie wird zuerst von J-hsi um 250 nach Christus erwähnt. Dieser verglich nämlich seine Beobachtungen mit denen des Yao, die im Schu-king angeführt sind und kam so zu der Erkenntnis, daß die Punkte der Tag- und Nachtgleichen langsam den Tierkreis entlang wandern.

Zahlreiche Aufzeichnungen besitzen wir über das Erscheinen von Kometen (sao-hsing) und deren Lauf durch die verschiedenen Sternbilder. In der chinesischen Enzyklopädie des Ma T'uan-lin finden sich solche Berichte von 612 vor Christus bis 1644 nach Christus. Wenn diese Nachrichten nach dem heutigen Stande der Astronomie auch ungenau sind, so konnten sie doch wenigstens teilweise verwertet werden. J. Williams hat ein Verzeichnis von nicht weniger als dreihundertzweiundsiebzig von den Chinesen im Laufe von fast dreiundzwanzig Jahrhunderten gesehenen Kometen aufgeführt.

In derselben Enzyklopädie finden sich auch Aufzeichnungen über temporäre Sterne, sogenannte Novä, welche die Chinesen als Gaststerne (k'uo-sing) bezeichnen. Nachstehend sind die auffallendsten Erscheinungen aufgezählt: 134 vor Christus im Juli ein Stern im Sternbild des Skorpion, wahrscheinlich identisch mit dem Stern, dessen plötzliches Erscheinen den griechischen Astronomen Hipparch zur Anfertigung eines Sternkatalogs veranlaßte, um durch ihn spätere Beobachter in den Stand zu setzen, zu entscheiden, ob wirklich neue Sterne am Himmel erscheinen oder bekannte gänzlich verschwinden. 173 nach Christus im Dezember im Sternbild des Zentauren ein sehr heller Stern, der erst nach acht Monaten wieder verschwand, nachdem er nacheinander fünf Farben gezeigt hatte. 1011 nach Christus im Februar ein neuer Stern im Sternbilde des Schützen. 1203 nach Christus im Juli ein neuer Stern von bläulich-weißer Farbe, dem Saturn ähnlich. 1578 nach Christus im Februar ein Stern so groß wie die Sonne.

Auch das Erscheinen von Meteoren, Sternschnuppen und dergleichen wurde beobachtet. Wir besitzen von Biot dem Jüngeren ein aus chinesischen Annalen gezogenes Verzeichnis über eine lange Reihe von Beobachtungen, deren beide ältesten sich auf einen 687 vor Christus gesehenen Sternschnuppenschauer und einen 644 vor Christus stattgehabten Fall von Meteorsteinen beziehen. Fleckenerscheinungen auf der Sonne werden von Ma T'uan-lin erwähnt.

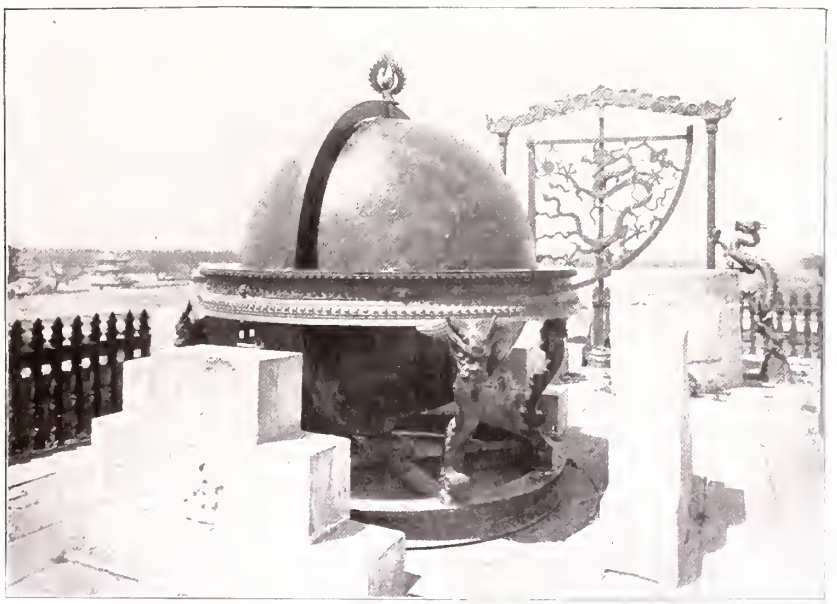


Abb. 352. Vorn Himmelsglobus, rückwärts Quadrant. Altes Observatorium in Peking.

Was die chinesischen Sternwarten betrifft, so befindet sich eine der ältesten in Peking. Sie wurde während der Herrschaft der Mongolen von Kublai Khan um das Jahr 1279 gegründet. Die Instrumente zerfallen in zwei

Gruppen, eine ältere und eine neuere. Die aus der Mongolenzeit stammenden älteren wurden wahrscheinlich schon gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts von ihrem ursprünglichen Standort auf der Stadtmauer entfernt und befanden sich in letzter Zeit in einem Hof am Fuße der Mauer. Sie bestehen aus einer Armillarsphäre (Abb. 349) zur Bestimmung der Sternörter, einem Astrolabium zur Bestimmung der Länge und Breite der Gestirne, einem Höhen- und Azimutinstrument (sogenanntes Universalinstrument, Abb. 350). Sämtliche Instrumente sind aus Bronze und von sehr beträchtlicher Größe. Sie sind aufs reichste mit Drachen und dergleichen verziert und machen, obwohl sie über sechshundert Jahre jeglicher Unbill des Wetters ausgesetzt waren, den Eindruck, als ob sie erst kürzlich die Werkstatt verlassen hätten. Nur eine dicke Schicht grüner Patina läßt auf ihr Alter schließen. Von allen Sehenswürdigkeiten, die in früherer Zeit den Besuchern Pekings zugänglich waren, dürften diese Instrumente am meisten bewundert worden sein. In unmittelbarer Nähe der Instrumente, in einem der den Hof umgebenden Tempel, befindet sich eine sogenannte Klepshydra oder Wasseruhr, die zur Zeitmessung diente. Die neueren Instrumente (Abb. 351 bis 353), die an Stelle der unter Kublai benutzten in Gebrauch waren, standen auf einem die Stadtmauer etwas überragenden Anbau, zu dem man auf einer Rampe gelangt, nachdem man den erwähnten Hof seitwärts verlassen hat. Sie wurden nach Angabe des berühmten Jesuitenmissionars Verbiest ungefähr im Jahre 1675 in China angefertigt und zeigen große Ähnlichkeit sowohl in Form als Anordnung mit den von Tycho Brahe benutzten Instrumenten. Sie sind weit zahlreicher als die im Hofe unten stehenden und ebenfalls im chinesischen Stil, zum Teil sehr reich, verziert. Der am meisten in die Augen fallende Teil ist ein riesiger Himmelsglobus (Abb. 352). Ein sehr großes Höhen- und Azimutinstrument unterscheidet sich von den anderen Instrumenten dadurch, daß die Gradbezeichnung nicht chinesisch, sondern europäisch ist. Dieses Instrument soll angeblich ein Geschenk König Ludwigs XIV. von Frankreich an den Kaiser von China sein. Die Ornamente sind im Renaissancestil gehalten, und die Ausführung ist in den Einzelheiten sehr schön. Die übrigen Instrumente vertreten den Typus der zu Tycho Brahes Zeiten im sechzehnten Jahrhundert in Europa gebräuchlichen Apparate. Nehmen wir noch den schon erwähnten Gnomon dazu, so ist damit das Instrumentarium einer chinesischen Sternwarte erschöpft. Benutzt werden die alten Instrumente heutzutage nicht mehr, da mit modernen Instrumenten ausgerüstete Observatorien unter europäischer Leitung schon seit Jahren in Peking und anderwärts bestehen.

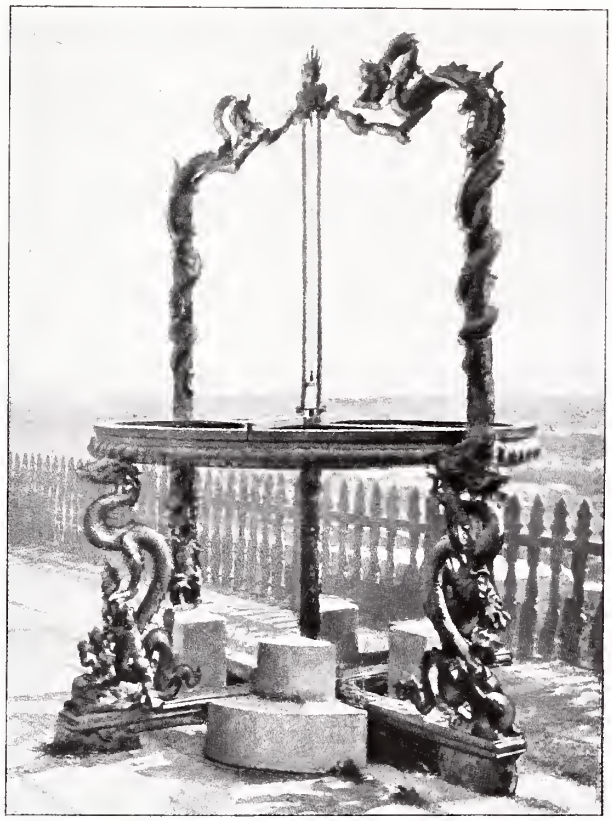


Abb. 353. Azimut vom alten Observatorium in Peking.

Literatur: J. Ginzel, „Handbuch der mathem. und techn. Chronologie“, mit zahlreichen Literaturangaben.

Japan

Zur Ausſprache der japaniſchen Wörter

Vokale mit einem Strich (ā, ē, ō, ū) ſind lang zu ſprechen, ebenſo verdoppelte Konſonanten (kk, ſſch und ſo weiter): ch wie tſch, j weich wie dſch, ſ ſtets ſcharf, z wie ein weiches ſ.

Abb. 354. Der heilige Berg Fuji-no-yama. Nach einer Photographie von H. G. Ponting.

Allgemeiner Überblick

Von Professor Dr. Karl Florenz, Hamburg

Wer jemals seinen Fuß auf japanischen Boden gesetzt und Stadt und Land, besonders aber die alten Hauptstädte Nara und Kiōto durchwandert hat, oder wer Japan auch nur aus Bildern und den Produkten seiner Kunst und seines Kunsthandwerks kennt, dem wird der Reichtum an Tempeln und anderen Monumenten des religiösen Kultus aufgefallen sein. Japan ist in der Tat mit Tempeln zu vielen Zehntausenden übersät, die Hunderttausende oder Millionen von kleinen und kleinsten Heiligtümern gar nicht zu erwähnen.

Und ist es einem vergönnt, in die Innenräume eines japanischen Hauses zu schauen, so wird man nur wenige Häuser entdecken, wo nicht ein kleiner Hausaltar von noch so primitiver Art auf religiöses Leben hinweist. Es gehört kein besonderer Scharfsinn dazu, aus alledem den Schluß zu ziehen, daß die Religion im Leben der Japaner eine bedeutende Rolle spielen muß. Ferner bedarf es auch keines sehr tiefgehenden Studiums, um aus der großen Verschiedenheit im Bau der Tempel und deren innerer Ausstattung zu folgern, daß die Religion der Japaner schwerlich von einheitlichem Charakter sein kann, ja, daß da mehrere grundverschiedene religiöse Welten nebeneinandergestellt zu sein scheinen.

Die Beobachtung eines Gottesdienstes in dem einen und dem anderen dieser verschiedenen Tempeltypen wird die Vermutung bald zur Gewißheit steigern. Hier zum Beispiel in dem schmucklosen, mit einem Binsendach bedeckten einfachen Schrein sehen wir eine Reihe von Priestern in weißen Gewändern, mit schwarzen, schmetterlingförmigen Mützen auf dem Kopf; sie tragen schweigend langsam und feierlich kleine Tische mit Speiseopfern in die Götterhalle und stellen sie reihenweise im Hintergrund auf, wobei einige Holzblasinstrumente, Flöten und Syrinx, eine melancholische, langgezogene Weise, fast wie Äolsharfenklang, ertönen lassen. Dort aber sehen wir eine mächtige, auf vielen Säulen errichtete Halle unter hohem, geschwungenem Ziegeldach, innen mit einem goldglänzenden Altar, Statuen, metallenen Leuchtern, Vasen,

Weihrauchbecken und anderem kunstvollen Zierat, und eine Schar von glatzköpfigen Priestern in bunten brokatenen Meßgewändern, die unter Paukenschlag und Glockenklang und Abbrennen von Weihrauch im Chorgesang eine Litanei absingen.

In diesen beiden gottesdienstlichen Erscheinungen spiegelt sich das Vorhandensein zweier Religionen, von denen die erste die einheimische, urjapanische Volksreligion, der Schintō, ist und etwa mit dem heidnischen Götterdienst unserer alten deutschen Vorfahren verglichen werden könnte, während die zweite, wie das Christentum in Deutschland, eine vom Ausland her eingeführte Religion ist, der indisch-chinesische Buddhismus.

In beiden Fällen, in Japan wie in Deutschland, war die von außen gekommene Religion eine der großen Erlösungsreligionen der Menschheit, eine Religion von besonderer Gefühls- und Gedankenkraft, die sich der einheimischen gegenüber mehr oder weniger als Siegerin erwies. Die Vorgänge der Einführung haben sich auch beiderseits, im Osten wie im Westen, fast zur selben Zeit im vollen Lichte der Geschichte abgespielt, und wie der römische Katholizismus zunächst durch Vermittlung irischer Mönche nach Deutschland kam, so gelangte auch die Buddhalehre erst auf dem Umwege über China und Korea aus der indischen Urheimat nach Japan. Die ersten Sendboten des buddhistischen Glaubens aus Korea verrichteten in Japan ihr noch sporadisches Werk in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Christus. Im siebenten Jahrhundert breitete sich die neue Lehre in den geistig beweglichen und Neuerungen wohl zugetanen Kreisen des Hofes und Adels, zum Teil auch schon beim gewöhnlichen Volke der kaiserlichen Pfalzen aus, und im achten Jahrhundert, in der Zeit, da bei uns Bonifatius wirkte, kann schon von einem Blütezustand des Buddhismus gesprochen werden, der seinen Mittelpunkt in der neugeschaffenen ersten stationären Residenzstadt des Landes, der Tempel- und Klosterstadt Nara, bekam. In die von der Hauptstadt entlegeneren Teile des Landes und im allgemeinen in die Massen des niederen, ungebildeten Volkes, das an den altherkömmlichen religiösen Überlieferungen mit größerer Zähigkeit festhielt, war jedoch um diese Zeit der Buddhismus noch nicht vorgedrungen. Die alte Nationalreligion und die fremde Heilslehre standen bis dahin als unversöhnliche Gegner einander gegenüber. Erst als zu Anfang des neunten Jahrhunderts einige bedeutende Bonzen, vor allem die Mönche Saichō († 822) und Kūkai († 834) aus der dem Buddhismus eigentümlichen, beinahe charakterlosen Weitherzigkeit, Toleranz und Umbildungsfähigkeit die Folge zogen und die Transformationslehre auf die altjapanischen Götter anwendeten, trat ziemlich rasch eine Versöhnung ein, deren Kosten in der Hauptsache allerdings die japanische Urreligion trug. In der Folgezeit breitete sich der Buddhismus ohne besondere Hindernisse über das ganze Land aus, teils als reiner Buddhismus, jedoch in eine Anzahl von Sekten gespalten, teils als Ergebnis der Versöhnungstheorie, mit Elementen der einheimischen Religion gemischt. Die Mischform erhielt die Bezeichnung Zoku-Schintō (Populär-Schinto), auch Riōbu-Schintō oder Riōbu-Shūgo-Schintō (aus zwei Bestandteilen assimilierter Schinto). Die Urreligion wurde so fast überall zurückgedrängt oder buddhistisch überwuchert; in ihrer ursprünglichen reinen Gestalt erhielt sie sich nur in wenigen Gegenden Japans, die von alters her als besonders heilige Stätten des Nationalkultes gegolten hatten, vor allem in den Provinzen Ise und Izumo. Wir dürfen wohl im allgemeinen von einem Siege des Buddhismus über den Schinto sprechen, müssen aber beachten, daß dieser Sieg keineswegs so vollkommen war wie der des Christentums in den germanischen oder romanischen Ländern, wo die nationale Urreligion als solche überhaupt gänzlich ausgerottet wurde und nur in einzelnen Zügen und im Volksaberglauben Erinnerungen hinterließ. Der fast unverfälschte Fortbestand des alten Schinto auf den genannten vereinzelten Religionsinseln inmitten einer umbrandenden buddhistischen See ist eine religionsgeschichtliche Seltsam-

keit. Sie bereitet uns das Schauspiel, bei einem und demselben Volke säuberlich und bewußt geschieden mehrere Religionsformen unmittelbar nebeneinandergestellt zu sehen, die ganz verschiedenen Entwicklungstufen religiöser Vorstellungen und menschlicher Kultur überhaupt angehören: Primitives, Einfaches, gleichsam aus den Kindheitstagen der Menschheit, und Hochentwickeltes, Kompliziertes, das Ergebnis tiefen, philosophischen Nachdenkens über das rätselhafte Wesen des menschlichen Daseins. Noch überraschender aber ist es, daß ein im allgemeinen dem Fortschritt zugeneigtes Volk ein Stück seiner primitiven Kultur nicht nur erhalten hat und aus Pietät weiterbewahrt, sondern daß in der allerneuesten Zeit, vor kaum fünfzig Jahren, im Gefolge der politischen Umwälzungen vom Jahre 1868, seine Regierung sogar den Versuch gewagt hat, diese alte und in wesentlichen Dingen wirklich veraltete Religion wieder zur allein herrschenden Staatsreligion zu machen. Ein Versuch, der mißlingen mußte und mißlungen ist, aber doch nicht so ganz ungereimt war, wie er Außenstehenden auf den ersten Blick erscheinen mochte, denn religiöser Kult und Staatsgeschäfte waren im japanischen Altertum eng miteinander verknüpft, so eng, daß „Götterverehrung“ und „Regierung“ fast mit demselben Worte bezeichnet wurden: matsuri und matsuri-goto. Auch ist die Gefühls- und Gedankenwelt, die in der Urreligion ihren Ausdruck fand, mit und trotz Buddhismus und Konfuzianismus ein Stück der japanischen Seele geworden und lebt noch im heutigen Japan weiter, in der großen Politik wie in den kleinen Zügen des Alltagslebens, beim modernen Gebildeten wie beim einfachen Bauern (Abbild. 355) und Fischer. So ist das Unterfangen, die latent fortwirkenden Kräfte wieder an die Oberfläche holen zu wollen, an sich nicht unverständlich. Aber es hätte nur dann gelingen können, wenn auch die ganze übrige japanische Kultur um tausend Jahre zurückgedreht werden konnte. Das war natürlich eine Unmöglichkeit, und so mußte der Versuch binnen wenigen Jahren vollkommen scheitern, leider nicht ohne in dieser kurzen Frist große Werte zerstört zu haben. Denn die „Rein-Schinto“-Bewegung erschütterte, in Verbindung mit der Mediatisierung der Feudalfürsten, zeitweise die materielle Existenz des Buddhismus überhaupt, und indem sie den Zoku-Schinto, die in den letzten tausend Jahren so weit verbreitete Mischform, vollständig beseitigte — an und für sich vielleicht eine anerkennenswerte Tat — ließ sie sich von fanatischer Reinigungswut zu wüster Bilderstürmerei fortreißen, die aus Tausenden von Zoku-Schinto-Tempeln die wertvollen buddhistischen Kunstgebilde auf die Straße warf, um den betreffenden Tempeln ihre schintoistische Ursprünglichkeit wiederzugeben.

Abb. 355. Frau aus dem Volke streicht einem bronzenen Bullen die Körperstelle, an der sie selbst von Rheumatismus geplagt wird, in dem Glauben, dadurch Heilung zu finden. Nach einer Photographie von Underwood & Underwood.

Abb. 356. Torii des großen Schintotempels von Itsukuschima, Binnensee.

Schintoismus

Von Professor W. Gundert, Mito bei Tokio

Wenden wir uns nach diesem allgemeinen Überblick nunmehr den einzelnen Erscheinungen des religiösen Lebens bei den Japanern zu, so interessieren uns hier zunächst jene ganz primitiven Kulte, die sozusagen den Rohstoff bilden, woraus sich im Zusammenhang mit der politischen Entwicklung des Landes der später so genannte Schintoismus aufgebaut hat.

Wie bei allen Völkern der Erde, so ist auch in Japan die Religion auf einer gewissen Stufe nichts anderes als Naturverehrung. Wo irgend in der Natur etwas Auffallendes, Geheimnisvolles dem naiven Menschen entgegentritt, da regt sich in ihm das Gefühl andächtiger Scheu vor dieser „Macht", und wo sich hierzu das Bewußtsein gesellt, daß diese Naturmacht für sein eigenes Leben und Wohlsein praktische Bedeutung habe, da geht er dazu über, sie verehrend und opfernd zu „pflegen": er geht über zum Kultus. So findet man zum Beispiel überall in Japan heilige Bäume, prächtige alte Riesen von Kiefern, Kryptomerien, Ginko biloba, Cleyera japonica, Kampferbäumen und anderen, die von den Anwohnern in kleinerem oder größerem Umkreis verehrt werden (Abb. 358). Um den Baum ist gewöhnlich ein Seil aus Reishalmen geschlungen, wie es überhaupt zur Abgrenzung heiliger Stätten dient: am Fuße befindet sich ein winziger hölzerner Schrein und davor oder auch um den Baum herumgestellt einfache Opfergaben, namentlich Reiswein (Sake) in abgeschnittenen Bambusröhren.

In ähnlicher Weise werden Quellen und Brunnen verehrt. Selbst in den Städten, wo von einem eigentlichen Brunnenkult längst nicht mehr die Rede sein kann, beginnen Brunnengräber

ihre Arbeit häufig mit einer kurzen Reinigungszeremonie, und kaum je wird einer den frisch gegrabenen Brunnen verlassen, ohne sich zuvor von der Hausfrau eine Handvoll Salz erbeten zu haben, die er als Opfergabe in den Brunnen hinabspendet.

Daß auch die Flüsse göttliche Verehrung genießen, ist bei ihrer großen Bedeutung für die japanische Landwirtschaft nicht zu verwundern. In ältester Zeit wurden ihnen sogar Menschen geopfert, wenn es bei drohender Überschwemmung galt, ihren Zorn abzuwenden. Wie dieser Brauch aber schon frühe menschlicheren Vorstellungen wich, zeigt die ins Jahr 323 verlegte hübsche Geschichte von einem Mann, der, ehe er als Opfer in den reißenden Fluß springen sollte, zwei ausgehöhlte Kürbisse hineinwarf und den Flußgott bat: „Wenn du mich durchaus haben willst, so laß diese Kürbisse untersinken! Dann weiß ich, daß du ein wirklicher Gott bist, und werde freiwillig ins Wasser hineingehen. Kannst du aber die Kürbisse nicht sinken machen, so werde ich selbstverständlich erkennen, daß du ein falscher Gott bist, und warum sollte ich dann nutzlos Leib und Leben verlieren?“ Die Kürbisse schwammen natürlich, und der Mann kam mit dem Leben davon.

Abb. 357. Inari, der Erntegott, mit dem Fuchs. Figur aus einem Nospiel. Nach Kiosai.

Auch Seen und Teiche, deren es in dem wasserreichen Lande so viele gibt, sind göttlich und genießen Verehrung. Eine besondere Rolle spielen größere und kleinere Gewässer auf hohen Berggipfeln, weil von ihnen der Regen abhängen soll. Bei andauernder Trockenheit unternimmt man deshalb Bittgänge nach solchen Hochseen, und wenn das Gewässer je austrocknen sollte, so gilt dies als ein schweres Unglück.

Daß die fischende und seefahrende Bevölkerung alle Arten von großen und kleinen Meergottheiten verehrt, läßt sich erwarten. Auf ungezählten Vorgebirgen und Inselchen der japanischen Küste stehen, von mächtigen Kiefern malerisch überragt, die Heiligtümer der Meergötter, zu denen man um günstige Winde und Bewahrung vor Schiffbruch betet. Schon früh verband sich, aus China herüberkommend, mit dem Kult des Meeres, der Seen und Flüsse die Vorstellung vom Drachengott, der in diesen Gewässern herrscht, sie aufwühlt und im Zorn Menschenopfer fordert, der auch in Wolken an den Himmel hinauffährt und Regen gewährt oder versagt.

Kehren wir vom Meer zum Lande zurück, so sehen wir hier die religiöse Verehrung sich zunächst an auffällige Formen der Erdoberfläche heften. Oft sind es nur ein paar große Steinblöcke oder Felsen, sehr häufig aber ein schöner, hoher Berg, der das einfältige Gemüt zur Anbetung herausfordert. Fast alle hervorragenden Berge Japans — und deren sind wahrlich nicht wenige — haben ihre Gottheit. Alle überragt an Höhe wie an religiöser Bedeutung der

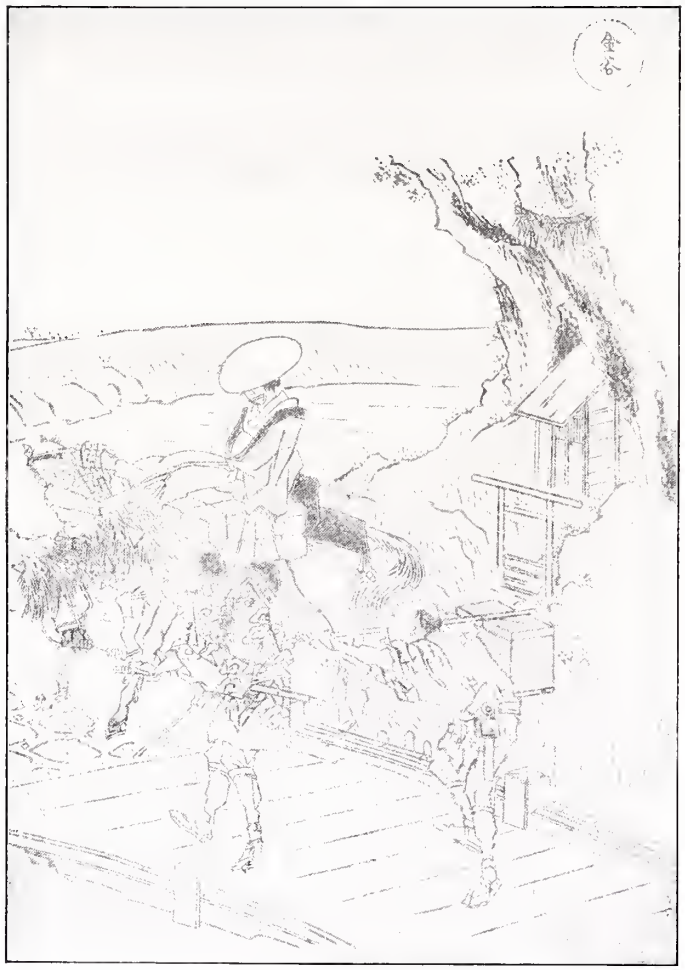


Abb. 358. Baumheiligtum. Aus dem Reisebuch von Hokusai.

unvergleichlich schöne Fuji-no-yama (Abb. 354), der zum Hauptgott einer besonderen Sekte geworden ist, während eine andere sich den mächtigen Ontake-yama in der Provinz Schinano als Gegenstand ihrer Verehrung und Ziel ihrer Wallfahrten ausersehen hat. Es heftet sich an diese Berge ein ganzer Knäuel der merkwürdigsten Sagen und Gebräuche, deren religionsgeschichtlicher Ursprung durchaus noch nicht aufgeklärt ist.

Besonders wichtig aber sind für die ländliche Bevölkerung die Gottheiten, die mit der Landwirtschaft zu tun haben. Denn bei aller Bedeutung auch des Meeres und seiner Erzeugnisse für das Leben des Volkes sind die Japaner doch seit ihrem Eintritt in die Geschichte in erster Linie Bauern, und zwar vor allem Reisbauern, gewesen. Darum spielt der Reisgott Inari (Abb. 357) eine hervorragende Rolle in den religiösen Gebräuchen des japanischen Volkes. Seine Tempel sind über das ganze Land zerstreut, und wie es bei wichtigeren Gottheiten häufig geht: seine Wirksamkeit erstreckt sich weit über den Kreis seiner ursprünglichen Bestimmung hinaus. Er schenkt nicht nur eine gute Reisernte, sondern hilft überhaupt in allen erdenklichen Nöten; er macht auch andere Leute als Bauern reich. Vor einigen Jahren hat ein Geschäftsmann in Tokio, nachdem er vor einem ganz unansehnlichen Inarischrein gebetet hatte, ein riesiges Spekulationsgeschäft gemacht. Die Kunde davon verbreitete sich. Seitdem strömen Tausende und aber Tausende zu der Stelle und errichten, wie es bei Inari üblich ist, als Opfergabe ein Holzportal (Torii) hinter dem andern auf dem Weg zum Tempel. Inari hilft auch in Ehe- und Familienangelegenheiten; er verschafft den Geischamädchen reiche Gönner, bewahrt vor Krankheit und heilt Schäden aller Art. Sehr merkwürdig ist nun, daß dieser Reisgott vom Volke in engste Beziehung zu dem im Reisfeld häufig auftretenden Fuchse gebracht wird, indem man diesen teils als Inaris Begleiter, teils als eine Erscheinung des Gottes selbst betrachtet. Wahrscheinlich ist diese letztere Auffassung die ursprüngliche; dem naiven Gemüt erscheint der plötzlich aufspringende Fuchs als Verkörperung der geheimnisvollen Lebenskräfte, die in dem Reisfelde sich auswirken. Auf einer höheren Stufe der Überlegung treten Gottheit und Tier auseinander, aber für das Empfinden der Menge fließen die beiden doch immer ineinander.

Ihrer Bedeutung für die Landwirtschaft verdankt letztlich sicher auch die Sonne ihre hohe Stellung unter den Gottheiten der Japaner. Ganz abgesehen von dem offiziellen Kultus der

Sonnengöttin mit seinem mythischen Hintergrund besteht in Japan eine schlichte Verehrung der Sonne selbst, die ganz auf der Linie der primitiven Naturkulte liegt. Der Brauch kommt freilich mehr und mehr in Abnahme; aber doch kann man heute noch Japaner sehen, die am Morgen und am Abend der auf- und untergehenden Sonne durch Verneigung und Händeklatschen ihre Verehrung bezeigen.

Auch der Phalluskult spielte im alten Japan eine gewisse Rolle. Die Organe der Zeugung galten als Sitz der Lebenskraft und darum als die Macht, die den Tod überwindet und vor Gefahr beschützt. Steine, als Symbole dieser Macht und geradezu als „Götter der Abwehr" aufgefaßt, waren namentlich an Kreuzwegen und einsamen Gebirgspässen aufgestellt und vor ihnen kleine Steine aufgehäuft, denen jeder Vorüberziehende einen weiteren Stein hinzufügte, wie das schon die alten Griechen vor ihren Hermen zu tun pflegten, wohl in dem unklaren Gefühl, auf diese Weise die Kraft des Gottes zu vermehren.

In allen diesen Naturkulten sehen wir den primitiven Trieb wirksam, in der Naturerscheinung unmittelbar einer übersinnlichen Kraft innezuwerden, die auf Leben, Wohl und Wehe des Menschen von bestimmendem Einfluß ist. Daß dieser Trieb auch heute noch in Japan nicht bloße Überlieferung, sondern lebendig wirksame Kraft ist, dafür zeugt das fortwährende Aufkommen neuer Kulte dieser Art. Und zwar ist es heutzutage merkwürdigerweise die moderne Industrie, die zu diesem Neuaufleben primitiver religiöser Instinkte Anlaß gibt. Auf der Westküste des nördlichen Japan hat man in den letzten Jahrzehnten ergiebige Erdölquellen entdeckt. Manche Gebiete sind wie gewisse Gegenden in Nordamerika und im Kaukasus ganz von Bohrtürmen übersät, wo japanische Bauernsöhne als Arbeiter beschäftigt sind. Diese aber können sich keine Petroleumgewinnung denken ohne Petroleumgott, und so findet man mitten zwischen den Bauwerken moderner Technik hie und da ein kleines Heiligtum mit Opfergaben für den „Gott des Erdöls". Wo auf japanischen Vulkanen Schwefel gewonnen wird, sind ähnliche Heiligtümer für die Schwefelgottheit errichtet.

Abb. 359. Tempel der Sonnengöttin in Yamada, Ise.

Bisweilen wird ein neues Werk der Industrie auch unter den Schutz einer alten Gottheit gestellt, wozu sich der uns schon bekannte Inari besonders eignet. Japan ist bei der Menge seiner Gebirge und seinem Wasserreichtum das ideale Land für Was-

serkraftelektrizität. Bei einem mit mächtigen Mannesmannröhren ausgestatteten Kraftwerk im mittleren Kiuschu befindet sich ein noch neues Inariheiligtum mit folgender Inschrift: „Am 28. Februar 1914 ist diese elektrische Kraftanlage fertig geworden, durch die das Wasser des Schwarzflusses nunmehr die ganze Provinz mit Licht versorgt. Bedenkt man es aber ehrerbietig, so ist die Vollendung jedes Werks nur davon zu erwarten, daß man nach Erfüllung dessen, was in menschlichen Kräften steht, auf den Schutz und die Hilfe der Gottheit vertraut. Darum haben wir diese Stätte zu einem Heiligtum ausersehen, damit der durch Krafterweisungen ehrfurchtgebietende große Gott Inari von Takahaschi außer in seinem Haupttempel auch hier angebetet werde, und wir verehren ihn hiermit als unsern Schutzgott. Das jährliche Hauptfest findet am 1. März, die gewöhnlichen Feiern am Ersten jeden Monats statt. Den 6. Juni 1914. Das Personal des elektrischen Kraftwerks."

Neben der Verehrung der mannigfachen Naturmächte spielt in Japan, wie überall auf der Erde, auch der Seelen- und Geisterglaube eine bedeutende Rolle. Er hat zunächst allerdings nichts mit Religion zu tun; denn es ist durchaus nicht notwendig, daß Geistern irgendwelche Verehrung und Pflege gezollt werde. Wir brauchen deshalb auf die ziemlich unklaren Vorstellungen bezüglich des Schicksals der Toten, auf die Menge der im Volk umlaufenden Gespenstergeschichten, auf die besonders gefährlichen Fähigkeiten des Fuchses, in allerlei Gestalten den Menschen zu begegnen und sie zu verhexen, sowie auf die Schar kleinerer Geister und fabelhafter Tiere, die Feld und Wald bewohnen, nicht näher einzugehen. Aber es versteht sich, daß von solchen Vorstellungen zu religiöser Verehrung derartiger Wesen, und sei es auch nur, um sich vor ihnen zu sichern, nur noch ein Schritt ist, und der religiöse Sinn der Japaner hat diesen Schritt gar oft getan.

Für die geflügelten und beschnäbelten Wesen, die in Wald und Gebirge hausen und da unter dem Namen Tengu die Phantasie des Volkes mit besonderer Vorliebe beschäftigen, gibt es mancherlei Stätten der Verehrung. Wie ernst man es noch vor hundert Jahren mit diesen Waldgeistern genommen hat, zeigt eine Bekanntmachung der japanischen Regierung aus dem Jahr 1824 an die großen und kleinen Tengu des Nikkogebirges, worin diese durch Anschlag in den Wäldern davon benachrichtigt werden, daß der Schogun im April die Tempel seiner Ahnen daselbst besuchen wolle und sie in dieser Zeit das Gebirge zu räumen haben.

Für das religiöse Leben ist weiter die Vorstellung wichtig geworden, daß Menschen, denen in ihrem Leben Unrecht geschehen ist, dafür nach ihrem Tode Rache nehmen können. Der Gedanke lag dann sehr nahe, diese Grollenden durch Opfer und Verehrung zu versöhnen. Das beste Beispiel dafür, wie aus einem unversöhnten Geiste eine Gottheit werden kann, bietet der berühmte Staatsminister Sugawara Michizane. Ein hochgebildeter, frommer Staatsmann von vorzüglichem Charakter, der namentlich auf das Bildungswesen seiner Zeit einen wichtigen Einfluß ausgeübt hat, wurde er von neidischen Rivalen bei seinem Kaiser verleumdet und mußte nach Kiuschu in die Verbannung gehen, wo er zwei Jahre darauf starb (903). Es wurde ihm zwar unter dem Namen Temman Tenjin in der Hauptstadt ein Schrein errichtet, aber das versöhnte ihn noch lange nicht. Nach einigen Jahren begann erst sein Fluch zu wirken. Sein Verleumder starb. Andere Glieder der feindlichen Familie wurden von dem gleichen Geschick ereilt. Aus den Ohren eines der Gegner Michizanes brachen kleine Schlangen hervor, die sich als Boten des Verstorbenen zu erkennen gaben. Ein kaiserlicher Prinz und ein Staatsminister folgten den Vorangegangenen in den Tod, und der letztere kehrte nach drei Tagen aus der Unterwelt zurück, um zu berichten, Michizane habe dem Gerichtshof des Totengottes eine Bittschrift vorgelegt, in der er die Untersuchung seines Falles forderte. Alsbald verbrannte der Kaiser das ehemalige Verbannungsdekret, rief Michizanes Kinder zurück und setzte den

Abb. 360. Die berühmte rote Brücke über den Dayagawa, die nur der Kaiser oder sein Bevollmächtigter überschreiten durfte.

Toten selbst feierlich in alle seine Ehren wieder ein. Aber der erzürnte Geist war noch nicht versöhnt. Das Land wurde von allerlei Unglück, Stürmen und Überschwemmungen heimgesucht; ja schließlich erschien Temman Tenjin dem Kaiser selbst, der von da an nicht mehr gesund wurde. Die Heimsuchungen nahmen immer weiteren Umfang an. Im Jahre 947 erhielt ein sechsjähriger Knabe von dem Toten ein Orakel, das von acht Anwesenden aufgeschrieben wurde, und in dem es hieß: „Alle Donnergötter und Dämonen sind mir untertan geworden. Wer Böses tut, den lasse ich von ihnen zertreten. Pest und anderes Unheil ist von dem obersten Himmelsherrn in meine Hand gelegt; auch kein Gott hat Macht über mich. Aber denen, die fromm ihre Not bekennen, will ich helfen.“ Dies führte natürlich zu weiteren Ehrungen, Opfern und Tempelstiftungen, und heutzutage gibt es in Japan kaum ein Dorf, das nicht seinen Tenjinschrein hätte, in dem der ehemalige Staatsminister als Gott der Bildung und namentlich der Schreibkunst verehrt wird.

Wir sehen: es geht leicht, daß aus einem Dahingeschiedenen eine Gottheit wird. Es braucht sich mit der Erinnerung an den Toten nur irgend ein Eindruck der Scheu oder Ehrfurcht zu verbinden, so wird er zum Gegenstand religiöser Verehrung. Es ist daher eine ganz naturgemäße Entwicklung, wenn sich mit zunehmender Festigung des häusliches Lebens, zumal unter dem Einfluß chinesisch-konfuzianischer Familienmoral, ein regelrechter Ahnenkult ausbildete, wie wir ihn schon von China her kennen. Ist dieser Zweig religiösen Lebens auch bald eine Domäne des besonders auf das Jenseits eingestellten Buddhismus geworden, so liegt sein Ursprung doch viel mehr in den animistischen Motiven des Schintoismus und in der von China überkommenen konfuzianischen Moral.

Dies alles, was wir bisher kennengelernt haben, gehört nun freilich zur schintoistischen Religion. Nun wäre es aber falsch, in diesen primitiven Kulten das eigentliche Wesen des Schintoismus zu erblicken. Sind sie doch so allgemein menschlich und so wenig spezifisch japanisch, daß sich um ihretwillen die besondere Bezeichnung „Schintoismus“ kaum lohnen würde. An sich bedeutet ja auch der Name „Schinto“ nichts weiter als „Pfad der Götter“, und er ist erst nach dem Eindringen des Buddhismus, des „Buddhapfades“, zur Unterscheidung der einheimischen Volksreligion von der fremden Lehre gebildet worden.

Trotzdem haben wir allen Anlaß, in Japan von einer besonderen schintoistischen Religion zu reden. Nur ist das nicht einfach die Volksreligion schlechtweg, wie wir diesen Begriff aufzufassen pflegen. Vielmehr tritt zu ihr als ausschlaggebender Grundsatz noch etwas Neues hinzu, wodurch sie auf eine, wenn auch nicht religiös, so doch kulturell höhere Stufe gehoben wird. Es ist das der Gedanke des japanischen Nationalstaats mit seiner politischen und sozialen Gliederung, wie sie im Kaiserhause gipfelt. Was wir Schintoismus nennen, hängt unlöslich zusammen mit dem Werden und der Geschichte des japanischen Reiches. Ja, wir können in dem offiziellen Schintoismus und seiner Mythologie geradezu das religiöse Spiegelbild der ältesten politischen Geschichte Japans erblicken.

Die tatsächlichen Vorgänge, die zur Bildung des japanischen Reiches geführt haben, liegen leider ganz im Dunkel. Aber gerade aus der schintoistischen Sage läßt sich erschließen, daß das heutige japanische Reich seine Entstehung dem erobernden Vordringen eines zuerst auf der Insel Kinschu ansässigen Stammes verdankt, der sich später im mittleren Japan, besonders in der Provinz Yamato, festsetzte und sich von da aus die übrigen, wahrscheinlich verwandten Stämme unterwarf, während die stammesfremden Ainu, die damals noch auf den japanischen Hauptinseln saßen, entweder von den Eroberern aufgesogen oder nach Osten und Norden verdrängt wurden. Unter den verwandten Stämmen scheint einer, der in der Provinz Izumo auf der Korea gegenüberliegenden Westküste seinen Sitz hatte, bis dahin die vorherrschende Macht

in Japan gewesen zu sein, weshalb denn auch seine Gottheiten in der Mythologie eine besondere Rolle spielen.

Das eigentliche Wesen des Schintoismus ist nun einfach die religiöse Wertung dieser Vorgänge der japanischen Reichsgründung als göttlicher Tat und die Erhebung des so geschaffenen Organismus in die übermenschliche Sphäre. Mit andern Worten: die japanische Volksfamilie mit dem Kaiserhaus an der Spitze erblickt mittels des Schintoismus sich selber in göttlicher Verklärung; sie ist in dieser Religion nicht nur der anbetende, verehrende Teil, sondern auch der verehrte. Der Schintoismus ist, modern ausgedrückt, der Glaube des japanischen Volkes an sich selbst, betätigt in den Formen einer primitiven Naturreligion.

Abb. 361. Schintopriester.

Die mannigfachen religiösen Anschauungen, die wir bereits kennengelernt haben, bilden somit allerdings den geistigen Inhalt des Schintoismus. Die Gottheiten, die der religiöse Sinn des japanischen Volkes allüberall in Natur, Geister- und Menschenwelt wahrnimmt, gehören ins schintoistische Pantheon. Darum ist auch die Zahl der Schintogötter geradezu Legion, spricht man doch in Japan gerne von den „achthundertmal zehntausend Göttern" des Himmels und der Erde.

Aber unter diesem Göttergewimmel vollzieht der offizielle Schintoismus eine aristokratische Auslese. Nur wenige Gottheiten sind sozusagen hoffähig; die große Plebs der Götter bleibt mehr oder weniger unbeachtet. Maßgebend ist indessen bei dieser Auslese nicht so sehr der religiöse Gesichtspunkt als vielmehr der staatliche; ja, man darf ruhig sagen: der dynastische. Wenn auch populäre Gottheiten, wie der Reisgott Inari oder der abgeschiedene Geist des Staatsministers Sugawara Michizane als „Temman Tenjin", vom offiziellen Schintoismus anerkannt werden, so ist das nichts weiter als ein Zugeständnis an das Volksempfinden. Das eigentliche Interesse des Schintoismus geht in erster Linie darauf, daß der tragende Grundpfeiler des japanischen Staatswesens, die Dynastie des kaiserlichen Hauses, der gemeinen Menschlichkeit entzogen, als etwas Unantastbares empfunden und geheiligt werde (Abb. 360).

Das Wesentliche in dieser religiösen Verklärung des japanischen Kaiserhauses ist die genealogische Verknüpfung der Dynastie und ihrer Geschichte mit den göttlichen Naturmächten. Dies ist unverkennbar der leitende Gedanke in den mythischen Erzählungen des Schintoismus, wie sie uns in den ältesten auf uns gekommenen Geschichtswerken, dem 712 verfaßten Kojiki und dem acht Jahre später entstandenen Nihongi oder Nihonschoki, überliefert sind. Allerdings sind in diese Mythologie eine Menge primitiv-phantastischer Naturspekulationen mit hineinverwoben.

Aber die Erzählung läuft nicht nur als Ganzes auf die Begründung der kaiserlichen Dynastie und des japanischen Reiches hinaus; auch im einzelnen finden sich im Text immer wieder Hinweise auf die Zustände der späteren geschichtlichen Zeit. Kurz, das Interesse an der Verknüpfung des geschichtlichen Japan mit der göttlichen Sphäre tritt überall als das beherrschende deutlich hervor.

Auf die Einzelheiten der in ihrem Anfang recht wirren Erzählung von Götterzeugungen einzugehen, lohnt sich nicht. Es genüge uns, daß ein Götterpaar, Izanagi und Izanami, die japanischen Inseln und eine Menge von Naturmächten beziehungsweise Gottheiten erzeugen, unter denen die Sonnengöttin Amaterasu die erste Stelle einnimmt. Von ihr stammt der erste japanische Kaiser ab, während ihr Bruder, der Sturmgott Susanowo, zu dem späterhin unterworfenen Lande Izumo in Beziehung steht.

Die Geschichte dieser beiden Geschwister ist heute noch in der Erinnerung des japanischen Volkes lebendig. Die beiden schufen nämlich durch Zerkauen von Schwertstücken und Juwelen eine Anzahl Götter, über deren Zugehörigkeit sie nachher in Streit miteinander gerieten (eine mythische Einkleidung alter Stammesstreitigkeiten). Susanowo, der als Sturmgott überhaupt ein sehr unwirscher Geselle war, benahm sich gegen seine Schwester recht ungezogen. Er zerstörte die Dämme der Reisfelder, die Amaterasu angelegt hatte, verstopfte die Wassergräben und beschmutzte Amaterasus Palast in der häßlichsten Weise. Die gute Sonnengöttin blieb friedsam wie ein Engel und suchte ihn sogar noch zu entschuldigen. Er aber trieb es daraufhin nur noch ärger; ja, als die Göttin webend in ihrer Halle saß, brach er in den Dachfirst ein Loch und warf zu ihrem Entsetzen ein himmlisches Pferd, das er zuvor geschunden hatte, in die Halle. Das war auch für Amaterasu zu viel. „Sie machte die Tür der himmlischen Felsenwohnung zu, verriegelte sie und hielt sich eingeschlossen. Da wurde das ganze Gefilde des hohen Himmels dunkel, und das ganze Mittelland des Schilfgefildes (Japan) war dunkel, und es herrschte ewige Nacht."

Böse Gottheiten lärmten zu Tausenden umher wie die Fliegen im Frühling, und alle Übel kamen zum Vorschein. Da versammelten sich die achthundertmal zehntausend Götter im trockenen Bett des Himmelsflusses (Milchstraße) und beratschlagten, wie man die beleidigte Göttin wieder aus der Höhle hervorlocken könne. Auf den Rat eines Gottes holte man die lange krähenden Hähne der ewigen Nacht zusammen und ließ sie krähen. Andere Götter verfertigten einen Spiegel und Juwelen, die mit andern Opfergaben an einem immergrünen Sakakibaum (Cleyera japonica) aufgehängt wurden. Endlich trat die Göttin Ama no Uzume, gewöhnlich O Kame genannt, die mit ihrem pausbackigen, flachnäsigen Vollmondgesicht für komische Rollen wie geschaffen war, in höchst merkwürdigem Aufzug vor die Tür der himmlischen Felsenwohnung und führte unter lautem Stampfen einen nicht eben anständigen Tanz auf, wobei sie tat, als ob sie in Verzückung wäre und göttliche Eingebungen hätte. „Da erschütterte das Gefilde des hohen Himmels, und die achthundertmal zehntausend Götter lachten alle zusammen. Das war der schmollenden Göttin denn doch zu merkwürdig, und die Neugierde verführte sie, die Tür ein wenig zu öffnen und durch den Spalt hinauszusehen. Alsbald ergriff der Gott ‚Handstärkemann' die Göttin bei der Hand und zog sie vollends aus der Höhle heraus, während zwei andere Götter den Höhleneingang mit einem Seil als Tabuzeichen absperrten. So wurde es wieder Tag, und die Not hatte ein Ende."

Susanowo wurde hierauf vom Rate der Götter zu allerlei Strafen verurteilt und mußte schließlich auf die Erde hinabsteigen, wo ihn sein Weg nach dem Lande Izumo führte. Dort traf er ein altes Ehepaar, das von dem großen Berggott abstammte und in schwerem Kummer war, weil es eben die achtköpfige und achtschwänzige Schlange erwartete, die jedes Jahr kam

und eines seiner Kinder auffraß. Susanowo bedang sich die Jungfrau, die diesmal das Opfer der Schlange werden sollte, zur Gattin aus und ließ für die böse Schlange acht mächtige Gefäße mit starkem Reiswein bereitstellen. Als nun das Ungeheuer kam, machte es sich sofort gierig mit allen acht Mäulern über den Reiswein her, von dem es sich so betrank, daß es für Susanowo ein leichtes war, es vollends zu erlegen. Im Schwanz der Schlange fand er ein wunderbares Schwert verborgen, das er nachher seiner Schwester Amaterasu zum Geschenk machte. Mit der geretteten Jungfrau erzeugte Susanowo einen Sohn, durch den er der Stammvater des großen Gottes von Izumo, Okuninuschi oder Onamuchi, wurde, dem wir alsbald wieder begegnen werden.

Amaterasu faßte nämlich den Beschluß, daß ihre Nachkommen das „Mittelland des Schilfgefildes“ (Japan) regieren sollten. Dort aber herrschte eben der Nachkomme ihres Bruders Susanowo, der Gott Okuninuschi (großer Landesherr), und unter den Gottheiten des Landes war allgemeiner Aufruhr. Um diese zu unterwerfen, mußte einer aus Amaterasus Geschlecht hinabsteigen und die Herrschaft des Landes ergreifen. Zwei Botschaften, die zur Vorbereitung entsandt wurden, schlugen fehl. Erst die dritte Gesandtschaft erreichte ihren Zweck. Es waren das der Donnergott und noch eine Gottheit, die nach Izumo zu Okuninuschi gingen und ihm sagten: „Die große Göttin Amaterasu hat uns mit der Frage hergeschickt: Das Mittelland des Schilfgefildes, dem du als Herrscher gebietest, haben wir unserem Sohn als Herrschaftsgebiet übergeben. Wie stellst du dich dazu?“ Okuninuschi antwortete und sprach: „Meine Wenigkeit vermag das nicht zu sagen; mein Sohn Kotoschironuschi wird darauf antworten.“ Dieser wurde geholt und erklärte sich denn auch alsbald zur Unterwerfung bereit, während sein jüngerer Bruder es auf eine Kraftprobe mit dem Donnergott ankommen ließ, in der er aber unterlag. Daraufhin fügte sich auch Okuninuschi, räumte das Land dem Geschlecht der Sonnengöttin und begab sich in die Unterwelt, um dort die bösen Mächte in Schach zu halten und das Land des Sonnensprößlings vor ihren Einwirkungen zu bewahren.

Nun war für den letzteren die Bahn frei. Da ihm inzwischen ein Sohn, Ninigi, geboren war, wurde dieser ausersehen, mit einem Gefolge von fünf Häuptlingen vom Himmel hinabzusteigen und das Land in Besitz zu nehmen. Seine Großmutter, die Sonnengöttin, gab ihm zur Ausrüstung noch drei heilige Kleinodien mit, nämlich den Spiegel und die Juwelen, womit sie sich aus der himmlischen Felsenhöhle hatte locken lassen, und das Schwert aus

Abb. 362. Japanischer Sarg mit Goheistreifen.

dem Schwanz der Schlange, das Susanowo ihr geschenkt hatte. Den Spiegel übergab sie mit den Worten: „Betrachte diesen Spiegel hier gerade so, als wäre er meine erlauchte Seele, und verehre ihn ehrfürchtig, gleichwie wenn du mich selber verehrtest!“

Hierauf verließ Ninigi seinen himmlischen Felsensitz, stieß die achtfach ausgebreiteten Wolken auseinander, bahnte sich mit gewaltiger Wegbahnung einen Pfad und stieg auf den wunderbaren Gipfel des Takachiho in der Provinz Hiuga auf der Insel Kiuschu hinab, also in eine von Izumo weit südlich gelegene Gegend. Dort fand er bald einen Berggott, der ihm seine beiden Töchter zu Frauen anbot. Die eine hatte ihren Namen von der lieblichen Kirschblüte, die andere von den lange dauernden Felsen. Ninigi beging das Versehen, sich nur mit der Blütenprinzessin zu verbinden, die Felsenjungfrau aber, von der er unsterbliche Kinder hätte haben können, fortzuschicken. „Daher kommt es, daß bis zum heutigen Tage die Lebensdauer der himmlischen Herrscher nicht lange währt.“

Einer der Söhne Ninigis kam auf der Suche nach einem verlorenen Angelhaken in die Tiefe des Meeres zu dem prächtigen Schlosse des Meergottes. Vor dem Tore des Schlosses befand sich ein Brunnen, wo ihm die Tochter des Meergottes, die Prinzessin Toyotama, begegnete. Entzückt über den Anblick des Gastes, lief sie zu ihrem Vater, der auf ihren Wunsch den Göttersohn alsbald hereinführte, fürstlich bewirtete und ihm seine Tochter zur Frau gab. Der Sohn, der dieser Verbindung entstammte, ist der Vater des ersten japanischen Kaisers Jimmu Tenno.

Dieser herrschte zunächst wie seine Vorfahren von Ninigi abwärts in der Provinz Hiuga im südlichen Kiuschu, unternahm dann aber einen Eroberungszug nach Nordosten und gelangte über verschiedene Zwischenstationen schließlich nach der Provinz Yamato, wo er endgültig seine Residenz aufschlug. Dieses Ereignis gilt in der japanischen Geschichte als der Anfang des jetzigen Reiches, des „Menschenzeitalters“ im Unterschied vom „Götterzeitalter“, das mit Jimmu Tennos Vater sein Ende nimmt. Die traditionelle japanische Chronologie setzt dieses Ereignis in das Jahr 660 vor Christus, was aber sicher viel zu früh ist. Wir werden besser tun, uns die Anfänge des japanischen Staatswesens in Yamato ganz ungefähr um die Wende unserer Zeitrechnung zu denken.

Auch was uns von den Kaisern nach Jimmu Tenno erzählt wird, trägt noch bis ins vierte oder fünfte Jahrhundert herein ziemlich sagenhaften Charakter. Der Übergang von Sage zu eigentlicher Geschichte ist ganz unmerkbar. Aber gerade daran zeigt sich, woran dem offiziellen Schintoismus im Grunde gelegen ist: nämlich an der engen Verknüpfung des japanischen Kaiserhauses mit den göttlichen Mächten, an der religiösen Wertung des japanischen Nationalstaates.

Ebenso wie in der Mythologie zeigt sich die enge Verknüpfung des Religiösen mit politischen und dynastischen Motiven nun auch in der Art, wie der offizielle Schintoismus aus seinem ungeheuren Pantheon einzelne Gottheiten für den religiösen Kultus ausgewählt hat. Wer mit rein religiösen oder theologischen Voraussetzungen an die schintoistische Götterwelt herantritt, der sollte erwarten, daß die erste Stelle den ältesten Gottheiten eingeräumt wird, von denen ja alle andern erst erzeugt und erschaffen sind, also dem Urpaar Izanagi und Izanami und mehr noch den diesen in der Urgeschichte vorausgehenden Göttergenerationen. Das ist aber keineswegs der Fall. Die beherrschende Gottheit des offiziellen Schintoismus ist und bleibt vielmehr die Sonnengöttin Amaterasu.

Gegenüber dem schlicht primitiven Sonnenkult des Volkes bedeutet die Verehrung dieser Sonnengöttin einen gewissen Fortschritt. Sie ist nicht nur die Sonne selbst, sondern eine mehr oder weniger persönlich gedachte Gottheit. Sie erleuchtet nicht nur den Erdkreis und befördert

den Reisbau, sondern sie übt auch die Herrschaft über das Land aus und trägt als Abzeichen ihrer Würde Juwelen, Waffen und Rüstung. Vor allen Dingen aber ist sie die erlauchte Ahnmutter des Kaisers. Ihm, seinem Hause und nach ihm auch dem ganzen Volke läßt sie ihren Schutz und ihre günstige Vorsehung angedeihen. Weit mehr als ihr Naturwirken ist es diese ihre nationale und dynastische Bedeutung, was der Sonnengöttin ihre überragende Hoheit in den Augen des offiziellen Schintoismus verleiht.

Abb. 363. Heilige Tänzerinnen im Schintotempel Kasuga in Nara.

Da nun diese Gottheit nicht mehr einfach die Sonne selber ist, sondern ein von dieser mehr oder weniger losgelöstes Wesen geistiger Art, so hat sich das massive religiöse Bedürfnis geltend gemacht, für dieses geistige Wesen abermals ein sinnliches Unterpfand zu haben, einen „Leib der Gottheit", japanisch „Schintai", in dem diese Wohnung nimmt, ja, der geradezu als die Gottheit selber gelten kann. Alle Schintogötter haben einen solchen „Leib". Den der Amaterasu kennen wir bereits: es ist der Metallspiegel, den sie ihrem Enkel Ninigi bei seinem Hinabsteigen auf die Erde mitgab als Unterpfand ihrer persönlichen Gegenwart, und der sich auf die kaiserlichen Nachkommen vererbte. In den ältesten Zeiten bewahrten die Herrscher diesen Spiegel an ihrem persönlichen Wohnsitz auf. Später aber „fürchtete der Kaiser", wie der Bericht lautet, „die Macht dieser Gottheit und fühlte sich nicht wohl dabei, in ihrer unmittelbaren Nähe zu wohnen". Die Folge war, daß für den Spiegel ein besonderer Tempel errichtet wurde, und zwar in der Provinz Ise, wo er heute noch als das größte Heiligtum Japans verehrt wird (Abb. 359).

Damit, daß Amaterasu die erste Stelle unter den Göttern Japans einnimmt, ist aber keineswegs gesagt, daß sie im Volke am meisten verehrt werde. Im Gegenteil: nach der offiziellen Auffassung ist diese Göttin so hoch, daß ihr eigentlich nur der Kaiser opfern kann, und ihr Kult sollte deshalb auch auf den einen Tempel in Jse beschränkt sein. Wenn dies nicht der Fall ist und Amaterasu trotzdem auch in vielen untergeordneten Tempeln verehrt wird, so ist das wieder eines jener Zugeständnisse an die volkstümliche Religion, wie sie im Schintoismus so häufig vorkommen.

Hat Amaterasu als Herrscherin und kaiserliche Ahnmutter schon mehr geistige, ja beinahe sittliche Eigenschaften angenommen, so trägt die an Bedeutung ihr nächststehende Gottheit noch durchaus naturhaften Charakter. Es ist das die Nahrungsgöttin Ukemochi, der in der Provinz Jse ein besonderer Tempel neben dem der Amaterasu errichtet ist. Ursprünglich war es wohl die lebenspendende Nahrung überhaupt, die als Gottheit gedacht wurde; später waren es im besonderen die den verschiedenen Göttern dargebrachten Opfergaben. Zuletzt löste sich die Vorstellung der Gottheit von den Nahrungsmitteln selber ab, und sie galt nur noch als ihre Spenderin. Die japanische Mythologie erzählt, Amaterasu habe ihren Bruder, den Mondgott, vom Himmel herab zu Ukemochi gesandt, er solle sich nach ihr erkundigen. Ukemochi drehte ihren Kopf nach dem Lande zu; da kam gekochter Reis aus ihrem Mund. Als sie sich dem Meere zuwandte, kamen Fische aus ihrem Mund, und als sie nach den Bergen hinsah, allerlei Wild des Waldes. Der Mondgott fühlte sich durch diesen Anblick beleidigt und tötete die Göttin. Aber aus ihren verschiedenen Körperteilen entstanden Rinder und Pferde, Reis, Gerste, Hirse und Bohnen, ja sogar Seidenraupenkokone. Die Samen alle nahm die Sonnengöttin Amaterasu und ließ sie im Lande sprossen. Der enge Zusammenhang zwischen der Sonnen- und der Nahrungsgöttin ist aus dieser Mythe deutlich zu ersehen. Daß der Tod der Göttin für ihre spätere Verehrung kein Hindernis bedeutet, ist bei den vielfach verschwommenen Anschauungen des Schintoismus durchaus begreiflich.

In der Volksreligion ist an die Stelle der Ukemochi der uns längst bekannte Reis- und Fuchsgott Inari getreten, der wahrscheinlich, trotz der Verschiedenheit des Geschlechtes, nur eine Abart der alten Nahrungsgöttin ist, vertritt er doch nichts weiter als den Bestandteil der täglichen Nahrung, der für die Japaner der wichtigste ist.

Amaterasus ungestümer Bruder, der Sturmgott Susanowo, von dem wir in der Mythologie so viel gehört haben, spielt auch im religiösen Kultus eine Rolle. Gewöhnlich wird er mit acht seiner Kinder, die er durch das Kauen von Amaterasus Juwelen erzeugte, verehrt. Über seine Aufgaben herrscht aber keine Klarheit. Als Sturmgott und entsprechend seinem rauhen Gebaren gegenüber Amaterasu trägt er zunächst gefährlichen Charakter, und sein Kult hat darum in erster Linie den Zweck, ihn in guter Stimmung zu erhalten. Daneben ist er aber, namentlich in neuerer Zeit, zum Gott der Liebe und Ehe geworden.

Das Schwanken der Gottesvorstellung, das wir hier wie anderwärts bemerken, hat in Japan zu einer naiven Spekulation geführt, indem man in der Gottheit zwei Seelen unterschied, eine „rauhe“ und eine „sanfte“, entsprechend dem zwiefachen Eindruck des Erschreckenden und des Anziehenden, den das Heilige stets auf das religiöse Gemüt macht. Bald hat in der Gottheit die sanfte Seele die Oberhand, bald die rauhe. Oft werden für die zweierlei Seelen sogar verschiedene Schreine errichtet.

Weiter verbreitet als die Verehrung Susanowos ist die seines Nachkommen Okuninuschi, des großen Gottes von Jzumo. Er hat zwar seine Herrschaft an Ninigi, den Enkel der Sonnengöttin, abtreten müssen, aber für diesen irdischen Verlust ist er in der unsichtbaren Welt reichlich entschädigt worden. Man hat ihm in der Provinz Jzumo einen Tempel errichtet, der an

Bedeutung nur dem der Amateraſu in Iſe nachſteht. Von Haus aus iſt Okuninuſchi ohne Zweifel der als Gottheit gefaßte Erdboden. In dem Mythenkreis von Izumo tritt er dann als Schöpfer und Regent des Landes auf. Nach ſeiner Abſetzung hat er nun nicht nur dieſe ſeine urſprünglichen Aufgaben beibehalten, indem er über die Bewirtſchaftung des Landes waltet, warme Quellen ſprudeln und Heilkräuter ſproſſen läßt, ſondern er beſchützt das Land auch von der Unterwelt aus gegen deren ſchädliche Einflüſſe und unterweiſt die Menſchen in der Kunſt der Zauberei, damit ſie ſich ſelber der böſen Geiſter erwehren können. Die volkstümliche Auffaſſung, daß im zehnten Monat des Jahres alle Götter ihre Tempel verlaſſen, um ſich nach Izumo zu Okuninuſchi zu begeben, beruht wohl nur auf dem Mißverſtehen eines alten Monatsnamens; ſie beweiſt aber nichtsdeſtoweniger die hohe Verehrung, die dieſe oberſte Gottheit eines in uralter Zeit unterworfenen Stammes noch heute genießt.

Von den beiden Söhnen des großen Izumogottes haben wir gehört, daß der ältere, Kotoſchironuſchi, ſeinen Vater zur Unterwerfung unter das Geſchlecht der Sonnengöttin bewogen hat. Er hat denn auch lange Zeit hindurch eifrige Verehrung erfahren und galt als einer der wichtigſten Schutzgötter des kaiſerlichen Hauſes. Aber ſein Kultus geriet allmählich immer mehr in Verfall, und heutzutage hat ihm merkwürdigerweiſe ſein Bruder Takeminakata, der doch zuerſt widerſpenſtig geweſen war, den Rang ſo ziemlich abgelaufen. Sein Hauptſitz iſt am Suwaſee im mittleren Japan, wohin er nach ſeiner Niederlage in der ſchon erwähnten Kraftprobe gegangen ſein ſoll; er wird darum als der kriegeriſche Gott von Suwa hin und her im Lande verehrt.

Abb. 364. Zenſchi Iſchikawa Sodo, Abt des Sojijitempels in Tſurumi. Nach einer Photographie von W. Gircke in Berlin.

Wir begegnen hier wie auch ſonſt der Tatſache, daß dieſe Gottheiten ein recht wechſelvolles Schickſal haben. Der Grund dafür iſt in ihrer engen Verknüpfung mit menſchlichem Schickſal zu ſuchen. Ebenſo wie Amateraſu ihre überragende Hoheit nicht nur ihrer Eigenſchaft als Sonnengöttin verdankt, ſondern mehr noch ihrer Stellung als Ahnmutter des Kaiſerhauſes, ſo haben auch die anderen angeſehenen Familien Japans ſehr zum Anſehen einzelner Gottheiten beigetragen, indem ſie dieſe als ihre Vorfahren und Schutzpatrone beſonders verehrten. Der Gott von Suwa wäre nicht zu ſeinem heutigen

Ansehen gelangt, wenn nicht im Mittelalter ein namhaftes Fürstenhaus ihn zu seinem Ahnherrn erkoren hätte.

Dasselbe gilt von einigen anderen Gottheiten, deren Verehrung in Japan sehr weit verbreitet ist. Im alten Japan war jahrhundertelang kein Geschlecht so mächtig wie das der Fujiwara, aus dem Staatsmänner, Feldherren und Kaiserinnen, aber auch Dichter und Schriftsteller in großer Anzahl hervorgegangen sind. Als ihr Vorfahre galt der Donnergott, eben jener, der den widerspenstigen Göttersohn von Izumo in der Kraftprobe besiegte.

Noch volkstümlicher wurde der Ahngott des Hauses Minamoto, von dem sich die Geschlechter herleiten, die das Mittelalter hindurch die eigentliche Herrschaft in Japan in Händen hatten, während das Kaisertum in Kioto ein ohnmächtiges Schattendasein führte. Es ist das der Kriegsgott Hachiman, der wohl nächst dem Reis- und Fuchsgott Inari die meisten Tempel in Japan besitzt. Dieser Hachiman ist kein uraltes Naturwesen wie der eben erwähnte Donnergott, sondern er entstammt einer späteren Zeit und war ursprünglich ein japanischer Kaiser, als welcher er unter dem Namen Ojin Tenno in der Geschichte bekannt ist. Er soll nach der sicher sagenhaften Chronologie von 201 bis 310 nach Christus gelebt haben. Seine Beförderung zum Kriegsgott erscheint zunächst merkwürdig, denn trotz seines langen Lebens weiß die Geschichte keinerlei kriegerische Taten von ihm zu erzählen. Die Sache hat aber dennoch ihre Gründe. Als nämlich seine Mutter, die berühmte Kaiserin Jingo, schon im Begriffe stand, ihm das Leben zu schenken, entschloß sie sich auf Grund einer göttlichen Offenbarung zu einem Eroberungszug nach Korea, den sie in eigener Person anführte. Um bei diesem schwierigen Unternehmen durch Mutterpflichten nicht behindert zu werden, band sie sich einen Stein unter den Gürtel und führte so den Feldzug zu einem glänzenden Ende, worauf sie, nach Japan zurückgekehrt, des Knäbleins genas. Es lag also nahe, in diesem verborgenen Kriegsteilnehmer die treibende göttliche Kraft zu erblicken, welche die Kaiserin Jingo zu ihren ungewöhnlichen Taten befähigte. Aber seine Laufbahn als Gottheit begann erst mit dem Aufstieg des kriegerischen Hauses der Minamoto, die ihrerseits wiederum dem kaiserlichen Ahn- und Schutzherrn einen guten Teil ihres Ansehens verdankten.

Damit sind wir von den Naturgottheiten bereits zu den vergotteten Menschen übergegangen. Man könnte erwarten, daß unter diesen die alten Kaiser eine besondere Rolle spielen. Das ist aber mit Ausnahme Hachimans nicht der Fall. Im kaiserlichen Schlosse allerdings werden in einem besonderen Schrein die kaiserlichen Ahnen alle miteinander verehrt, und dieser Schrein nimmt unter den Schintoheiligtümern des Landes die allererste Stelle ein; er geht sogar dem Tempel der Sonnengöttin in Ise vor. Aber das ist sozusagen der Privatkult des Kaiserhauses, der freilich, weil er die Landesherrscher betrifft, für das ganze Land die höchste Bedeutung hat. Aber sonst sind Tempel, in denen bestimmte Kaiser der alten Zeit verehrt werden, verhältnismäßig selten. Nur etwa ein Dutzend Kaiser genießt dieses Vorrecht, am meisten begreiflicherweise der erste Begründer der irdischen Dynastie, Jimmu Tenno. Ebenso begreiflich ist, daß der letztverstorbene Kaiser Meiji Tenno, der mit der Ära Meiji die moderne Entwicklung Japans eingeleitet hat, in dem ihm neu errichteten Heiligtum bei Kioto eine große Menge von Verehrern und Anbetern empfängt.

Zahlreicher aber als die Tempel der alten Kaiser sind diejenigen von Helden, die sich irgendwie um das Land verdient gemacht haben. Den meistverehrten dieser Untertanen des Kaiserhauses, Sugawara Michizane, dem vom Staatsmann zum Gott der Schreibkunst und Bildung erhobenen Temman Tenjin, haben wir bereits kennengelernt. Von anderen Heroen dieser Art, denen aber weit weniger Tempel geweiht sind, nennen wir den Kriegshelden Kusunoki Masaschige, der den heutigen Samurai als das begeisternde Muster hingebender Mannestreue gegenüber

dem Kaiser gilt, die Feldherren und Staatsmänner Toyotomi Hideyoschi und Tokugawa Iyeyasu, die im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert ganz Japan beherrschten und noch stark in der Erinnerung des Volkes leben, ferner den bäuerlichen Sittenlehrer Ninomiya Sontoku und aus allerneuester Zeit den charaktervollen Staatsmann Saigo, der wohl dabei mithalf, das Kaiserhaus im Jahre 1868 wieder in seine alte Macht einzusetzen, es aber nicht verwinden konnte, daß die kaiserliche Regierung sich nachher ebenso mit den westländischen Barbaren einließ wie die der Schogune, gegen deren „Landesverrat“ er vom Kaiser Rettung erhofft hatte. Der letzte Untertan, dem ein Tempel errichtet worden ist, dürfte der General Nogi sein, der sich im Jahre 1912 bei der Nachricht vom Tode des Kaisers Meiji mit seiner Gemahlin nach alter japanischer Sitte entleibte.

Abb. 365. Kwannon mit tausend Händen. Zwölftes Jahrhundert nach Christus. Aus: L'Art du Japon.

Ehrt der religiös-nationale Sinn der Japaner in dieser Weise einzelne große Männer in besonderen Tempeln, so sind auch die vielen Tausende von Soldaten, die in den Kriegen der letzten Jahrzehnte ihr Leben für die Sache des Kaisers aufgeopfert haben, nicht vergessen. Das moderne Japan hat ihnen an verschiedenen Orten des Landes sogenannte „Maneneinladungstempel“ errichtet, von denen der 1869 erbaute Yasukunitempel in Tokio der bedeutendste ist. Jedes Jahr in der ersten Maihälfte werden die Manen der Gefallenen in diese Tempel geladen, unter ungeheurer Beteiligung des Volkes feierlich begrüßt und mit einem wahren Berg von Opfergaben bedacht. Die schintoistische Seelen- und Götterauffassung erscheint hier so recht als die geistige Welt, in die solche Totenfeiern hineinpassen. Diese Handlungen haben alle ihren durchaus realen Sinn, während sie uns durch des Gedankens Blässe zu wohlgemeinten, aber doch schattenhaften Symbolen geworden sind.

Damit hätten wir wenigstens eine Anzahl der wichtigeren Schintogottheiten nach ihren individuellen Besonderheiten kennengelernt. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Besonderheiten für die religiöse Bedeutung der Götter nur eine sehr geringe Rolle spielen. Wer sie sind, was sie getan haben und tun, das ist ziemlich einerlei. Denn im Grunde hängen ja diese ungezählten Götter alle zusammen. Das ganze Pantheon von Naturgottheiten und Heroen von der Sonnengöttin Amaterasu herab bis zum letzten Soldaten, der im Kriege fiel, ist nichts weiter als eine große Familie oder Volksgemeinschaft, ist das vergötterte Japan selbst, tätig verbunden zu dem einen Zweck, das Kaiserhaus zu segnen und zu mehren, dem Lande Frieden und Fruchtbarkeit zu schenken, damit sich das Volk seines Lebens freue und seine Herrschaft bestehe bis ans Ende der Zeiten. Darum trägt auch die schintoistische Gottesverehrung keine individuell persönlichen Züge. Es handelt sich bei ihr nur darum, daß den Göttern die ihnen gebührende

Abb. 366. Jizo, in die Felswand gehauen, am Wege zwischen Aschinoyu und Hakone.

Ehre und Pflege werde, damit sie ihrerseits wiederum das Kaiserhaus, Land und Volk nicht vergessen.

Die offizielle Verehrung der Götter geschieht in Tempeln, Miya, Yaschiro oder Jinja genannt, in denen die Gottheit wohnend gedacht wird. Die Schintotempel sind von den buddhistischen durch ihre viel einfachere Bauart und innere Einrichtung leicht zu unterscheiden. Dem Neuling fallen sie namentlich durch ihre kreuzförmig über den First hinausragenden Dachbalken und noch mehr durch ihre Portale, Torii (Abb. 356) genannt, auf, die aus zwei Pfosten mit einem darübergelegten, beiderseits überstehenden Querbalken bestehen, dem jetzt meistens ein kleinerer etwas weiter unten parallel läuft. Fast nie fehlt der umgebende Hain von mächtigen alten Bäumen. Denn ehe es Tempel gab, hatten die Götter ihren Sitz einfach in den Wäldern, wo sie auf einem mit Steinen eingefriedigten Platz verehrt wurden. Das eigentliche Unterpfand für die Gegenwart der Gottheit in dem Tempel ist ihr „Leib“, das schon erwähnte Schintai. Der Spiegel dient nicht nur der Amaterasu als Leib und findet sich darum besonders häufig. Andere Gottheiten sind in Schwertern, Speeren, Hellebarden, Steinen, Juwelen oder auch in Holztäfelchen, die ihren Namen tragen, gegenwärtig. Nie ist der „Gottesleib“ den Blicken der gewöhnlichen Sterblichen ausgesetzt. Er wird, in einen Brokatbeutel eingebunden, in einem Kasten verwahrt, für den hinter der allgemein zugänglichen „Anbetungshalle“ stets ein besonderes, meist kleineres, dem Laien verbotenes Heiligtum errichtet ist. Götterbilder zum Zweck der Anbetung kennt der echte Schintoismus nicht, doch haben sie sich unter buddhistischem Einfluß in einigen Schintotempeln eingebürgert. Die Gottheit ist für das Bewußtsein des Volkes derartig mit dem sie bergenden Tempel verwachsen, daß der Name des Tempels vielfach für jene selbst gebraucht wird. Dies gilt namentlich von den sehr häufigen Tempeln, in denen nicht nur eine einzelne Gottheit, sondern eine größere Anzahl zusammen verehrt wird. Das Volk fragt in solchen Fällen wenig danach, wen es in solch einem Tempel eigentlich anbetet: es genügt durchaus, daß es ein heiliger Tempel ist, von dem nach der landläufigen Meinung wunderbare Wirkungen ausgehen.

Den Dienst der Götter versehen in allen größeren Tempeln berufsmäßige Priester, die, wenn sie amtieren, eine besondere Tracht anlegen (Abb. 361). Ihre Hauptaufgabe ist die Darbringung des täglichen Morgen- und Abendopfers. Dieses besteht in erster Linie aus Speise

und Trank, besonders aus Reis und Reiswein (Sake), aber auch viele andere Nahrungsmittel werden geopfert. Weiter brachte man in alter Zeit Tuchstoffe aller Art der Gottheit dar. Später begnügte man sich vielfach mit einem Ersatz aus Papier, den sogenannten „Gohei“. Es sind das eigenartig geschnittene Papierstreifen (Abb. 362), die, an Stöckchen aus Sakaki- und aus Bambusholz hängend, auf dem Altartisch aufgestellt werden. Später trat in der Auffassung dieser Gohei ein Wandel ein. Da sie im Unterschied von den vergänglicheren Speiseopfern dauernd auf dem Altar standen, erblickte man in ihnen allmählich ein Sinnbild der Gottheit selbst, und heutzutage werden die Gohei nicht etwa als Opfergaben vom Volke dargebracht, sondern das Volk holt sich umgekehrt die Gohei aus dem Tempel, um sie als Unterpfand der göttlichen Gegenwart auf dem häuslichen Göttersims aufzustellen. Ja, man glaubt sogar, bei festlichen Gelegenheiten die Gottheit durch bestimmte Formeln persönlich in das Gohei herabrufen zu können, wo sie so lange verweilen, bis die Festlichkeit zu Ende ist.

Außer den täglichen Opfern der Priester bringt auch das Volk Opfergaben zum Tempel. Die gewöhnlichste Form ist das Geldopfer, das in einen am Eingang der Anbetungshalle stehenden Opferkasten geworfen wird. An größeren Weihgeschenken werden gern die gleichen Gegenstände dargebracht, die den „Leib“ der Gottheit bilden, wobei ursprünglich gewiß die animistische Vorstellung maßgebend war, auf diese Weise die Seelenkraft der Gottheit zu mehren, also Spiegel, Waffen und ähnliches. Dem Kriegsgott Hachiman wurden früher Pferde geopfert; jetzt gibt man statt dessen nur Bilder von Pferden. Der Reis- und Fuchsgott Inari erhält von dankbaren Gläubigen rotgestrichene Tempelportale (Torii), die auf dem Weg zur Gebetshalle eines hinter dem andern aufgestellt werden, so daß die Besucher unter ihnen allen hindurchgehen.

Abb. 367. Fudo. Neuntes Jahrhundert nach Christus. Aus: L'Art du Japon.

Ein Ereignis im Tempelleben ist das oft monatlich, jedenfalls aber jährlich einmal gefeierte große Tempelfest, „Matsuri“, an dem sich das Volk in großer Menge beteiligt. Durch eine Reinigungszeremonie werden zuerst der Tempel, die Gaben und sämtliche Teilnehmer zu der Feier geweiht. Dann erfolgt die Darbringung der Opfergaben, die an diesem Tage besonders reichlich sind. Der Oberpriester preist in einem feierlich aufgesagten Ritual die Götter, zählt ihnen die Gaben auf und bringt die Anliegen der Opfernden vor. Häufig werden zu Ehren

der Gottheit auch feierliche Tänze aufgeführt (Abbild. 363). Zuletzt werden die Opfer abgetragen und von den Priestern verzehrt. Bei vielen Matsuri ist es Sitte, den Kasten mit dem Gottesleib (Schintai) auf einer Truhe unter ekstatisch taktmäßigen Rufen durch die Stadt zu tragen. Für das Volk schließt sich an diese Matsuri eine Menge von Belustigungen an, denn je vergnügter und ausgelassener es zugeht, umso mehr freuen sich auch die Götter.

Abb. 368. Emma, der Höllenrichter. Eisernes Stichblatt von Unno Schomin.

Dem offiziellen Kultus der Tempel geht der private Hauskult des Volkes zur Seite. Die meisten Familien haben in ihrer Wohnung oben an einer Wand einen sogenannten Götterſims oder „Kamidana“, auf dem in Miniaturschreinen oder auch nur in Namentäfelchen schintoistische Gottheiten, besonders Amaterasu, durch Opfergaben, namentlich durch Anstecken eines Lämpchens, verehrt werden.

Auf einer recht niedrigen Stufe steht im Schintoismus das Gebet. Es dreht sich fast durchweg um irdische Güter. Ein Hausbau, die Aussaat auf dem Reisfeld, der Ankauf eines Grundstücks, wichtige Unternehmungen in Familie und Geschäft, das sind die Anlässe, die zum Gebet um göttlichen Beistand und Schutz treiben Wer durch Trinken oder Spiel ins Unglück geraten ist, mag seine Bitte um Hilfe aus der Not auch mit dem Gelöbnis begleiten, er wolle sein Laster aufgeben, und wer einem Schiffbruch entronnen, unversehrt aus dem Kriege zurückgekehrt oder sonst vor einer Gefahr bewahrt geblieben ist, der bringt dem Gotte auch seinen Dank dar. Gewöhnlich sind diese Gebete recht kurz und formelhaft. Am häufigsten sind die Worte: „Friede dem Lande, Schutz dem Hause, reichen Ertrag dem Feld!“ Aber in früheren Zeiten namentlich betete man oft auch sehr lange, ja Tage und Nächte hindurch. Besonders wichtige Anliegen wurden in schöner Schrift auf dem Altar für die Gottheit niedergelegt, vor allem die Bitten des kaiserlichen Hofes an Amaterasu. „Wenn sich die Worte aneinanderreihen wie Perlen am Geschmeide“, dann wird die Gottheit hören.

Das alles läßt nicht auf einen hohen sittlichen Charakter der Schintoreligion schließen. In der Tat kennt der Schintoismus keine Ethik im eigentlichen Sinn des Wortes. Was begeisterte Schintoisten von heute ihre Moral nennen, ist in der Hauptsache Konfuzianismus. Vielmehr erschöpfen sich die praktischen Forderungen des Schinto in Anweisungen zur Bewahrung kultischer Reinheit, zur Vermeidung alles Unreinen, ähnlich wie die levitischen Gebote des Alten Testaments. Der ursprüngliche Gedanke des Tabu, der dieser Scheu vor Unreinheit zugrunde liegt, ist zwar nicht klar ausgesprochen, aber es ist unverkennbar, daß er in allen schintoistischen Reinigungsgebräuchen nachwirkt. Besonders verunreinigend ist jede Art von Blutverlust, also auch der Vorgang der Geburt, sowie der Tod. Dem Ethischen näher stehen Vorschriften, die den Schutz

des Reisbaus bezwecken. Aber so rudimentär diese Ethik ist, so konnte sich doch an den Gedanken kultischer Reinheit, wenn einmal das sittliche Bewußtsein erwacht war, leicht der höhere der Herzensreinheit anschließen, und das ist unter dem Einfluß des Konfuzianismus und Buddhismus auch der Fall gewesen. Ebenso bot die schintoistische Verehrung für Kaiserhaus und Nationalstaat eine wertvolle Anknüpfung für die politisch-soziale Seite der konfuzianischen Moral und verlieh ihrer Ausübung religiöses Pathos. Aber der Schintoismus selbst hat diese höhere Ethik nicht geschaffen, so wenig wie eine höhere Gottesvorstellung; das kam von außen her.

So ist der Schintoismus auch heute noch wesentlich dasselbe, was er in den ältesten Zeiten war. Sein religiöses Leben ist das des primitiven Natur- und Geisterkultes, eine ganz einfache Frömmigkeit, die dem Menschen völlig seine Verwachsenheit mit Natur und sozialem Gefüge beläßt. Diese Frömmigkeit aber steht im Dienste einer Idee, der Idee des japanischen Nationalstaates, wie er im Kaiserhause gipfelt. Es ist begreiflich, daß, je weiter sich das japanische Volk von jener primitiven Frömmigkeit wegentwickelte, umso mehr dieser Staatsgedanke als eigentlicher Kern des Schintoismus erscheinen mußte. Das ist der Schlüssel für das Verständnis der gegenwärtigen Lage. Der primitive Naturglaube verliert unter dem Einfluß europäischer Aufklärung immer mehr an Boden. Was ehedem Glaube war, ist heute in vieler Augen „Aberglaube“. Das religiöse Gefühl entzündet sich nicht mehr an der Betrachtung einfacher Naturvorgänge. Umso eifriger wirft es sich darum auf das Ideal des japanischen National-

Abb. 369. Leichenbegängnis vor einem buddhistischen Tempel. Nach einer Photographie von Clark & Heyde.

Abb. 370. Grab des Heiligen Nichiren in Ikegami bei Tokio.

staates und seines Kaisertums. Dadurch ist der Schintoismus zwar zu einem wichtigen Faktor des staatlichen Lebens geworden, aber seine religiöse Dürftigkeit tritt für den aufmerksamen Betrachter nur umso mehr zutage. Dieser Widerspruch hat den japanischen Staatslenkern während der letzten fünfzig Jahre viel Kopfzerbrechen verursacht. Es ging nicht an, ein auch religiös vorwärtsstrebendes Volk auf den Schintoismus als Staatsreligion festzulegen, und doch war die staatliche Autorität nirgends fester verankert als in der alten Religion der Amaterasu. Die Auskunft, die man schließlich fand, war überraschend. Man erklärte nämlich kurzweg, Schinto sei überhaupt keine Religion, sondern „ein Kult der himmlischen und irdischen Götter ohne besondere Lehre oder kirchliche Organisation". Dieser Kult sei nichts Religiöses, sondern lediglich nationales Zeremoniell. Die Schintotempel wurden einer besonderen Abteilung des Ministeriums des Innern unterstellt und in bestimmte Rangklassen eingeteilt. An erster Stelle stehen das Ahnenheiligtum im kaiserlichen Palast und der Tempel der Sonnengöttin in Ise; dann folgen hundert Reichstempel unmittelbar unter der Zentralregierung, danach zweiundsiebzig Provinzialtempel und endlich fünfzigtausend Tempel niederen und niedersten Ranges. Dem Grad der Tempel entspricht jener der Priester, die also ebenfalls keinen „religiösen Charakter" tragen sollen, sondern Staatsbeamte zur Ausübung des nationalen Zeremoniells sind. Die Götter, denen dieser Kult gilt, sind in vier Klassen eingeteilt: 1. kaiserliche Ahnen, 2. verdiente Helden, 3. andere Gottheiten mit offenkundiger Machterweisung (hier haben sämtliche Götter der alten Naturkulte Platz), und 4. Gottheiten, deren Rache oder Strafe durch Begütigung abzuwenden ist.

Durch diese Notauskunft hat der japanische Staat zwar zweierlei erreicht: Sicherung seines Bundes mit dem Schintoismus, der ihm für die Verankerung seiner Autorität in der Volksseele wertvoll sein mußte, und zugleich wenigstens formelle Wahrung des Grundsatzes der Religionsfreiheit, den Japan als moderner Staat nicht umgehen kann. Aber es liegt auf der Hand, daß dieser scheinbar so kluge Ausweg nur der Anfang vom Ende des Schintoismus ist. Denn entweder ist dieser eine Religion und zieht seine Kraft aus dem naturwüchsigen religiösen Leben des Volkes; dann darf man das Band zwischen offiziellem Kult und Volksfrömmigkeit nicht einfach zerschneiden. Oder aber er ist keine Religion; dann wird das ganze

pompöse Zeremoniell zu einer Komödie, die das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges erreicht, da jeder Ehrliche sie als hohl empfindet.

Ist so der offizielle Schintoismus zur Form erstarrt, so lebt doch im Volke nicht nur, wie wir bereits gesehen haben, der alte Naturkult weiter, sondern es ist auf dem Boden des Schintoismus auch zu Neubildungen gekommen, die einen Fortschritt über jene primitive, religiöse und ethische Stufe darstellen. Es gibt nämlich über ein Dutzend Sekten, die, obwohl deutlich durch konfuzianische, buddhistische, ja sogar christliche Anschauungen beeinflußt, dennoch an der Überlieferung des Schintoismus festhalten und darum als schintoistisch zu bezeichnen sind. Was sie als Sekten besonders unterscheidet, ist ihre entschiedene Betonung des Schintoismus als religiöser Grundlage. Die Naturreligion denkt ja überhaupt nicht über sich selbst nach. Erst wenn andere Religionsformen auftreten, hat sie Anlaß, ihre Grundgedanken herauszuarbeiten und zur Annahme zu empfehlen. Aber auch bis es dazu kam, hat es im Schintoismus lange gedauert. Fast ein Jahrtausend lang hat er neben dem Buddhismus, der ihn freilich kaum zum Kampf herausforderte, dahingelebt, bis er im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert endlich zu einem Bewußtsein seiner selbst erwachte. Auch dann fanden sich nur die religiös Regsamen bereit, aus dem Schinto ein „Bekenntnis“ zu machen, zumal da aus seinen Überlieferungen für ein höheres religiöses Leben nicht viel herauszuholen war.

So sind denn auch die schintoistischen Sekten, soviel Interesse sie als religionsgeschichtliche Erscheinung bieten mögen, der Zahl nach schwach. Einige entfernen sich nur wenig von dem populären Schintoismus. Sie betonen nur die Wichtigkeit der Götterverehrung, bevorzugen

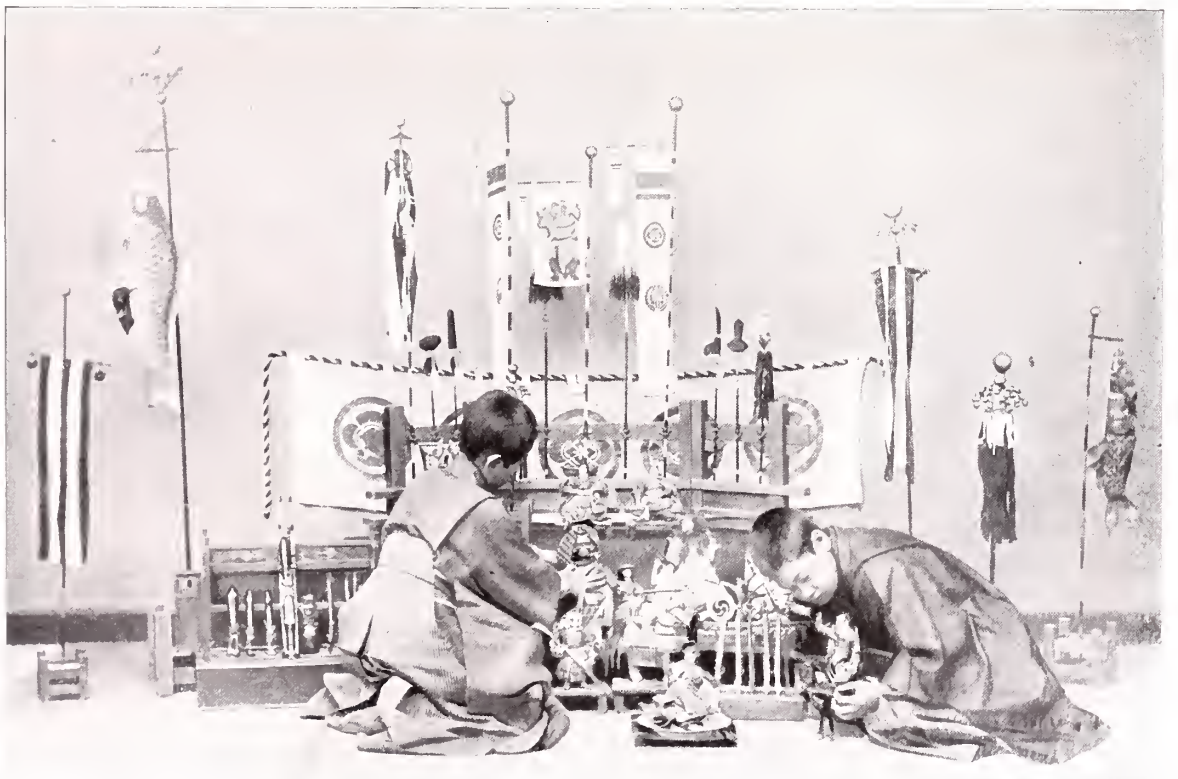


Abb. 371. Japanisches Knabenfest am 5. Mai; das Gegenstück dazu ist das am 3. März gefeierte Puppenfest der Mädchen.

als Hauptgötter jene, die auch im Kaiserhause besonders verehrt werden, und fordern als Tugenden Liebe zum Vaterland, Aufrichtigkeit, Berufsfleiß und Wirtschaftlichkeit. Andere gehen weiter, und zwar in der Richtung der Mystik. Sie wenden ihr besonderes Interesse den Himmelsgöttern zu, welche die mythologische Spekulation an den Anfang der Göttergenealogie gestellt hat, ohne daß die vulgäre Religion mit ihnen je etwas anzufangen gewußt hätte. Von ihnen hat, sagen sie, der Mensch seine Seele unmittelbar erhalten; diese ist also göttlich und bedarf sorgfältiger Pflege und Bewahrung, damit sie der völligen Vereinigung mit der Gottheit fähig werde.

Besonders merkwürdig aber sind die zahlreichen Sekten visionär ekstatischen Charakters, die meistens erst in jüngerer Zeit entstanden als eine Reaktion gegen die religiöse Erstarrung des offiziellen Schintoismus. Sie gleichen den in Japan häufigen vulkanischen Ausbrüchen. Plötzlich steht irgendwo ein Mann auf, nicht selten auch eine Frau, hat Gesichte und Gotteserscheinungen, wahrsagt, tut Wunder, heilt Kranke, tut Gegner in den Bann und übt eine erstaunliche Wirkung auf die Massen aus. Eine Schar von Anhängern sammelt sich um ihn; sie halten Versammlungen, beten, singen, tanzen, murmeln Zauberformeln, waschen sich, besteigen heilige Berge und suchen auf jede Weise die ekstatische Vereinigung mit der Gottheit. Merkwürdig ist die hohe Bedeutung, die einzelne dieser Sekten der Besteigung heiliger Berge beilegen. Zu den Anschauungen der ursprünglichen Naturreligon haben sich hier ohne Zweifel von China her eingedrungene taoistische Motive gesellt. Vom Gründer der Fujisekte wird erzählt, wie er in tiefster Seelennot und voll Verlangen nach göttlicher Offenbarung umherpilgerte, bis er schließlich auf den Gedanken kam, den Fuji-no-yama zu besteigen. Denn, so sagte er sich, um vom Geist erfüllt zu werden, muß man auf Geistesboden gehen; im ganzen Lande aber reicht keine Geistesstätte so nahe an den Himmel wie der wunderbare Fuji. Als er nun auf dem Berge war, überkam ihn nach zweitausendtägigem Harren die Gottheit des Berges mit solcher Macht, daß er erkannte, hier wohnen alle Geister des Himmels und der Erde beisammen. Noch achtundzwanzigmal ist er später oben gewesen und hat dort auch sein Ende gefunden.

Die einflußreichste dieser ekstatischen Sekten, die sich aber auch vom ursprünglichen Schintoismus am weitesten entfernt hat, ist das Tenrikio, von einer Frau gegründet, die, als sie um die Genesung ihres Sohnes betete, göttlicher Offenbarungen teilhaftig wurde, in Verzückungen geriet und von da an das Evangelium göttlicher Hilfe für Seele und Leib und das Himmelreich auf Erden predigte. Durch Gesundbeten hat die Sekte ungeheuren Zulauf bekommen, und ihre Anhänger zeichnen sich ebenso durch Frömmelei wie durch große Opferwilligkeit und vielfach auch sittlichen Ernst aus.

Gemeinsam ist den meisten dieser Sekten das Streben nach Verinnerlichung, verbunden mit dem Bemühen, den Zusammenhang mit der schintoistischen Überlieferung möglichst festzuhalten. Aber eben durch jene Richtung auf Innerlichkeit verraten sie den fremden Einfluß, dem sie unterstehen. Denn fast während der ganzen uns bekannten Zeit der japanischen Geschichte haben neben dem Schintoismus religiöse und ethische Einflüsse ganz anderer Art gewirkt und das japanische Geistesleben aufs allertiefste beeinflußt; in religiöser Hinsicht war das der Buddhismus, in ethischer vor allem die Lehre des Konfuzius.

Literatur: Florenz, „Die historischen Quellen der Shinto-Religion“, Göttingen 1919. — Revon, „Le Shintoïsme“, Paris 1907. — Aston, „Shinto, the way of the Gods“, London 1905. — Satow und Florenz, „Ancient Japanese Rituals“ in den „Transactions of the Asiatic Society of Japan“, vol. VII, IX und XXVII.

Abb. 372. Torbau des Klosters Horiuji in Nara. 607 nach Christus.

Der japanische Buddhismus

Von Professor W. Gundert, Mito bei Tokio

Der Buddhismus bildet zum Schintoismus nicht nur einen Gegensatz, sondern auch eine Ergänzung. Das ist der Grund dafür, warum in den meisten Gegenden Japans die beiden Religionen ohne ernsthafte Reibungen nebeneinander bestehen. Der größte Teil der Bevölkerung wendet sich je nach dem Anlaß bald an die Schintogötter, bald besucht er den Buddhatempel und nimmt die Dienste seiner Priester (Abb. 364) in Anspruch. Denn was vom Schintoismus dem japanischen Gemüt an innerem Sinn und Gewinn schließlich bleibt, das ist die Weihe des irdisch-sinnlichen Daseins, eine gewisse Verklärung des Lebens, nicht zwar des individuell persönlichen, nicht eines tief erfaßten Lebens, aber doch desjenigen, das in Natur und Volksgemeinschaft den ganzen Menschen umfaßt. Wie nun der Schintoismus dem Japaner das Leben verklärt, so der Buddhismus das Sterben. Am Tode geht der Schintoismus ja einfach vorbei, weshalb einseitige Schintoisten, soweit man solche noch in Japan antrifft, stets Menschen ohne tiefere Probleme sind, ohne Wunden, die sie sich an den Widerständen des Lebens geholt hätten. In diese große Lücke, die hier der Schintoismus läßt, tritt für den Japaner der Buddhismus ein. Darum hat sich auch von dessen ganzem, so vielseitigem Inhalt doch nichts dem japanischen Gemüt so tief und innig eingeprägt wie der schlichte Gedanke von der Vergänglichkeit aller Dinge und die wenn auch wehmütige Ergebung in dies unabänderliche Gesetz des Daseins. Und man muß es dem japanischen Geiste lassen, daß er auch hier seine ihm eigene Fähigkeit

bewährt hat, übernommenes Geistesgut, und sei es noch so schwer zu erfassen, auf seine Hauptgedanken zurückzuführen. Die Japaner werden den Buddhismus schwerlich mißverstanden haben, auch wenn sie, als Ganzes genommen, nichts weiter von ihm lernten als die große Kunst, „wie man vom Leben läßt“.

Zunächst kam der Buddhismus nach Japan von Korea herüber, und zwar auf recht äußerliche Weise. Im Jahre 552 nämlich sandte ein koreanischer König dem japanischen Kaiser eine Statue des Schakyamuni-Buddha und eine Anzahl Sutraschriften mit einem Begleitschreiben, in dem er diese Lehre aufs wärmste pries, da sie zu höchster Erkenntnis führe und ungewöhnliche Fähigkeiten vermittle. „Was man begehrt und bittet, erfüllt sich nach Wunsch, und nichts ermangelt.“ Überdies sei sie vom fernen Indien bis nach Korea gelangt, wo jedermann sie ehre und schätze. Sie sei freilich schwer zu verstehen, aber durch ihre Verbreitung erwerbe man sich großes Verdienst. Beim Empfang dieser Botschaft „hüpfte der japanische Kaiser vor Freude“, und er fand das Gesicht dieses vom Westlande geschenkten Buddha so strahlend, wie er noch nie zuvor etwas gesehen hatte. Alsbald wurde Rats gepflogen, ob man das Bild verehren solle oder nicht, wobei sich die Umgebung des Kaisers in zwei Parteien spaltete, eine fortschrittliche, dem Fremden aufgeschlossene, und eine konservative, die von der Einführung des neuen Kultes den Zorn der heimischen Götter befürchtete. Der Kaiser wählte darum den Ausweg, daß er das Bild dem Sprecher der Fortschrittspartei zur versuchsweisen Verehrung übergab. Dieser aber hatte mit dem neuen Gott zunächst wenig Glück. Es erhob sich eine Seuche im Lande, die von den Konservativen als Strafe der Götter gedeutet wurde, weshalb sie die Halle, die das Buddhabild barg, verbrannten. Doch darauf brach plötzlich ohne jeden sichtbaren Anlaß im kaiserlichen Palaste Feuer aus: offenbar eine Rache des neuen Gottes. So wogte der Kampf noch lange hin und her, bis schließlich die Fortschrittlichen den Sieg davontrugen und der indische Fremdling mit seiner Lehre Heimatrecht in Japan erhielt.

In dieser Erzählung, die uns das Nihongi von dem ersten Eindringen des Buddhismus in Japan gibt, finden wir so ziemlich alles enthalten, was die Erstlingszeit des japanischen Buddhismus überhaupt kennzeichnet. Es ist nicht eine rein religiöse Bewegung, was wir hier wahrnehmen, sondern nur eine Welle in dem großen Kulturstrom überhaupt, der im sechsten und siebenten Jahrhundert vom asiatischen Festland nach den japanischen Inseln herüberdrang. Jenes Zeitalter hatte für Japan eine ähnliche Bedeutung wie die Gegenwart. Ist es heute die europäische Kultur, die das Land überschwemmt und seine ganze Aufnahmefähigkeit in Anspruch nimmt, so war es damals die Kultur Chinas, die durch ihre überlegene staatliche Ordnung, die hohe Blüte ihrer Kunst und ihr viel reicheres Geistesleben dem regsamen Inselvolke sich zur Nachahmung empfahl.

Der Weg, den dieser Kulturstrom und mit ihm auch die neue Religion nahm, ging darum nicht von unten nach oben, sondern umgekehrt. Ehe das Volk etwas von der neuen Lehre hörte, ja, ehe auch nur ein Bedürfnis danach empfunden wurde, befaßten sich schon mit ihr die Regierenden. Für diese aber war es natürlich ganz unmöglich, Religion und Politik zu trennen, zumal da ja für den Schintoismus diese beiden geradezu notwendig zusammengehörten. So finden wir in der Folgezeit den Buddhismus in beständiger Verquickung mit politischen Bestrebungen, sei es daß die Regierenden ihn als ein Mittel zur Besänftigung der Gemüter willkommen hießen, oder daß seine Vertreter selbst die Macht an sich zu reißen suchten und sich Kämpfe zwischen weltlicher Gewalt und Klerus entspannen.

Es ist begreiflich, daß unter solchen Umständen das Verständnis der eigentlich religiösen Werte des Buddhismus recht lange auf sich warten ließ. Was man zunächst von ihm über-

Abb. 373. Pagode des Klosters Horiuji in Nara. 607 nach Christus.

nahm, war nicht Kern, sondern Schale. Das Buddhabild und seine Verehrung scheinen den ersten japanischen Buddhisten die Hauptsache gewesen zu sein. Wohl waren ihnen auch die kanonischen Schriften wichtig, aber von einem Verständnis ihres Inhalts konnte kaum die Rede sein. Man erwartete von Buddha nichts anderes als von den Schintogöttern: leiblichen Segen, Schutz für Land und Haus, nur daß man sich seine Wirkung noch kräftiger und wunderbarer dachte. Man suchte in den Sutren nicht so sehr neue Lehren und religiöse Vertiefung als zauberkräftige Sprüche gegen böse Geister. Und die buddhistischen Übungen betrieb man nicht um inneren Gewinnes willen, sondern in der Hoffnung, sich auf diese Weise Macht über die Geisterwelt und Verdienste für das Jenseits zu erwerben. So mochte es scheinen, daß aus der Lehre Buddhas in Japan nichts Besseres werden sollte als eine erweiterte und vermehrte Auflage des Schintoismus.

Trotzdem ist die Bedeutung auch dieser ältesten buddhistischen Periode in Japan nicht gering anzuschlagen. Wenn jener Kaiser beim Anblick des ihm überbrachten Buddhabildes vor Freuden hüpfte, so ist uns das ein Fingerzeig für den tiefen Eindruck, den der Geist des Buddhismus auch in seiner Veräußerlichung auf das unbefangene Gemüt der Japaner machen mußte. Was ihnen hier entgegentrat, war doch etwas grundsätzlich anderes und Neues gegenüber allem, was sie bisher religiös empfunden hatten. Es war, kurz gesagt, Geist, Menschentum, Naturüberlegenheit. Und während sie mit dem Buddhismus Politik und allerlei Hokuspokus trieben, stahl sich unbemerkt und unbewußt mehr und mehr von dem Wesen dieser Religion in ihr Herz, bis es schließlich zu klar ergriffenem Besitz wurde.

Von einem Fürsten aus der Anfangszeit des japanischen Buddhismus kann man jedenfalls sagen, daß ihm sein Glaube Herzensache war. Wir meinen den Kronprinzen und Regenten Schotoku, den man auch schon den Konstantin des japanischen Buddhismus genannt hat. Er kam etwa fünfzig Jahre nach jener ersten Berührung des japanischen Hofes mit der fremden Religion zur Regentschaft und hat während dieser seine ganze Kraft für die Verbreitung des Buddhismus eingesetzt. Allerdings waren auch für ihn politische Gründe maßgebend, wie das nicht anders zu erwarten ist. Er arbeitete an der Aufgabe, das alte japanische Staatswesen mit seiner Geschlechterherrschaft in einen geordneten Beamtenstaat nach chinesischem Muster umzuformen. Die damals mächtigen Geschlechter aber hatten eine starke Stütze am Schintoismus, führten sie doch ihren Stammbaum auf irgend eine Gottheit der schintoistischen Mythologie zurück. Demgegenüber mußte der Buddhismus mit seinem Gedanken der Gleichheit aller Menschen, mit seiner Forderung der Sanftmut und Friedfertigkeit, mit seiner Mönchszucht und Organisation als das gewiesene Heilmittel erscheinen, durch das der Willkür der Geschlechter Einhalt geboten, eine neue Beamtenordnung geschaffen, das Volk gegen Übergriffe der Hohen beschützt und Eintracht im ganzen Lande hergestellt werden könnte. Um dem Buddhismus Geltung zu verschaffen, hat der Regent nicht nur aus Korea Buddhareliquien und Bilder nach Japan kommen lassen und im Lande selbst die Herstellung von Statuen, die Errichtung von Tempeln in jeder Weise gefördert, sondern sogar Kommentare zu buddhistischen Sutren verfaßt und in eigener Person gepredigt. Zwei Jahre nach seinem Tode gab es in Japan bereits 46 buddhistische Tempel, 816 Mönche und 596 Nonnen.

Spätere Kaiser und namentlich auch regierende Kaiserinnen folgten Schotokus Beispiel und bauten den Buddhismus immer weiter aus. Nara, das von 710 bis 784 die Hauptstadt des Reiches war, wurde zum Mittelpunkt auch der neuen Religion, wovon die wundervollen Tempel (Abb. 372, 373, 374, 375) und die riesige Buddhastatue des einzig schönen Ortes noch heute beredtes Zeugnis ablegen. Auch das Land wurde mit einem Netz von Tempeln überzogen, das genau dem politischen Verwaltungsystem entsprach.

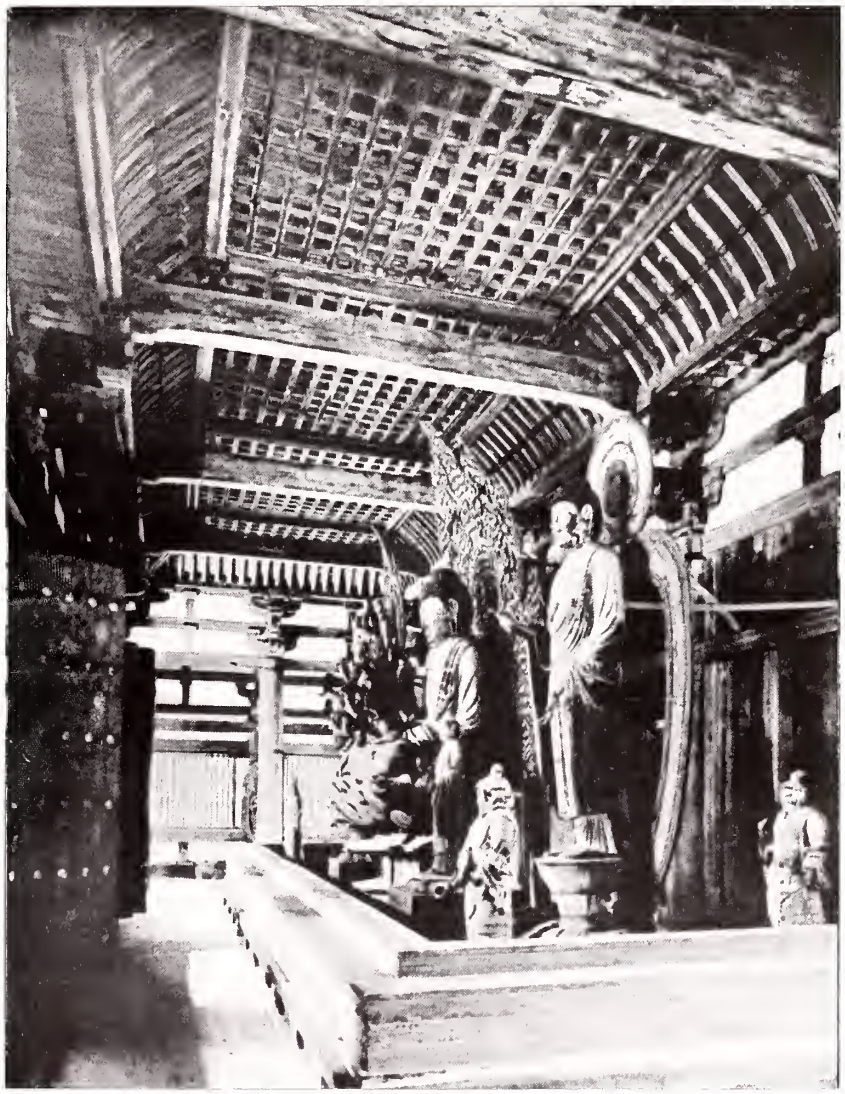


Abb. 374. Kondo (Götterhalle) des Klosters Toschodaiji in Nara. 759 nach Christus.

Zur Verbreitung der Lehre und Übung der Religion wurden teils Lehrer vom Ausland geholt, teils Einheimische dorthin zu Studienzwecken entsandt. Zuerst hatte man sich nach Korea gewendet, das am nächsten lag: aber als die Japaner erkannten, daß der Hauptsitz des kulturellen wie des religiösen Lebens in China, wo damals die T'angdynastie herrschte, zu suchen war, kehrten sie sich von Korea weg dorthin, denn sie sind schon damals so gut wie heute immer darauf aus gewesen, das Gute möglichst an der Quelle zu holen. So mehrte sich die Zahl der lehrekundigen Bonzen, die nun das Land durchzogen und mit großem Eifer den Buddhismus verbreiteten. Dabei faßten sie in jener ersten Zeit ihren Beruf durchaus nicht einseitig religiös auf, sondern betätigten sich überhaupt als Kulturpioniere. Die einen wendeten sich ans Volk, predigten mit unermüdlichem Eifer, lehrten die Leute Brücken bauen, Dämme anlegen, zeichneten Landkarten und machten statistische Bevölkerungsaufnahmen; die andern hielten sich am Hof auf, reisten mit Staatsmännern umher, legten Bibliotheken an, befürworteten die Einführung neuer Künste, wie Lautenspiel oder Stickerei, und gewannen auf diese Weise immer mehr Einfluß auf die Regierungsgeschäfte.

So traten in dem Bilde, welches das religiöse Leben Japans darbot, Veränderungen ein, die, wenn auch zunächst mehr äußerlicher Art, doch sehr tiefgreifend waren. Am meisten in die Augen fällt die ungeheure Vermehrung des Götterhimmels. Denn der Buddhismus, wie er damals nach Japan herüberkam, war zum mindesten für die Nichteingeweihten kaum etwas anderes als ein ungeheuer reich ausgestatteter Polytheismus. Buddha selbst galt als eine Gottheit, die zahlreichen Bodhisattva nicht minder. Dazu hatte der Buddhismus schon in Indien alle Götter der Landesreligion in sich aufgenommen: Brahma als Weltschöpfer, Himmels-

götter, Dämonen, Drachengeister. Er hatte sich in China Naturgottheiten, Einsiedler von übermenschlichen Kräften, Gestirne, Tierkreisgeister und eine Menge anderer Trabanten einverleibt. Er hatte das alles nur getan, um seine allumfassende Macht und Überlegenheit umso eindrucksvoller zu machen. Denn alle diese ungezählten Gottheiten traten ja im Buddhismus nur als Angehörige des Weltkreises auf, den zu erlösen Buddha gekommen war. Sie erschienen als Bekehrte und Nachfolger Buddhas, als Beschützer der Lehre, vielleicht als noch zu bekehrende, aber wohlmeinende Fürsorger für die leiblichen Bedürfnisse der Gläubigen. Sie waren also alle durch den Buddhismus grundsätzlich überboten. Aber sie waren doch da; das Volk konnte sich an sie wenden und tat es natürlich gern. Denken wir jetzt zurück an die achthundertmal zehntausend Götter des Schintoismus, so können wir uns eine Vorstellung von dem Gewimmel machen, das nun den Himmel Japans bevölkerte, und verstehen, daß das Völkchen genug zu tun hatte, um nur einmal die neuen Namen alle einzuüben, ehe es daran denken konnte, den tieferen Gedankengehalt des Buddhismus in sich aufzunehmen.

Dem entsprach die Art der buddhistischen Religionsübung. Sie diente fast durchweg irdischen Zwecken und erhob sich kaum über die religiöse Höhenlage des Schintoismus. Wenn es galt, Unglück abzuwenden, Frieden und Glück für das Land zu erwirken, Krankheiten in der kaiserlichen Familie zu heilen, gefahrdrohende Kometen zu vertreiben, dann war Anlaß gegeben, den Buddhismus zu gebrauchen. Man ließ Bonzen kommen, daß sie Sutren lesen; man machte Kwannonbildnisse und stiftete sie einem Tempel. Der kaiserliche Hof zumal erwies sich in solchen Fällen großartig und zu durchgreifenden Maßregeln bereit. Um die Genesung des Kaisers herbeizuführen, wurde eine Amnestie für alle Verbrecher erlassen, oder man verwandelte das Falkenamt, das der kaiserlichen Jagd diente, in sein Gegenteil, nämlich in ein Tierschutzamt, und verbot auf drei Jahre alles Töten von Tieren im ganzen Lande. Man legte Teiche an, deren Fische nicht gefangen werden durften, oder man erließ den Bauern alle öffentlichen und privaten Schulden. Auch wo es vorteilhaft erschien, die Schintogötter anzurufen, tat man das auf buddhistische Weise. Schon damals verbreitete sich die Anschauung, daß die guten Himmelsgötter Buddhas Lehre lieben und sich darum am ehesten durch das Rezitieren von Sutren zur Hilfe bewegen lassen. So las man dem Drachengott Sutren vor, damit er Regen sende und der Dürre ein Ende mache.

Kultur und Buddhismus, weltliche und geistliche Bestrebungen gingen also zunächst völlig Hand in Hand. Die Folge war zuletzt ein derartiges Überhandnehmen der Bonzenmacht, die in Nara ihre Hochburg hatte, daß ein Priester sogar den in Japan ganz unerhörten Versuch wagen konnte, seine Hand nach der Kaiserwürde auszustrecken. Doch eben das brachte auch den Rückschlag. Hof und Regierung schüttelten den priesterlichen Einfluß von sich ab und verlegten 794 die Residenz nach dem heutigen Kioto, so daß die Bonzen mit ihren Tempeln in Nara allein zurückblieben. Zugleich bemühte man sich um den Fortschritt der allgemeinen Bildung durch das Studium chinesischer Literatur, wodurch das bisherige Monopol der Priesterschaft auf alles Wissen zerstört wurde.

So sah sich der Buddhismus mit der Verlegung der Hauptstadt nach Kioto vor eine neue Lage gestellt. Er hat es verstanden, sich rasch den veränderten Umständen anzubequemen, und in kurzem wieder eine bedeutende Tätigkeit entfaltet. Aber immerhin in anderer Weise als bisher! Er mußte sich mehr auf sein eigenes Gebiet beschränken, mußte theologisch und kirchlich werden. Hatten sich die Bonzen der Narazeit um praktische Kulturaufgaben gekümmert, so wurden sie jetzt Gelehrte, vertieften sich in den Sinn des Dogmas und disputierten darüber. Das war ein Schritt weiter zu dem eigentlichen Kern des Buddhismus hin. Aber wie es so geht: mit dem tieferen Eindringen in die Sache enthüllte sich erst ihre ganze Schwierigkeit.

Nun erst traten für die führenden Geister des Buddhismus die gewaltigen Gegensätze innerhalb der Religion, die sie überkommen hatten, deutlich auseinander, und sie bemerkten die ungeheure Kluft, die zwischen dem tiefen inneren Gehalte des Buddhismus und der volkstümlichen Religionsübung bestand.

Es erhob sich nun die Frage, wie dieser Gegensatz auszugleichen sei. Für eine Vereinfachung des Dogmas und eine Läuterung der Frömmigkeit des Volkes, also für ein Zusammentreffen der beiden Gegenpole in der Mitte, war die Zeit noch nicht reif. Zunächst wurde die Lösung durch den Notbehelf gesucht, daß man zweierlei religiöse Stufen festsetzte, eine für die Eingeweihten und eine für das Volk, eine esoterische und eine exoterische. Die Priester, welche die kanonischen Schriften studierten, verstanden allein den tieferen Sinn des Buddhismus in seiner abstrakt spekulativen Höhe. Das Volk aber tat genug, wenn es die Tempel besuchte, die vielen Nothelfer anrief und sich den Anordnungen der Priesterschaft fügte. Doch standen sich diese beiden Seiten der Religion nicht etwa unvermittelt gegenüber als klaffender Widerspruch; vielmehr bemühte sich die Theologie ganz besonders um den Nachweis, daß die Volks-

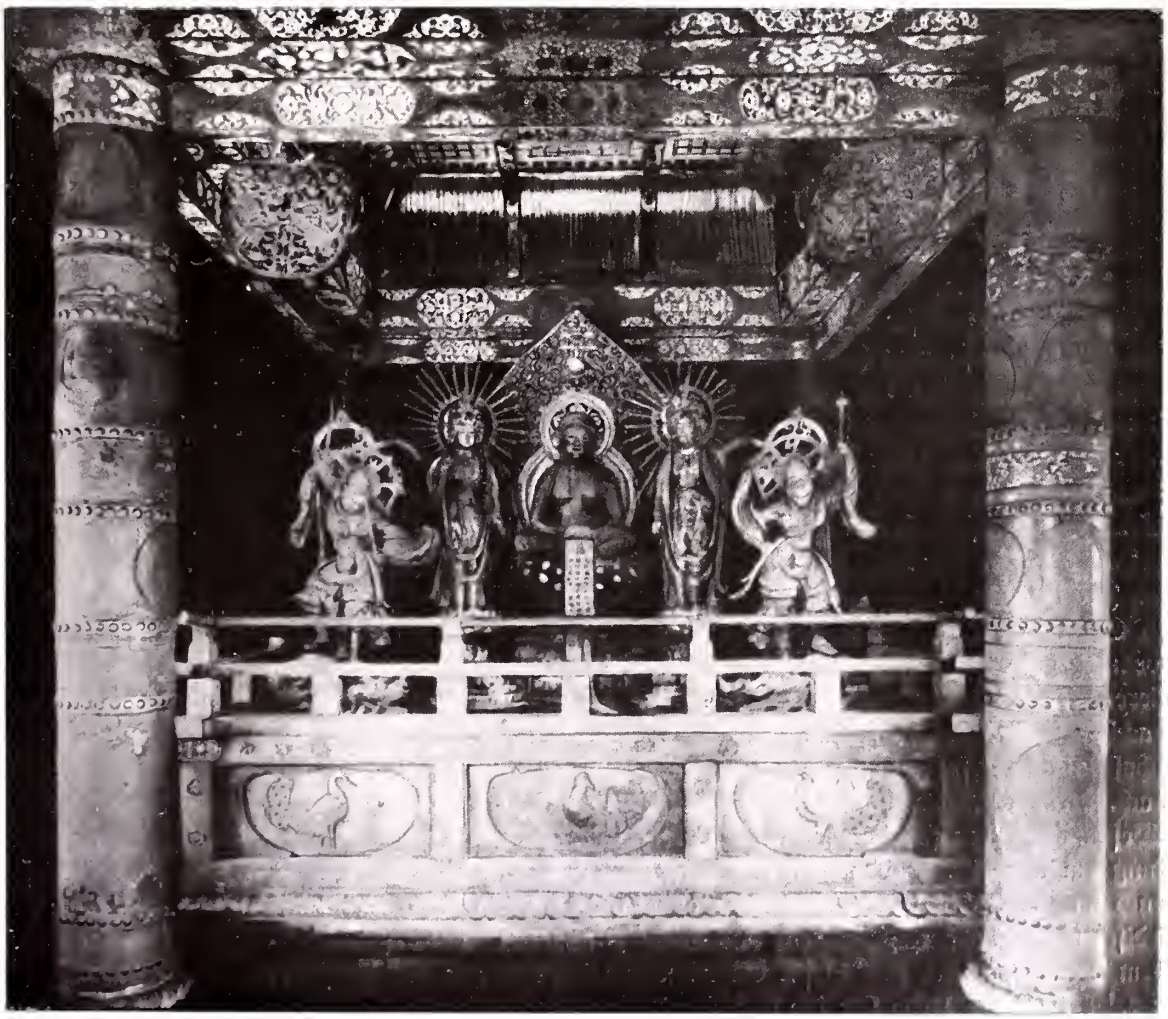


Abb. 375. Konjikido (Goldene Halle) des Klosters Chusonji. 1106 nach Christus.

religion im Grunde nichts anderes sei als der eigentliche Kern des Buddhismus, nur in leichter verständlicher Verkleidung.

Wir haben also für die nächsten Jahrhunderte buddhistischer Geschichte den Blick nach zwei Seiten hin zu richten: nach dem Buddhismus der Eingeweihten, der Kleriker, und nach der praktisch geübten Volksreligion.

Das Aufblühen theologischer Studien hat schon im Anfang des neunten Jahrhunderts zu der Bildung zweier großer Lehrsysteme geführt, die sich auch kirchlich-organisatorisch schieden und lange Zeit hindurch das religiöse Leben Japans völlig beherrschten. Beide Schulen stammen aus China, wo ihre Begründer zu Anfang des neunten Jahrhunderts gelernt haben. Von dort zurückgekehrt, ließ sich zuerst der Bonze Dengio auf dem Hiei-san nördlich von Kioto nieder und gründete da die Tendaisekte, die lange Zeit hindurch der angesehenste Zweig des japanischen Buddhismus war und erst in Verfall geriet, als aus ihrem eigenen Schoße neue religiöse Bildungen entsprangen. Kurz nach Dengio kam Kobo aus China zurück und eröffnete auf dem weltabgeschiedenen Koya-san die Schingonsekte, das heißt die Sekte des wahrhaftigen Wortes. Hat diese auch die Tendai an Bedeutung zunächst nicht erreicht, so war doch der Eindruck, den die ungewöhnliche Persönlichkeit ihres Stifters auf das Volk machte, umso tiefer. Noch heute verehrt Japan den „großen Meister Kobo“ als einen seiner größten Männer. In seiner Vielseitigkeit erinnert er an die Bonzen der Narazeit. Wenn ihm eine Menge von Skulpturen und Gemälden, ja auch die Erfindung der japanischen Silbenschrift zugeschrieben wird, so ist dabei sicher viel übertrieben, aber es beweist doch seine Bedeutung. Auch mit dem Hofe stand Kobo in engster Beziehung. Namentlich aber war er ein hervorragender Theologe. Als nach seiner Rückkehr aus China der Kaiser eine Disputation der gelehrtesten Bonzen seines Reichs veranstaltete, da schlug Kobo sie alle durch die Macht seiner Beredsamkeit und den Umfang seines Wissens.

In der Lehre dieser beiden Sekten kommen wir nun mit der eigentümlichen Gedankenwelt des Mahayanasystems (Seite 112) in Berührung, das gegenüber dem ursprünglichen Buddhismus sehr wesentliche Veränderungen aufweist, wobei jedoch ebensowenig wie bei den Wandlungen des Christentums seit dem Auftreten des Paulus von einem Abfall gesprochen werden kann, sondern von einer Fortbildung. Der Grundzug ist genau derselbe geblieben, der den stillen Büßer aus dem Schakyageschlecht und nach ihm die halbe asiatische Welt in innere Bewegung versetzt hatte: Heraus aus dem heillosen Kreislauf des Daseins und hinein ins Nirvana! Aber der Weg zur Erreichung dieses Ziels ist ein anderer geworden. Hatte Buddha nur den strengen Weg der Übung gekannt, das mühsame, gesetzmäßige Aufsteigen von Stufe zu Stufe, wobei nichts übersprungen, nichts erträumt, nichts erschlichen werden konnte, und wenn der Aufstieg auch Tausende von Wiedergeburten kostete, hatte er darum alles Spekulieren, alle Metaphysik mit herber Einseitigkeit von sich gewiesen, so erhob der spekulative Trieb nachher sein Haupt nur umso kräftiger. Man ließ sich nicht genügen an der bloßen Jüngerschaft und Nachfolge Buddhas: man dachte über den Meister selbst und seine geistige Gestalt nach. Man erkannte, daß in ihm die ewige Wahrheit, das vollkommene Licht, das eigentliche Wesen erschienen sei, das jenseits des Kreislaufes steht und dem Gesetz von Ursache und Wirkung entzogen ist. Buddha war nur nebenbei noch eine menschliche Erscheinung: seinem Wesen nach war er Ein und Alles, war er das Absolute selbst. Und doch war dieses Absolute in den irdischen Samsara eingegangen: das unermeßliche Licht hatte seinen Glanz gemildert und sich dem Staube gesellt, und dieser Staub war wiederum zur Buddhaschaft gelangt.

Hier liegt der Keim für die Erlösungslehre des Mahayanabuddhismus. Sie geht aus von dem Gegensatz dieser zwei Welten, der Welt des Kreislaufs von Geburt und Tod (Samsara)

Abb. 376. Mittelbau und Umgänge des großen Schintotempels von Itsukuschima, Binnensee. Anlage um 1227 bis 1241 nach Christus.

und der des Nirvana. Hier fortwährender Wechsel, ein Entstehen und Vergehen von unterschiedlichen, mannigfaltigen Gestalten ohne Bestand, ohne Wesen, ohne Wirklichkeit, eine Welt des Scheins. Dort aber das unterschiedslose Eine, ohne Veränderung noch Wechsel der Gegensätze, ohne Geburt und Tod, ohne Werden und Vergehen, das wahre Sein und Wesen. In der Spannung zwischen diesen beiden liegt die Seelennot der Menschen begründet; sie zu lösen, das ist die Aufgabe, das bedeutet Erlösung. Und nun das Bezeichnende, worin der eigentliche große Fortschritt des Mahayana gegenüber dem ursprünglichen Buddhismus besteht: Hatte dieser unbarmherzig den Graben gezogen zwischen jenen beiden Welten, so daß man die eine nur bejahen konnte, indem man die andere verneinte, und hatte er auf diese Weise in einem herben Dualismus geendet, so leuchtete im Mahayana die neue Erkenntnis auf, daß beide Welten zueinander gehören und im Grunde eines sind wie der zeitliche und der ewige Buddha. Die Welle steigt und fällt ohne Bestand. Ihre Gestalt ist ein Trugbild, ihr Wesen nicht Welle, sondern Wasser: in dem ist kein Unterschied, denn das bleibt sich immer gleich. Aber keine Welle ohne Wasser, kein Wasser ohne Welle. Beide sind eines und dasselbe. In der Erscheinung ist schon das Wesen drin, in der Vielheit das unterschiedslose Eine. Der Samsara ist schon Nirvana, darum ist auch der Irrtum schon Erleuchtung und der Mensch schon in seiner Verblendung Buddha. Aus der ursprünglichen Weltverneinung des Buddhismus

ist also etwas ganz anderes geworden, allerdings nicht einfach ihr Gegenteil, nicht eine blinde Hingabe an die Welt und das Leben, aber eine Weltbejahung in höherem Sinn, eine Rückkehr zur Welt aus der Erkenntnis heraus, daß sie ebensogut gar nichts bedeutet wie alles.

Auf diesen Grundgedanken fußt sowohl die Tendailehre wie die des Schingon. Die Tendaisekte hat aus der ungeheuren Menge kanonischer Schriften als oberste Glaubensnorm das Saddharma-Pundarika-Sutra, japanisch abgekürzt Hokkekio, erkoren. Es soll nach der Überlieferung des Mahayana den letzten Abschnitt der Lehrtätigkeit Buddhas, also den Gipfel seiner Gedankenentwicklung darstellen. Mit Berufung auf diese und andere kanonische Schriften baute Dengio zunächst eine Metaphysik und Erkenntnistheorie aus. Sie läßt sich ohne Verwendung der buddhistischen Schulsprache, die uns hier zu weit führen würde, nicht einwandfrei darstellen. Aber um doch einen ungefähren Begriff davon zu geben, um was es sich handelt, genügt es, an das oben erwähnte Gleichnis von Wasser und Welle zu erinnern. Das Wasser entspricht dem wahren Wesen, dem Ding an sich. Dieses aber ist ohne Gestalt und nähere Bestimmung. Es ist weder subjektiv noch objektiv: es hat keine Unterschiede. Es ist nicht hier und nicht dort: es ist, wie die Schulsprache sagt, „leer", etwas Negatives, ist Nirvana, Buddha. Die Welle dagegen entspricht der sinnlichen Erscheinung der Dinge. Diese hat Gestalt, ist bestimmt, unterschieden, dem Wechsel unterworfen; der Buddhismus nennt sie das vorläufig Bestehende. Daß aber nun keine Welle sein kann ohne Wasser und kein Wasser ohne Welle, das zeigt, wie das Leere zugleich vorläufig besteht und das vorläufig Bestehende zugleich leer ist, wie also der negative und der positive Pol sich in der Mitte treffen. Jeder Moment also, in dem das Bewußtsein aufleuchtet, läßt sich in dreifacher Weise erklären: er ist erstens leer, zweitens vorläufig bestehend, und drittens ist er dieses beides zusammen. Daraus ergibt sich, daß in jedem Bewußtseinsmoment immer alles überhaupt Denkbare enthalten ist, und das ohne Reflexion, zugleich mit dem Aufleuchten des Bewußtseins selbst. Ich kann also keinen Gedanken denken, ohne zugleich Buddha zu denken; ja, ich selbst bin in keinem Augenblick etwas anderes als Buddha. Mitten im Wechsel von Geborenwerden und Sterben stehe ich schon erhaben darüber, mitten im Irrtum habe ich schon die Erleuchtung.

Darum kommt es weiterhin nur darauf an, diesen Sachverhalt zu erkennen und sich anzueignen. Die Erkenntnis geschieht durch metaphysische Studien, durch kritische Betrachtung der Lehre Buddhas, wobei besonders darauf zu achten ist, daß man des Meisters eigentliche Meinung und seine lehrmethodische Anpassung an das schwache Verständnis der Hörer streng auseinanderhält. Denn Buddha hat stets auf die Fassungskraft der Menschen Rücksicht genommen wie ein Arzt auf den Krankheitszustand seines Patienten, und bei weitem nicht alles, was er gesagt hat, war seine eigentliche, letzte, innerste Meinung. Wir werden bald sehen, welche Rolle dieser Begriff der „methodischen Anpassung" im japanischen Buddhismus noch zu spielen berufen war. Der Erkenntnis aber soll die Aneignung folgen, die intuitive Erfahrung dieses großen Geheimnisses, daß alle Gegensätze im Grunde eins sind. Dies geschieht durch Meditation, namentlich über das Hokkekio, und durch geistige Übung. So kann man zu der beseligenden Erfahrung der Buddhaschaft gelangen.

Auch die Schingonsekte des großen Kobo Daischi geht von den gleichen Voraussetzungen aus; nur sucht sie die Tendaischule an Wirkungskraft noch zu überbieten. Diese ist ihr zu theoretisch. Was hilft alles Denken und Meditieren, wenn man die Buddhaschaft nicht auf den Leib bekommt! Auf die Tat kommt es an, nicht auf die Erkenntnis. Noch kühner als in der Tendaischule wird hier das ganze Universum ohne weiteres mit Buddha gleichgesetzt. Alles bis herab zu den Gräsern und Steinen ist, wie es ist, schon Buddha, wir Menschen mit; nur wissen wir es nicht. Wir erlangen es aber, indem wir Leib, Rede und Gedanken in Harmonie mit dem

das All durchwaltenden Buddhawirken bringen. Für den Leib bedeutet das die richtige Anwendung sinnbildlicher Fingerstellungen (Mudra). Je nachdem man den Daumen mit anderen Fingern verbindet, kann man die verschiedenen Elemente des Universums darstellen und so auch ihre Gesamtheit, das Buddhawesen selbst. Für die Rede bedeutet es das Aussprechen des Wortes, in dem das Ganze zusammengefaßt ist, des Wortes Dharani. Und die Gedanken kommen in Harmonie mit dem Buddhawirken durch Meditation, denn das ist es, was Buddha ewig übt. Durch dieses dreifache geheimnisvolle Teilnehmen an dem Buddhaleben wird das Ziel erreicht. Die Buddhasonne leuchtet im Wasserspiegel des Herzens auf — das ist die „Gnade“: das Herz selbst aber erfaßt diesen Schein — das ist der „Glaube“, und so wird der Mensch, wie er ist, zum Buddha.

Wir erkennen an dieser grobsinnlichen Wesensart der Schingonsekte ihren engen Zusammenhang mit dem tibetanischen Tantrismus eines Padma Sambhava. Sie ist denn auch wie jener in die übelste Magie und in ein ödes Formelwesen ausgeartet, das die Herzen umso leerer ließ, je aufdringlicher es sich gebärdete.

Daß sowohl die tief philosophischen Lehren der Tendai-, wie die geheimnisvollen Übungen der Schingonsekte für die Menge viel zu hoch waren, liegt auf der Hand. Aber die Bonzen sorgten dafür, daß das Volk nicht leer ausging. Es wäre ihnen sonst vom Volk ein Ähnliches

Abb. 377. Kinkaku (Goldpavillon) im Kloster Rokuonji bei Kioto. Erbaut 1397 nach Christus.

widerfahren. Und hier erhielt nun der schon erwähnte Gedanke der „methodischen Anpassung“ seine praktische Anwendung im größten Stil. Weil das einfältige Volk nicht imstande ist, das Wesen Buddhas selbst zu erfassen, weil es eine sinnlich faßbare Form braucht, an der sich seine Gedanken zu einer Ahnung des Ewigen emporarbeiten können, so hat das Buddhalicht Wege gefunden, sich dem stumpfen Sinn in mancherlei Gestalten darzubieten, wie er sie eben zu fassen vermag. An sich ist ja das wahre Buddhawesen überhaupt in aller Erscheinung schon enthalten wie das Wasser in der Welle. Darum steht dem nichts im Wege, daß man einzelne solcher Erscheinungen, die dem menschlichen Gemüt eindrücklicher sind als andere, in besonderem Sinn als Verkörperungen Buddhas verehrt. Wenn also die Leute das Bedürfnis haben, sich an allerlei Nothelfer zu wenden, gut, so mögen sie das tun: sie haben es dabei doch, auch wo sie es nicht wissen, immer nur mit Buddha selbst zu tun.

So war denn in der geistigen Welt des Buddhismus Raum für alle niedrigeren Kulte, die er auf seinem stillen Eroberungszug über Asien hin antraf: es war in ihm auch Raum für die Götter des Schintoismus. Schon in der Narazeit hatten buddhistische Prediger angefangen, dem Volke zu erklären, daß seine einheimischen Götter dem ausländischen Buddha und dessen Gefolge keineswegs feindselig gesinnt seien, ja daß die Sonnengöttin Amaterasu gar nichts anderes sei als eine Offenbarung Buddhas, die er schon vor Urzeiten dem japanischen Volke habe zuteil werden lassen. Diese Gedanken wurden nun in den beiden neuen Sekten Tendai und Schingon nur weiter ausgesponnen. Namentlich die letztere hat unter dem Vorgang ihres Stifters Kobo nach und nach ein vollständiges System ausgebaut, nach dem jeder Schintogott einem auch in Indien verehrten Buddha oder Heiligen entsprach. Die Kami erhielten buddhistische Namen und Titel, und die Bedienung der Schintotempel ging immer mehr in die Hand der Bonzen über: kurz, es bildete sich jene eigenartige Religion aus, die wir unter dem Namen Riobu Schinto bereits in der Einleitung kennengelernt haben.

Ungeheuer war nun die Zahl der Nothelfer, zu denen das Volk seine Zuflucht nehmen konnte. Buddha selbst wurde in verschiedenen Offenbarungsformen verehrt. Der geschichtliche Buddha, japanisch Schaka (Schakyamuni), trat dabei sehr in den Hintergrund. Er war nicht viel mehr als ein großer Heiliger. Der absolute Buddha wurde vielmehr unter dem Namen Vairoschana, japanisch Dainichi Niorai, verehrt. Er ist zum Beispiel in der Riesenstatue zu Nara dargestellt. Andere Buddhagestalten sind der „Arzneimeister Buddha“ (Yakuschi Niorai), der den östlichen Weltkreis beherrscht, und Amida Buddha, der gnadenreiche König des westlichen Paradieses.

Nach den eigentlichen Buddha kommen die Bodhisattva. Das sind Menschen, die nur noch ein Schritt von dem völligen Eingang in die Buddhaschaft trennt, die aber diesen Schritt noch nicht tun, um statt dessen der irrenden Menschheit den Weg zum Heil zu weisen. Der Bodhisattva ist recht eigentlich das Ideal des Mahayanabuddhismus, weil er nicht nur an seine eigene Rettung denkt, sondern auch an die seiner Brüder. Er erhebt sich dadurch über das Ideal des Arhat (japanisch Rakan), des „Büßers“, der wohl ungemeiner geistiger Erhebung fähig ist, aber dem rettenden Ufer nur in seinem eigenen „kleinen Fahrzeug“ zustrebt, im „Hinayana“, im Unterschied vom „großen Fahrzeug“ (Mahayana). Die Bodhisattva erfreuen sich ihrer Milde und Freundlichkeit wegen ganz besonderer Beliebtheit beim japanischen Volke. Allen voran steht die gütige Kwannon (in China Kuan-yin, in Indien Avalokiteschvara, Abb. 365), ein geistlicher Sohn Amida Buddhas, der den Menschen anstatt des schwierigen Weisheitstores das Tor des Erbarmens erschloß und im Lauf der Zeit zu einer weiblichen Heiligen oder Gottheit geworden ist. Namentlich das weibliche Geschlecht wendet sich an sie in tausend Anliegen. Fast ebenso wichtig ist der gutherzige Jizo (in Indien Kschitigarbha), der Schutzpatron

der Reisenden, Schwangeren und Kinder (Abbild. 366). Den letzteren hilft er namentlich auf ihrem Wege durch die Unterwelt, wenn sie gestorben sind. Sie müssen dort nämlich einen Fluß überschreiten, woran eine böse Hexe sie hindern will, indem sie sie nötigt, ungezählte Steine zum Bau des Flußdammes zusammenzutragen. Diesen Armen hilft Jizo bei der Arbeit und führt sie unbehelligt durch das Flußbett. Es hat etwas Rührendes, japanische Mütter zu sehen, die nach dem Verlust eines Lieblings zu Jizo kommen, Steine vor ihm aufhäufen, damit er sie in der Unterwelt verwende, und ihm ein Lätzchen ihres Kleinen umhängen. Erhebt sich auch die Gedankenwelt, aus der solch ein Kult entspringt, kaum über die des Schintoismus, so zeigt sich doch auch hier, wie sehr der Buddhismus das japanische Gefühlsleben vertieft und bereichert hat.

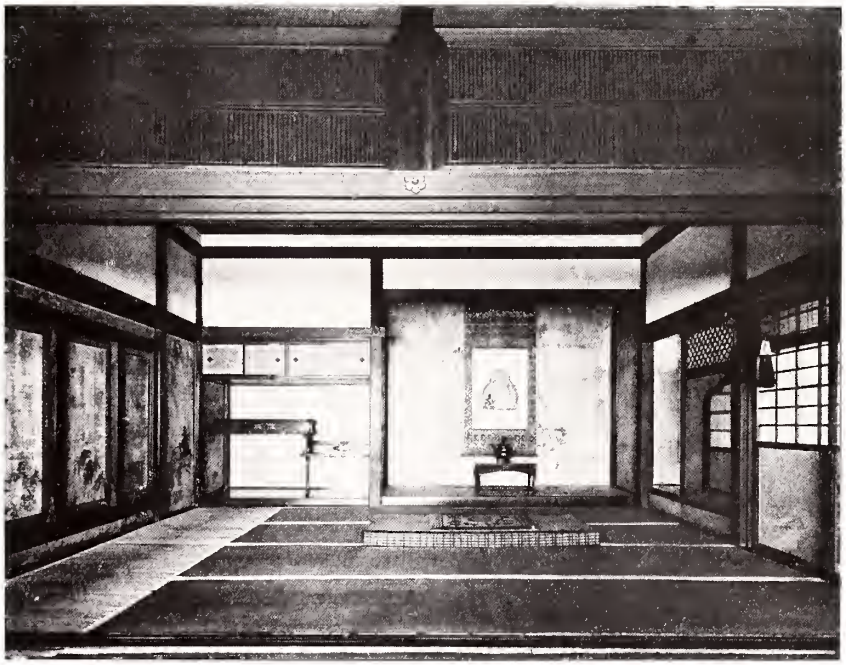


Abb. 378. Schinden (Empfangsraum) des Sanboin im Kloster Daigoji. Uji bei Kioto. 1598 bis 1606 nach Christus.

In der Schingonsekte spielen außerdem die fünf sogenannten „Könige der Erleuchtung“ (Mio-o) eine Rolle, eine Art Trabanten des Buddhalichts, das die Nebel menschlichen Irrtums zerstreut und zur Erkenntnis führt. Der erste unter ihnen ist der grimmig anzuschauende, von einer Flammenlohe umgebene Fudo (Abb. 367), dessen Zorn aber nur den Bösen gilt, der mit seinen Flammen allen Irrtum verzehrt, mit seinem Schwert die Leidenschaften zerhaut und mit seinem Strick die Übeltäter bindet. Daran reihen sich verschiedene Jünger Buddhas, Büßer, Sektenstifter späterer Zeiten, Götter des Brahmanismus, die nun dem Größeren, der nach ihnen gekommen ist, eben Buddha, dienen. Es gesellen sich dazu allerlei Personen, die in Geschichte und Sage des Buddhismus eine Rolle spielen, und, wie gesagt, auch das ganze Pantheon des Schintoismus.

Aber gerade diese unübersehbare Mannigfaltigkeit der Götterwelt diente nur umso mehr zur Bestätigung des buddhistischen Grundgedankens, daß dies alles bloß vorübergehende Erscheinungen des einen, gleichen Buddhalichtes seien. Der Ursprung der Landesgötter, sagt ein Schriftsteller des dreizehnten Jahrhunderts, liegt durchaus in dem Buddha. Die Sonnengöttin, Hachiman, der Donnergott und andere sind sämtlich Offenbarungen von Schakyamuni; Yakuschi, Amida, Kwannon und so weiter, sie sind nur, um die Menschen zu retten, in anderer Form erschienen. Die Namen sind verschieden, im Grunde aber ist es alles nur der eine Buddha. Dieser ist zu den Menschen wie ein Vater oder eine Mutter. Da aber die Menschen ebensowenig an Buddha denken wie an ihre Eltern, so wird dieser fortwährend betrübt und muß auf Mittel und Wege sinnen, auf „methodische Anpassungen“, um die Menschen zu erlösen.

Freilich, das Volk blieb wohl mehr oder weniger an den besonderen Götter- und Buddhagestalten hängen und zog je nach Neigung und Lebensführung bald die eine, bald die andere vor. Aber im Hintergrunde stand doch der Einheitsgedanke. Es war kein eigentlicher Polytheismus, was das japanische Mittelalter beherrschte; es war im Grunde, wenn man so sagen darf, Panbuddhismus, der Glaube, daß Buddha ein und alles ist.

So wundersam und mannigfaltig wie das Pantheon waren nun auch die Anschauungen und Gebräuche jener Zeit. Das Grundgefühl, das diesen ganzen Religionsbetrieb trug, war das der Unbeständigkeit des Daseins. Kein Motiv des Buddhismus hat in der Seele des japanischen Volkes so tief Wurzel geschlagen wie die Weisheit, die uns vom Prediger Salomo her geläufig ist: „Es ist alles eitel unter der Sonne.“ Die japanischen Lebensformen mit ihrer Beweglichkeit, ihrem Mangel an Festigkeit und Dauerhaftigkeit, wie auch die oft so rasch sich folgenden Wechselfälle im politischen Leben des japanischen Mittelalters mochten dazu beitragen, diesen Eindruck zu vertiefen. Namentlich der plötzliche Sturz des Herrscherhauses der Taira vom Gipfel des Glückes herab, den das Ende des zwölften Jahrhunderts brachte, hat auf das japanische Gemüt einen unauslöschlichen Eindruck gemacht. Wir können ihn nachfühlen bei den Anfangsworten der historischen Erzählung „Heike Monogatari“, das die Schicksale jenes Hauses zum Gegenstand hat: „Der verhallende Ton der Glocke der Klause zu Gion, er klingt Vergehn alles Seins. Der Blütenregen von den zwei Salabäumen, darunter Buddha verschied, tut kund: auch der Starke muß sterben. Mit den Hoffärtigen währt es nicht lange; sie sind nur ein Traum in der Lenznacht. Auch mächtige Männer sind schließlich gefallen, dem Staube gleich, den der Wind vor sich her treibt.“

Verstärkt wurde dieses Gefühl des ewigen Wechsels durch die Vorstellung vom Kreislauf der Geburten. Es gibt drei Welten, eine vorige, eine gegenwärtige und eine kommende. Wir haben alle schon einmal gelebt. Fürsten und andere vom Glück Bevorzugte sind in ihrem vorigen Leben besonders fromm gewesen, haben womöglich Sutren abgeschrieben und Tempel gestiftet. In all dem äußert sich das eherne Gesetz von Ursache und Wirkung. Um die vergangene Ursache zu erkennen, schaue man auf die gegenwärtige Wirkung, wie aus der gegenwärtigen Ursache die künftige Wirkung zu erschließen ist. Dabei sind es zwei Ströme, die aus der vorigen Welt her unser jetziges Dasein bestimmen. Der eine ist der des „In“: das ist sozusagen alles, was wir uns selbst eingebrockt haben, die Ursache von innen. Der andere ist der des „En“: das sind die Veranlassungen von außen her, die scheinbar zufälligen Führungen. Sei es nur, daß zwei Wanderer sich im Schatten eines Baumes auf ein Weilchen treffen, auch das kommt von einem „En“. Wer weiß, ob die beiden nicht früher einmal Mann und Frau gewesen sind, oder ob sie es nicht im nächsten Leben werden?

Aber so fesselnd das Leben in diesen drei Welten ist, es nimmt alles ein Ende, ist alles für nichts. Es ist nur immer ein ewiges Sichdrehen im Kreislauf der Geburten. Die Welt ist ein Jammertal und voller Unreinheit. „Alle drei Welten sind nicht besser als ein brennendes Haus; rette sich daraus, wer kann!“ Doch ist es immer noch ein Glück, wenn man als Mensch geboren ist, denn der Menschenwelt zuvörderst ist die erhabene Buddhalehre geschenkt, die den Weg zeigt heraus aus dem Elend zur ewigen Welt ohne Wechsel. Das Tor aber, das dorthin führt, ist der Tod. Darum ist nichts wichtiger als ein seliges Sterben. Wer beim Sterben irrt, der irrt auch nachher weiter ohne Ende. Nichts ist gefährlicher als das Festhaften, das Ankleben an irdischen Wünschen. Wem noch im Sterben das Verlangen keine Ruhe läßt, sich an seinem Feinde zu rächen, wer von der Sehnsucht nach seinen Lieben nicht loskommen kann, der bleibt auch nach dem Tode an der Erde haften, irrt als unerlöster Geist umher und richtet Schaden aller Art unter den Lebenden an. Daher kommt es auch, daß nach

Schlachten, wo viele im Unfrieden aus dem Leben geschieden sind, besonders gern alles mögliche Unheil auftritt.

Noch schlimmer ist es freilich, in die Hölle zu kommen, wo Emma, der grimmige König (Abb. 368), herrscht. Die Qualen dort sind fürchterlich und unerdenklich mannigfach. Davor bewahrt zu bleiben, ist der Zweck unzähliger Gebete: um dessentwillen liest man Sutren und kasteit sich in allerlei Übungen. Davor gilt es auch seine Toten zu bewahren oder doch ihre Qualen zu lindern. Deshalb läßt man zur Bestattung die Bonzen kommen (Abbild. 369) und dem Toten Sutren lesen, vorab das Hokkekio: ja manche wurden sogar selber Mönche, um einen gestorbenen Vater oder Lehensherrn mit ihrem Sutrenlesen durch das Jenseits zu einem guten Orte zu geleiten.

Abb. 379. Der Bodhisattva Akasagarbha. Kondo des Horiuji. Nara. Vielleicht koreanisch. Sechstes Jahrhundert nach Christus.

Der gute Ort aber ist das „Gokuraku", das Paradies im Westen, wo Amida regiert und predigt, wo Land und Wasser voller Kostbarkeiten sind, wo Musik und wunderbarer Vogelsang die Buddhalehre verkünden und Tag und Nacht die Blüten des Gesetzes von den Bäumen regnen. Es ist noch nicht Nirvana, dieses Paradies: doch ist von da der Eingang dorthin mühelos und sicher.

Das waren der Motive genug für frommen Eifer, der sich denn auch in den mannigfachsten Formen betätigte. Vom eifrigen Sutralesen haben wir schon gehört. Es wurde in unglaublichem Ausmaß betrieben, wobei auf das Verständnis des Inhalts gar nichts ankam. Verstand ihn doch die Buddhawelt und wurde durch das Aufsagen in ihrer Bewegung gestärkt, in ihrem Wirken befördert. Bonzen lasen viel auf Bestellung und empfahlen sich den Laien durch Vorzeigen von Bescheinigungen über die Zahl der Sutren, die sie bewältigt hatten: Nonnen gingen von Haus zu Haus, um den weiblichen Insassen den gleichen Dienst zu leisten.

Einfacher als das Sutralesen war die Übung des „Nembutsu", das heißt das andächtig gläubige Nennen des Namens Buddhas, also eine Art Stoßgebet. Aber auch langes, andringendes Beten wurde geübt, dies freilich am wenigsten in geistlicher Weise, sondern meist mit der Absicht, einen leiblichen Segen oder auch ein Orakel zu erlangen. Bei der Schingon-

Abb. 380. Faltschirm des Tachibanaschreines. Horiuji, Nara. Um 725 nach Christus.

sekte namentlich war, was man Gebet nannte, vielmehr Zauberformel zur Nötigung der guten, zur Bannung der bösen Mächte, verbunden mit allerlei geheimnisvollen Maßnahmen, wie dem Klingeln von Glöckchen oder dem Anzünden eines Feuers, dessen Rauch die bösen Geister vertreiben sollte.

Sehr wichtig waren weiter die Wallfahrten von einem Tempel zum anderen, hatte doch jeder seinen besonderen Segen. Auf den Unterschied von Schinto- und Buddhatempeln wurde natürlich nicht geachtet; man nahm sie alle mit. Es gab (und es gibt heute noch) richtige Systeme von Wallfahrtstempeln. Im westlichen Japan sind dreiunddreißig Tempel der Kwannon, auf die alle sie sich den Menschen zuliebe verteilt hat. Wer sie alle besucht, wird sicher nicht in die Hölle kommen. Über die Insel Schikoku sind gar achtundachtzig ehemalige Inariheiligtümer zerstreut, an die Kobo Daischi, der Gründer der Schingonsekte, von chinesischen Stupen mitgebrachte Buddhaerde verteilt hat, um jeden der acht menschlichen Irrtümer und seine zehn Ausgeburten ($8 \times 10 + 8 = 88$) damit zu vertilgen. Noch heute machen Tausende diese Wallfahrt, die bei der unvergleichlichen Schönheit des Landes Gelegenheit gibt, das Angenehme mit dem Nützlichen zu verbinden, ein Vorteil, den der Japaner stets zu schätzen weiß.

Deutlicher noch als Gebete und Gebetsreisen vermochten Opfergaben den Ernst der Frommen darzutun. Blumen und Weihrauch waren das Gewöhnliche. Aber man stiftete auch Glocken, schrieb Sutren ab und vermachte sie einem Tempel, und zwar ebenso für Schintogötter wie für Buddha. Am verdienstvollsten war jedoch der Bau eines Tempels, zu dem die Bonzen sowohl einzelne Reiche wie die Bevölkerung als Ganzes auf mancherlei Weise zu bewegen wußten.

Das Beste war natürlich, überhaupt der Welt zu entsagen und Mönch zu werden. Unzählige haben in Japan diesen Schritt getan. Der Hauptsitz der Tendaisekte, der Hiei-san, war zuzeiten von dreißig- bis vierzigtausend Mönchen bevölkert. Die Beweggründe waren mancherlei: Krankheit, der Wunsch, im nächsten Leben sofort ins Paradies hineingeboren zu werden, einen lieben Verstorbenen durch Sutrenlesen zu geleiten, oder einfach auch Lebensüberdruß. Die japanische Literatur jener Zeit enthält die rührendsten Geschichten von solchen, die, von Leben und Liebe enttäuscht, der Welt den Abschied gegeben, ihren Kopf kahl geschoren und ihre Schritte ins Kloster oder in die Klause gelenkt haben.

Der Erfolg solchen Verkehrs mit der geistigen Welt blieb denn auch nicht aus. Buddha und seine Trabanten taten sich den Menschen auf mannigfache Weise kund. Der Buddhismus machte sich in dieser Hinsicht alles zu eigen, was er bei anderen Religionen vorfand: vom

Schintoismus das Orakel durch ekstatische Medien, meist Frauen oder Kinder, das Ziehen von Losen, das Deuten von Träumen und Vorzeichen, vom chinesischen Taoismus die Astrologie, die Kenntnis der Glücks- und Unglückstage, das Wahrsagen. In den Tempeln wurden geheime prophetische Bücher aufbewahrt; ja, oft treten die Unsichtbaren aus ihrer Verborgenheit hervor und erscheinen den Menschen. Besonders die Schintogötter, die ja der sichtbaren Welt am nächsten stehen, zeigen sich gelegentlich, und zwar mit Vorliebe frommen Mönchen, wenn sie Sutren lesen.

Die Wunderkraft der Mönche war überhaupt erstaunlich. Einer fuhr bei einer Überschwemmung einfach mit einem Wagen ins Wasser hinein, so daß dieses sich teilte: ein anderer steckte aus Verdruß alle dreitausend Drachengötter in einen Topf, so daß es einen ganzen Sommer lang nicht regnete. Auch Laien können sich durch Verkehr mit der Geisterwelt in den Bergen Wunderkraft erwerben. Die sogenannten Yamabuschi besuchten alle heiligen Berge und gelangten so in den Besitz der Stricke des „Königs der Erleuchtung" Fudo, womit sie im Leib der Kranken die bösen Geister fesselten, bis diese unter Zittern und Schweißtreiben ausfuhren. Die Schingonbonzen waren ganz besonders reich an Zaubermitteln. Wenn es brannte, so machten sie nur die sinnbildliche Fingerstellung des Wasserelements, und das Feuer erlosch. Umgekehrt konnten sie durch das Feuermudra Eis zum Sieden bringen. Sie konnten sich unsichtbar machen, konnten Stürme ebenso stillen wie hervorrufen, ja, waren imstande, Menschen durch ihren Fluch zu töten.

Abb. 381. Bonten (Brahma) aus Ton. Begleitfigur der achtarmigen Kwannon, Todaiji. Um 733 nach Christus.

Hatte dieses ungeheuer verwickelte Religionswesen auch nicht mehr jene enge Verbindung mit der Politik wie der Buddhismus der Narazeit, so war es doch auch jetzt durchaus auf den japanischen Staat eingestellt. „Buddhas Gesetz und des Kaisers Gesetz gehören zusammen wie die zwei Räder eines Wagens", und beide mußten sich gegenseitig schützen. Der Kaiser förderte den Buddhismus, und die Bonzen stützten durch ihr Sutrenlesen die Sicherheit des Reichs. Alle Götter und alle Buddha vereinigten sich dazu, ihre schützende Hand über dem Kaiserhause zu halten. Die Tendaisekte verehrte dreißig

Schintogötter, von denen je einer an jedem Tag des Monats abwechselnd das kaiserliche Schloß, die Residenz und ihre Tempel behütete. Auch mit den vornehmen Geschlechtern wußten die Bonzen genau so wie der Schintoismus engere Verbindungen einzugehen; ebenso wie die Fujiwara, die Minamoto und andere ihre besondere Schutzgottheit hatten, so gehörten sie auch zur Gemeinde eines bedeutenden Buddhatempels. Verhalfen sie diesem durch ihre Stiftungen zur Blüte, so brachten umgekehrt die Bonzen durch ihr Sutrenlesen und ihre Gebete Segen und Gedeihen auf die Familie herab.

In der bisher beschriebenen Weise ist der Buddhismus während des japanischen Mittelalters immer tiefer in das Volk eingedrungen, und er hat seine damaligen Formen in weitgehendem Maße bis heute bewahrt, ähnlich wie auch bei uns das Mittelalter mitten in der Neuzeit weiterlebt. Aber die Buddhisierung Japans war damit noch nicht zu Ende. Das japanische Gemüt verlangte mehr, und der Buddhismus konnte auch mehr geben.

Die Spannung zwischen priesterlicher und Volksreligion mußte mit der Zeit zu einem Ausgleich drängen. War jene zu hoch, so war diese zu niedrig. Bei einem vertieften Selbst- und Weltgefühl konnte keine von beiden das Gemüt befriedigen. Eine solche Verschiebung aber trat in Japan ein, und zwar im Zusammenhang mit dem allmählichen Emporkommen eines Krieger- oder Ritterstandes, der fernab von der Residenz, zumal im östlichen Japan, das damals noch mehr oder weniger Kolonialland war, in kleinen und großen Kämpfen erstarkte und die Macht des Hofes immer mehr in den Schatten stellte. Zwischen Adel und gemeinem Volk bildete sich eine Mittelklasse mit neuem Selbstgefühl, also ein Stand, in dem eine Doppelreligion von Eingeweihten und Bevormundeten keinen Boden haben konnte. So waren die Bedingungen geschaffen für eine neue religiöse Bewegung, die denn auch nicht lange auf sich warten ließ.

Sie erfolgte in drei Stufen, von denen die beiden ersten, die Nembutsu- und die Zensekten, wesentlich Neues brachten, während die dritte, von Nichiren gegründete, eine Wiederaufnahme der alten Tendaiorthodoxie darstellt. Bei allen aber handelt es sich um eine innerlichere Aneignung des Heilsgutes, als die bisherige Religion mit ihrem Zauberwesen und Formelkram sie zu bieten vermochte, um wirkliche Herzensfrömmigkeit. Noch heute gedenken Millionen von Japanern dankbar der großen Lehrer des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, die ihnen aus dem Gewucher religiöser Formen heraus den einfachen Weg zum Heil durch schlichten Glauben gewiesen haben. Ihre Namen bezeichnen ohne Zweifel den Höhepunkt der japanischen Religionsgeschichte.

Dem Bonzen Honen und seinem noch größeren Schüler Schinran brannte die religiöse Not auf dem Herzen, die eigene wie die des Volks. Als Schinran einst auf den Berg Hiei-san stieg, wo er die Tendailehre studierte, gesellte sich zu ihm eine Jungfrau und fragte ihn nach dem Wege zu einem Tempel. Schinran war verblüfft. „Du bist ein Weib, und keines Weibes Fuß darf diesen heiligen Berg betreten!“ Doch sie gab zur Antwort: „Wohl bin ich ein Weib, aber ich habe ein Menschenherz, und das verlangt nach dem Heil. Soll mir versagt sein, wonach meine Seele verlangt?“ Schinran riet ihr zu einem Nonnenkloster, aber sie erwiderte: „Eure Nonnen treiben es gerade wie euere Mönche auch: sie sitzen über Büchern und meinen, durch Gelehrsamkeit selig zu werden. Ich bin nicht gelehrt, und wenn ich es wäre, was würde es meinen leidenden Schwestern helfen? Ich möchte das Heil erlangen, um anderen auch dazu zu helfen; darum brauche ich einen einfachen Glauben für einfache Seelen. Denn während ihr Mönche und Nonnen in der selbstsüchtigen Ruhe eurer Klöster diese unverständlichen Sutren studiert, gehen Tausende in Japan zugrunde, weil sie für ihre Seele auch nicht einen Mundvoll geistlicher Nahrung bekommen.“ Schließlich zog das Mädchen ein kristallenes Brennglas

Abb. 382. Roschana-Buddha (Kanschitsutechnik). Kondo des Toschodaiji in Nara. Um 760 nach Christus.

aus der Tasche und gab es Schinran mit den Worten: „Nimm diesen Kristall! Er vermag die Sonnenstrahlen so auf einen Punkt zu sammeln, daß eine brennende Hitze entsteht. Tu du dasselbe mit der Religion: sammle alle Strahlen unseres Glaubens auf einen Punkt und laß den so hell leuchten und brennen, daß auch die einfältigsten und unwissendsten Seelen davon entzündet werden!“

Das ist es, was Schinran und schon vor ihm seinen Meister Honen bewegte. In diesem Verlangen suchten und fanden sie einen Pfad. Sie erkannten, daß das Unbefriedigende der bisherigen Religionsübung daher komme, daß der Mensch immer auf seine eigene Kraft und Leistung verwiesen wurde, mit der doch nie das volle, sichere Heil zu verdienen war. Mögen Buddha und andere Heilige durch ihr eigenes Streben zu völligem Heile gelangt sein, für gewöhnliche Menschen, zumal in dieser letzten betrübten Zeit, ist dieser Weg nicht gangbar. Es muß noch einen anderen geben, denn Buddha, der Ewige, ist ja selbst das überstrahlende Licht, das unermeßliche Leben. Das besagt schon sein Name Amitabha (japanisch Amida). Amida-Buddha, der König des westlichen Paradieses, ist also voller Willen, den Menschen zu helfen: er ist erbarmende Gnade. Bezeugen von ihm doch schon die heiligen Schriften, daß er vor dieser Zeit den irrenden Menschen zuliebe ein Gelöbnis getan hat: er werde nicht für sich allein ins Nirvana eingehen, als bis ein jeder, der an ihn mit herzlichem Heilsverlangen glaube und seine Andacht auf ihn richte, in sein Paradies hingeboren würde. Hier ist also ein Weg: warum nicht einfach diesen Gnadenwillen wirken lassen? Warum sich nicht im Glauben auf dieses vorzeitliche Gelöbnis gründen? Was braucht es noch mehr? Der Glaube ist es, der selig macht, ohne Zutun eigener Werke! Die eigene Kraft (Jiriki) hilft nichts; von außen her muß eine fremde Kraft (Tariki), die Gnade Amidas, eingreifen, wenn sicheres Heil für alle möglich werden soll.

Dieser Glaube an die „Kraft von außen“ bedarf zu seiner Äußerung nur eines Wortes. Lange Gebete tun es so wenig wie eigenes Werk. Man braucht nur das „Nembutsu“ zu üben, nur den Namen Amida Buddhas gläubig zu nennen, indem man spricht: „Namu Amida Butsu“ („Ich nehme meine Zuflucht zu Amida Buddha“), und das Heil ist gewiß. „Wenn in dem Glauben, durch das Gnadenwunder von Amidas Gelöbnis errettet und der Hingeburt ins Paradies versichert zu sein, unser Herz auch nur den Vorsatz faßt, den Namen Buddhas gläubig zu nennen, so läßt er uns schon dann die Gnade zuteil werden, daß er uns annimmt und nimmer losläßt. Man wisse: bei Amidas vorzeitlichem Gelöbnis kommt es nicht darauf an, ob man jung oder alt, gut oder böse ist, sondern allein auf den Glauben. Denn jenes Gelöbnis ist gerade dazu da, denen zu Hilfe zu kommen, die in schwerster Sünde und mächtigster Leidenschaft gefangen sind. Darum, wer an Amidas Gelöbnis glaubt, der hat andere gute Werke nicht nötig; denn es gibt kein besseres Werk als Nembutsu. Ihm braucht auch wegen seiner Bosheit nicht bange zu sein. Denn keine Bosheit ist imstande, das vorzeitliche Gelöbnis Amidas zu hindern.

„Selbst die Guten gelangen ins Paradies, um wieviel mehr erst die Sünder! Gewöhnlich sagt man freilich umgekehrt: wenn schon die Sünder gerettet werden, wieviel leichter die Guten! Aber das widerstreitet der Absicht des vorzeitlichen Gelöbnisses, die Menschen durch eine Kraft von außen zu retten. Denn wer in eigener Kraft Gutes tun will, dem fehlt das volle Vertrauen auf die Kraft von außen. Darum hat Amidas Gelöbnis mit ihm nichts zu tun. Wer aber sein Vertrauen von der eigenen Kraft abwendet zu der Kraft von außen, der erlangt die Hingeburt nach jenem Lande, wo ihm geschieht, wie er geglaubt hat. Eben aus Erbarmen darüber, daß wir verirrte und verstrickte Wesen durch keinerlei Tun aus dem Kreislauf von Geburt und Tod heraus können, hat Amida sein Gelübde getan, also gerade in der

Abſicht, daß die Sünder zur Buddhaſchaft gelangen. Wenn es alſo zur Hingeburt kommen ſoll, ſo braucht es dazu Sünder mit dem Glauben an die Kraft von außen. Und darum: ſelbſt die Guten gelangen ins Paradies, um wieviel mehr erſt die Sünder.

„Wenn einer von ſich meint, er wüßte außer Nembutſu noch andere Wege zum Heil, der iſt in großem Irrtum. Wer ſolche Wege ſucht, der wende ſich doch lieber an die Leuchten der Wiſſenſchaft in Nara und auf dem Hiei-ſan. Ich, Schinran, weiß für meine Perſon nichts weiter, als mich an die Weiſung meines Meiſters Honen zu halten, daß ich von Amida gerettet werde, wenn ich ſeinen Namen im Glauben nenne. Ich weiß nicht einmal, ob ſolches Nembutſu mir wirklich zur Rettung ausſchlägt, oder ob es mich in die Hölle bringt. Aber wenn mich auch Honen betrogen haben und ich mit meinem Anrufen Amidas in die Hölle kommen ſollte, ſo würde mich das doch nicht reuen. Freilich, wenn ich der Hölle durch andere Übungen entgehen könnte, dann wohl! Aber da ich es doch mit keiner Übung jemals ſo weit bringe, ſo iſt auf jeden Fall die Hölle meine Wohnſtatt.“

Abb. 383. Schakyamuni-Buddha (Kantſchitſu). Jingoji in Nara. Um 800 (?) nach Chriſtus.

Die Lehre Honens und des noch radikaleren Schinran hat ſich dank dem hingebenden Eifer ſeiner Verkündiger mit erſtaunlicher Schnelligkeit in ganz Japan ausgebreitet. Von erſterer geht die Jodo-, von letzterer die Schinſekte aus, die ſich nur nach dem Grade der Betonung des neuen Glaubensgrundſatzes unterſcheiden und deshalb mit noch einigen ähnlichen kleineren Zweigen am einfachſten unter dem Namen „Nembutſuſekten“ zuſammengefaßt werden. Sie haben die älteren Sekten nahezu eingeholt und ſind jedenfalls religiös weit lebendiger als jene. Die Predigt, die bei den alten Sekten faſt keine Rolle ſpielte, wird bei ihnen mit großem Eifer gepflegt, während ſie ſich, namentlich die Anhänger der Schinſekte, von allem Heiligendienſt und Zauberweſen, auch von den Schintotempeln fernhalten. Selbſt der häusliche Ahnenkult wird in der Schinſekte nur als eine Form der Pietät anerkannt; irgendwelche religiöſe

Bedeutung wird ihm nicht beigemessen. Die ganze Religion besteht nur im Hören der Predigt von Amidas Erbarmen und im andächtigen Wiederholen des Stoßgebets „Namu Amida Butsu“.

Ganz im Geiste seiner Grundgedanken war es auch, daß Schinran den kühnen Schritt wagte, sich zu verheiraten und die Fastenregeln und das Fleischverbot aufzuheben. Das waren ja alles eigene Werke, die zur Seligkeit nichts nützten. Die Priester der Schinsekte sind darum heute die einzigen buddhistischen Priester, die Familie haben.

Können wir diese Art von Verinnerlichung des japanischen Buddhismus ungefähr als „evangelikal“ bezeichnen, so erscheinen die nur wenig später auftretenden Dhyana- oder japanisch Zenschulen durch und durch mystisch. Und zwar sind sie unter dem Druck der Mongolenherrschaft unmittelbar von China her nach Japan übertragen worden, während die Nembutsusekten eine eigene japanische Gründung waren. Zen ist dasselbe Wort wie das indische Dhyana und bedeutet Kontemplation. Indische Yogapraxis und taoistische Gedanken haben sich in dieser Sekte mit dem Buddhismus vereinigt. Trotzdem ist der Zengeist in Japan ebenso einheimisch geworden wie die Amidafrömmigkeit. Ja, auf die führende Klasse hat er späterhin weitaus den mächtigsten Einfluß ausgeübt, so daß ohne ihn die japanischen Lebensformen, wie sie sich bis auf unsere Tage erhalten haben, gar nicht zu begreifen wären.

Ein Versuch, den Inhalt der Zenlehre darzustellen, ist aber an sich schon ein Unrecht gegen ihren Geist. Denn sie geht in der Verinnerlichung so weit, daß sie nicht nur jede religiöse Form für überflüssig erklärt, sondern auch das überliefernde Wort. Die letzte Weisheit läßt sich nach ihrer Auffassung überhaupt nicht in Worten ausdrücken. Von Herz zu Herz nur springt der lebendige Funke: „So ihr es nicht fühlt, ihr werdet es nicht erjagen.“ Sinn läßt sich nur durch Sinn vermitteln; Worte verhüllen bloß. Im besten Fall leisten sie nicht mehr, als daß sie das Geheimnis andeuten. Die Zenschule erkennt deshalb keine kanonischen Schriften als bindende Lehrnorm an, sondern beruft sich auf eine geheime Überlieferung, die ohne Worte, rein durch das gegenseitige Sichverstehen verwandter Geister, von Buddhas Tagen her auf unsere Zeit gekommen ist.

Als nämlich Buddha eines Tages auf dem heiligen Berge saß, um zu lehren, und eine achtzigtausendköpfige Schar von Jüngern, Göttern und Geistern um ihn versammelt war, trat der große Gott Brahma vor und überreichte dem Meister ehrerbietig eine wunderschöne Blume. Buddha nahm sie und zeigte sie, ohne ein Wort zu sagen, den Anwesenden, indem er sie zwischen den Fingern hin und her drehte. Fragend blickten die Versammelten auf den Meister; niemand verstand, was er meinte. Nur Mahakaschyapa, einer der zehn Hauptjünger, verzog die Miene zu einem stillen Lächeln. Da sprach Buddha: „Mir ist der geheime Sinn des Nirvana eigen, der, was jenseits aller Gegensätze, durchschaut und in sich befaßt. Diesen Sinn übergebe ich an Mahakaschyapa. Bewahre du ihn!“ Mit diesen Worten überreichte er dem Jünger sein Mönchsgewand und machte ihn so zum zweiten Bewahrer des letzten Geheimnisses. Von Mahakaschyapa ging es weiter auf Ananda über und so fort, bis es durch Bodhidharma, den äußerst beliebten und unendlich oft dargestellten Daruma der Japaner, im sechsten Jahrhundert nach China kam, wo eine Spaltung in mehrere Schulen eintrat, von denen sich drei nach Japan ausgebreitet haben.

Es ist nun freilich nicht etwa so, daß in der Zenschule überhaupt nichts geredet wird. Die Zenmeister sind vielmehr sehr beredt und haben sich geradezu eine eigene Sprache geschaffen, einen ganzen Schatz von Ausdrücken, Gleichnissen und Anekdoten, die aber eben das Eigentümliche haben, daß sie dem Uneingeweihten ziemlich nichtssagend erscheinen, während der Wissende darin tiefen Sinn findet.

Der Weg zu solchem tieferen Wissen führt nicht über das Studium heiliger Schriften oder über logische Spekulation, sondern besteht vor allen Dingen in stiller Versenkung des Geistes. Solche Versenkung soll eigentlich das ganze Leben durchziehen. Sie wird einsam und gemeinsam noch besonders geübt in meditativen Sitzungen (japanisch „Zazen"), die das eigentliche Kennzeichen der Zenschulen ausmachen. Es gibt dabei verschiedene Methoden; die Hauptsache aber ist, daß der Zweck erreicht wird, die Sammlung des Geistes. Ein häufig eingeschlagener Weg ist der, seine Atemzüge zu zählen. Man geht nach pünktlicher Erledigung aller Pflichten in ein stilles Zimmer, setzt sich mit untergeschlagenen Beinen und aufrechtem Oberkörper auf den Boden, legt die Hände ineinander, so daß sich die Daumenspitzen berühren, und blickt unbeweglich vor sich hin. Dann füllt man den ganzen Leib mit Kraft, bleibt unbeweglich, entleert den Geist von allen Gedanken, die ihn bewegen, und fängt an, seine Atemzüge zu zählen, wobei Aus- und Einatmen zusammen als ein Zug gelten. Fühlt man sich schläfrig, so zählt man beim Ausatmen, steigen allerlei Gedanken auf, beim Einatmen. Der Atem darf weder zu rasch sein noch zu langsam. Man zählt auf zehn, hundert, tausend, solange man will und kann. So leicht die Übung scheint, so schwer ist sie auszuführen. Anfänger halten es keine zehn Minuten lang aus, ohne sich durch aufsteigende Gedanken wieder zerstreuen zu lassen. Wer aber in der Übung anhält, der erlangt dadurch eine wunderbare Kraft der Sammlung und Überlegenheit des Geistes. Denn er erlebt, daß sein kleines, subjektives Ich im großen, objektiven Ich aufgeht, daß kein Unterschied mehr ist zwischen seinem Atmen und der gesetzmäßigen Bewegung des Alls. Mit jedem Atemzuge saugt er die dreitausend Welten in sich ein und setzt sie schöpferisch wieder aus sich heraus. Darum durchschaut er alles, beherrscht alles, nennt alles sein eigen. Er versteht, warum die Vögel am Himmel fliegen und die Fische auf dem Grunde des Wassers spielen, warum die Bäume grün sind und die Rosen rot, warum die Raben krächzen und die Sperlinge zwitschern, und warum ihm die Nase senkrecht steht, die Augen aber quer im Gesichte liegen. Er steht über allen Gegensätzen, deren Spannung die Flut des Geschehens in Bewegung setzt. Leben und Tod berühren ihn nicht, sind sie doch nur die beiden Teile eines und desselben Atemzugs. Man braucht nur die Hand umzudrehen, und aus Leben wird Tod, aus Tod Leben. Wer dieses sucht und jenes flieht, kommt nie zum Frieden. Gleich verkehrt ist es, sich

Abb. 384. Einer der Schitenno (vier Welthüter) des Kaidanin. Toschodaiji in Nara. Um 750 (?) nach Christus.

aus dieſer Welt heraus nach Amidas Paradies zu ſehnen, wie aus Angſt vor der Hölle fromme Übungen zu betreiben. Das Paradies iſt nicht im Weſten, die Hölle nicht im Jenſeits; ein jeder trägt Himmel und Hölle im eigenen Herzen. Darum kommt alles auf den gegenwärtigen Augenblick an, nicht auf Vergangenes noch auf die Zukunft. Hier iſt das Rhodus, wo es gilt, den Sprung aus der Hölle in den Himmel zu tun. Dazu bedarf es auch keiner beſonders heiligen oder bedeutenden Tätigkeit. Es gibt nichts Kleines, das nicht unendlich groß wäre. Alles iſt Buddha, alles bin ich ſelbſt, alles hat ewigen Sinn. Darum iſt keine Arbeit gering zu achten. Die Zenmeiſter halten ihre Jünger zu harter Arbeit an, und zwar gehen ſie ihnen mit gutem Beiſpiel voran, indem ſie ſelbſt als die Gefördertſten die niedrigſten Arbeiten verrichten.

Aber nichts ſoll zum Geſetz, zur einſeitigen Bindung werden. Weſſen Geiſt durch Übung geſammelt iſt, der ſteht auch jenſeits von Gut und Böſe. Als einſt eine Schar von Zenſchülern um eine Katze ſtritt, nahm Nanzen, ihr Meiſter, ein Schwert, und ohne des Verbots zu achten, das jede Tötung eines lebenden Weſens zur Todſünde ſtempelt, zerhieb er das Tier in zwei Stücke und warf es weg. Mit demſelben Schwerthieb wirkte er Tod und wirkte Leben. So ſteht der Zenmann auch der buddhiſtiſchen Religionsübung in völliger Freiheit gegenüber. Der Meiſter Tanka nahm einſt auf einer Winterreiſe in China ein hölzernes Buddhabild und machte ſich damit ein wärmendes Feuer. Ein Vorübergehender ſchalt ihn ob ſolchen Frevels. Er aber antwortete: „Ich will nur die Buddhaeſſenz aus der Aſche gewinnen, die beim Verbrennen eines Buddha zurückbleibt.“ — „Was wird ſo ein hölzerner Schädel Buddhaeſſenz enthalten“, ſpottete der andere, worauf Tanka gelaſſen ſagte: „Was ſchiltſt du mich dann?“

Die Neigung, die Hohlheit äußerer Formen darzutun, iſt bei manchen Zenmeiſtern in Verzerrung ausgeartet, ähnlich wie bei den Zynikern Griechenlands. So iſt namentlich der Abt Ikkiu aus dem fünfzehnten Jahrhundert zum Helden einer Menge von witzigen, freilich vielfach erfundenen Geſchichten geworden, die ihn als einen zwar geiſtreichen und wohlmeinenden, aber auch oft derben und ſeltſamen Sonderling darſtellen, der ſeine Freude daran hatte, die frommen Torheiten des einfältigen Volkes zu verſpotten. Doch wäre es falſch, das Zen mit Nihilismus und fanatiſcher Bilderſtürmerei zu verwechſeln. Alles Einſeitige widerſpricht ſeinem Grundſatz, daß ja alle Gegenſätze nur relativ ſind. Weder einſeitiges Bejahen iſt Weisheit noch auch heftiges Verneinen. Wer in der Vorſtellung von Himmel und Hölle feſtgefahren iſt, befindet ſich gewiß im Irrtum: aber wer nun friſchweg behauptete, ſo etwas wie Himmel und Hölle gebe es nicht, hat auch das Richtige noch nicht erfaßt. Darum nimmt die Zenſekte auch keinen Anſtand, Zugeſtändniſſe an das Bedürfnis der Menge nach religiöſen Formen zu machen.

Es läßt ſich verſtehen, daß die Geiſtigkeit, Tiefe und Überlegenheit der Zenſchulen vor allem auf die führenden Klaſſen Japans Eindruck machen mußte. Sie haben ſich darum vom dreizehnten Jahrhundert an vorwiegend dieſer Lehre zugewendet, während der Amida- und Paradieſesglaube vielmehr die Religion des geiſtig bedürftigen Volkes wurde. Die Zeit vom dreizehnten bis vierzehnten Jahrhundert iſt ſo recht die Blütezeit des Zengeiſtes in Japan geweſen. Die mächtigen Herrſcherhäuſer der Hojo und Aſchikaga, die bei ſcheinbarer Unterordnung unter den Kaiſer damals die eigentliche Macht im Lande innehatten, waren ihm eifrig ergeben und die ihnen dienende Ritterklaſſe nicht minder. In dieſen Kreiſen und in dieſer Zeit hat ſich jene eigenartig kräftige, vornehme Rittermoral Japans herausgebildet, die unter dem Namen Buſchido bekannt iſt. Die Weltüberlegenheit, die Todesverachtung, die Fähigkeit zu kühnen Entſchlüſſen, das Erhabenſein über die landläufige Moral neben gewiſſenhafter Wertſchätzung auch der

kleinen Dinge, die entſchloſſene Rückſichtsloſigkeit neben faſt weiblich zarter Humanität, wie wir ſie im Buſchido finden, das alles hat unverkennbar ſeine Wurzel in der Philoſophie der Zenſchulen und noch mehr in der praktiſchen Übung ihrer Yogaregeln.

Durch das Auftreten dieſer neuen Strömungen der Nembutſu und des Zen iſt nun freilich in dem bis dahin ziemlich einheitlichen Buddhismus Japans viel Spaltung entſtanden. Die Schingonſekte vermochte zwar mit ihrem derb ſinnfälligen Religionsbetrieb immer noch große Maſſen bei ſich feſtzuhalten. Die mehr theologiſch gerichtete Tendaiſchule aber ſah ſich ganz das Waſſer abgegraben. Dem Tendaimönch Nichiren machte dieſer Zuſtand ſchwere Sorge. Wo war die Wahrheit zu finden, wenn jede Sekte wieder anderes lehrte? Und wie ſollte ein Land beſtehen können, in dem ſo tiefe religiöſe Gegenſätze klaffen? Es kann nur eine Wahrheit geben, und die gilt es zu ſuchen, um ihrer ſelbſt wie um des Vaterlandes willen. Nichiren fand ſie unter ſchweren inneren Kämpfen in der uns ſchon bekannten kanoniſchen Hauptſchrift der Tendaiſchule, im Saddharma-Pundarika-Sutra, japaniſch Mio-ho-ren-ge-kio oder kurz Hokkekio genannt. Sie enthielt nicht nur, wie die Überlieferung behauptet, die letzte und höchſte Stufe der Lehrentwicklung Buddhas, ſondern ordnete auch die vorausgegangenen Lehren als Vorſtufen der letzten Erkenntnis in ihr Syſtem ein. Vor allem enthielt ſie das große Geheimnis von der Buddhaſchaft aller Weſen und aller Dinge dieſer ſichtbaren Welt. Hier alſo war der einzig ſichere Weg zum Heil; alles andere führte nur irre. Es kam lediglich darauf an, die Erkenntnis des Hokkekio in ſich aufzunehmen, und die Buddhaſchaft war ſchon erreicht.

Abb. 385. Yuima (Vimalakirti, disputierend). Tonfigur im Hokkeiji in Nara. Um 747 nach Chriſtus.

Auf die ſtark religiöſe Natur Nichirens wirkte dieſer Gedanke wie eine Offenbarung. Er hatte Träume und Viſionen, in denen ihm ſeine prophetiſche Berufung, dieſen einzigen Heilsweg zu verkünden, und der Schutz aller guten Mächte zu dieſem Unterfangen gewiß wurde. Mit ungeheurer Begeiſterung machte er ſich ans Werk. Die politiſche Sorge um ſein Vaterland verſtärkte noch ſeinen religiöſen Eifer, der ſich zu einem in Japan ſonſt nicht gekannten Fanatismus ſteigerte. Nichts durfte gelten als nur das Mio-ho-ren-ge-kio. Die übrigen Lehren hatten ja nur vorbereitenden Wert, waren nur Gerüſt zum Bau des Tempels. Iſt dieſer fertig, ſo bricht man das Gerüſt ab. Es führt zur Verdammnis, ſich noch an andere Lehren zu halten, nachdem einmal der vollkommene Heilsweg im Mio-ho-ren-ge-kio geoffenbart iſt. Darum „iſt

Jodo ein Weg zur Hölle, Zen eine Lehre der hölliſchen Heere, Schingon eine Ketzerei, die das Volk zugrunde richtet". Nichts hilft als nur das Mio-ho-ren-ge-kio. Es iſt für den Einfältigen nicht nötig, daß er deſſen Inhalt ganz verſtehe. Auch der Kranke kennt ja die Arznei nicht, die er ſchluckt, und wird doch davon geſund. Die fünf Silben „Mio-ho-ren-ge-kio" ſind der Beutel, darin Buddha ſein koſtbares Kleinod den Einfältigen der letzten Tage in Gnaden um den Hals hängt. Zu dieſem Sutra nehme jeder ſeine Zuflucht mit den ſtets zu wiederholenden Worten „Namu Mio-ho-ren-ge-kio". Doch ſoll dies nicht die ſtumpfſinnige Anbetung eines Buches ſein; vielmehr geht, recht verſtanden, der Geiſt jenes Sutra in das Weſen des Betenden über, und da dieſer Geiſt nichts anderes iſt als Buddha ſelbſt, ſo kommt es zu einer myſtiſchen Vereinigung mit dieſem. Wer ſpricht: „Namu Mio-ho-ren-ge-kio", erlangt die Buddhaſchaft.

Nichiren hat für ſeinen Fanatismus viel Verfolgung erduldet, aber auch viele Anhänger gewonnen. Freilich, ſein Verſuch, alle japaniſchen Buddhiſten im Bekenntnis zum Hokkekio zuſammenzuſchließen, iſt fehlgeſchlagen; er hat die konfeſſionelle Spaltung im Gegenteil noch vermehrt. Im Vergleich mit den älteren Sekten iſt die Zahl ſeiner Anhänger gering. Aber in der Verehrung für Nichirens religiöſe Perſönlichkeit iſt das ganze japaniſche Volk einig (Abb. 370); es zählt ihn zu ſeinen Großen.

Die ſchöpferiſche Zeit des japaniſchen Buddhismus iſt ſeit jener Zeit zu Ende. Die Macht der Überlieferung hat ihm wohl bis heute einen gewaltigen Einfluß auf das Volksleben bewahrt. Aber die Intereſſen der geiſtigen Führer Japans haben ſich in den ſpäteren Jahrhunderten, namentlich in der Zeit der Tokugawa-Schogune (1600 bis 1868) mehr und mehr von ihm ab- und den praktiſch-ethiſchen Aufgaben, namentlich des ſtaatlichen und ſozialen Lebens, zugewendet. Maßgebend für die Behandlung dieſer Aufgaben war durchweg der Konfuzianismus. Das Studium der chineſiſchen Sozialethiker ſtand darum in hoher Blüte. Aber auch hier ſind die Japaner nicht ſklaviſch zu Werke gegangen, ſondern haben unter dem Einfluß des Konfuzius und ſeiner Nachfolger ein ganz auf ſie ſelbſt zugeſchnittenes Syſtem von ſozialen Anſchauungen und Ordnungen ausgebaut, das noch heute die ſtärkſte moraliſche Triebfeder im japaniſchen Volksleben iſt.

Freilich, das plötzliche Einſtrömen europäiſcher Kultur hat alles ins Wanken gebracht, und das japaniſche Geiſtesleben von heute bietet mehr denn je den Anblick eines Chaos. Doch iſt ſchon jetzt deutlich erkennbar, wie einerſeits das Chriſtentum aus einer fremden Miſſionsreligion mehr und mehr zu einer Macht wird, die gerade die vorwärtsſtrebenden, auf die modernen Fragen eingeſtellten Führer des Volkes weithin beſtimmt, und wie anderſeits der Buddhismus durch dieſen jungen Mitbewerber und durch die europäiſche Philoſophie zu neuem Eifer erwacht und ſich anſchickt, auf die Fragen der ſo ganz veränderten Zeit nun auch von ſeinem Standpunkt aus eine Antwort zu geben. Japan in erſter Linie wird darum wohl der Boden ſein, auf dem ſich die künftige Auseinanderſetzung zwiſchen Buddhismus und Chriſtentum vollzieht, und vielleicht liegt darin die beſondere Bedeutung des Landes der aufgehenden Sonne für die ganze Menſchheit.

Literatur: A. Lloyd, „The Creed of Half Japan", London 1911. — Derſelbe, „Shinran and his Work". — Haas, „Amida Buddha, unſere Zuflucht", Leipzig 1910. — B. Nanjo, „A short History of the twelve Buddhist Sects", Tokio 1887. — Fujiſchima, „Le Bouddhisme japonais", Paris 1889.

Abb. 386. Schintogöttin. Tempel in Nara. 1251 nach Christus.

Die japanische Kunst

Von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart

Die Kunst Japans ist nicht im selben Sinne für uns wichtig und bedeutend, wie es die indische und die chinesische Kunst sind. Diese beiden sind die sichtbaren Äußerungen uralter, selbständiger und ganz einheitlicher Kulturen. Die japanische Kultur ist von dem Augenblick an, da das Land in die Geschichte eintritt, bis zu dem Tage, da es in den Bannkreis der westlichen Zivilisation gerät, ganz und gar ein Derivat der älteren chinesischen, bleibt in allen ihren Grundlagen selbst dann, wenn sie sich zeitweise von ihr abzuschließen sucht, völlig von ihr abhängig und hat immer neue Flutwellen chinesischen Geistes befruchtend in sich aufgenommen. So ist auch die japanische Kunst in allem Wesenhaften und Grundsätzlichen ein Widerbild der chinesischen Kunst und nicht eine eigene Schöpfung, wobei allerdings sehr zu betonen und zu beachten ist, daß die japanische Eigenart der Rasse und des Staates schließlich doch stark genug war, um immer wieder auch der Kunst ihren besonderen und von allem Chinesischen unterschiedenen psychologischen Charakter aufzuprägen: innerhalb der übernommenen Formen und der übernommenen Aufgaben als Ausdruck einer im Urgrunde dennoch anderen Wesensart der Menschen und anderen Einstellung zu allen Fragen des Erlebens und Gestaltens.

Ist also die japanische Kunst schon hierdurch merkwürdig genug, merkwürdig zugleich auch durch die erstaunliche Anpassungsfähigkeit und die hervorragende formal-künstlerische Begabung dieses Volkes, so hat sie für uns Abendländer noch eine besondere und zwar eine doppelte Bedeutung. Dem Japaner nämlich scheint das gestaltete Kunstwerk und insbesondere ein jedes

Denkmal seiner eigenen nationalen Vergangenheit in fast allen Zeiten seiner Geschichte viel wesentlicher und wertvoller gewesen zu sein als dem Chinesen, der gleichgültig über alle geschaffene Form hinwegschritt, um sie immer wieder aus dem Wesen heraus noch einmal zu schaffen. Ein konservativer, bewahrender Geist hat in Japan die alten Formen und die alten Werke getreulich aufbewahrt, und so, wie der Buddhismus den alten Schintoglauben und der westliche Einfluß sie beide nicht verdrängen konnte, sondern nur aufs neue befestigte, wie jede alte Tradition in diesem Lande ein scheinhaftes oder wirkliches Leben bis heute zu führen scheint — vielleicht eben deshalb, weil die Form dem Japaner das Wesen ist — so sind hier seit dem sechsten Jahrhundert nach Christus in den Tempelhallen und den Schatzhäusern der Klöster wie in den sorglich behüteten Familienschätzen des alten Adels die in Japan entstandenen und die aus China herübergebrachten Kunstwerke aller Zeiten zu einem großen Teil sorgsam erhalten worden; so werden die alten hölzernen Tempel bis heute in genau den gleichen Abmessungen, Formen und Farben immer wieder erneuert, und es haben in neuester Zeit die Japaner der Erforschung ihrer alten Kunst und der Publikation ihrer Denkmäler eine ganz besondere, verständnisvolle Sorgfalt gewidmet. Daher kommt es, daß viele Traditionen und Gestaltungen der großen festländischen Kunst, zum Beispiel ein wesentlicher Teil des buddhistischen Tempel- und Klosterbaus, der buddhistischen Plastik, ja selbst der Keramik Chinas, und daß selbst viele der größten chinesischen Werke, wie fast alle bisher bekannten Originale der Sungmalerei, hier in Japan erhalten und auch für uns gerettet worden sind. Und dazu kommt als ein zweites, daß nicht die chinesische, sondern die japanische Kunst als solche zuerst im neunzehnten Jahrhundert dem Abendlande bekannt wurde, und daß seit dem Jahre 1858, als zuerst den feinsten Geistern in Paris die neue Welt des Ostens wie eine Offenbarung aufging, immer wieder fast bis heute für den einzelnen wie für die Allgemeinheit der Weg zu der Größe und Tiefe der chinesischen Kunst zuerst über das Frappierende und

Abb. 387. Schintogott. Matsumo-Jinscha bei Kioto. Gegen 900 nach Christus.

Beſtechende der japaniſchen Formulierung geführt hat. So iſt Japan in einem doppelten Sinne für uns die Brücke zur chineſiſchen Welt geworden.

Vergleicht man als ein Ganzes die japaniſche mit der chineſiſchen Baukunſt, ſo glaubt man nicht bloß den verſchiedenen Charakter des Volkes und der beiden Kulturen, ſondern darüber hinaus die weſentlichen Unterſchiede der Landſchaft, ja des Landes ſelbſt darin wiedergeſpiegelt zu finden. Großartigkeit, Ernſt und mächtige Verhältniſſe ſind kennzeichnend für das chineſiſche Land wie für ſeine Kunſt, ob man nun an die grandioſe Öde der Ebene und der Bergketten des nördlichen China oder an die romantiſchen Gebirge und die üppig-gewaltige Vegetation des Südens denkt. Die Landſchaft der japaniſchen Inſeln iſt kleingeteilt; Berge und Buchten greifen überall ineinander, und man findet in allen Formationen wie in der Vegetation ſelbſt einen Duft, eine Heiterkeit und Zierlichkeit, die mit bezaubernder Anmut umfängt, aber doch nicht eigentlich Tiefe und Größe hat. So haben die Japaner ihre Natur durchaus mit dem Zug ins Kleine und oft Spielende auch künſtleriſch geformt (Miniaturgärten), und die Bauten ſelber, in denen faſt durchweg der Holzbau feſtgehalten wurde, fügen ſich mit ihren immer verhältnismäßig beſcheidenen Abmeſſungen ſo in die Landſchaft ein, daß ſie harmoniſch in ihr widerzuklingen, aber keineswegs ſie zu ordnen, zu deuten und zu beherrſchen ſcheinen. Eine monumentale Baugeſinnung, die große Sinnbilder zu geſtalten ſtrebt — wie wir es vielfach in Indien und China gefunden haben — ſcheint in Japan faſt gänzlich zu fehlen.

Abb. 388. Tamonten, einer der vier Welthüter. Nanendo des Kofukuji in Nara. Um 1190 bis 1200 nach Chriſtus. Von Kokei.

Zeugen der älteſten Bauformen des Landes ſind in den Tempeln des Schintodienſtes (Abb. 356 und 359) erhalten. Ein alter Kultus von Natur- und Ahnengöttern iſt hier von einer ſpäteren Kultur aufgenommen und in ein feſtes Syſtem gebracht worden. Erſt ſeit dem fünften Jahrhundert etwa hat man dieſen Gottheiten Tempel errichtet, und zwar offenbar nach dem Vorbild des alten japaniſchen Hausbaus der Stammeshäuptlinge. Die Kleinheit dieſer Holzbauten, die eigentlich nur Opferſchreine darſtellen, und die alle zwanzig Jahre erneuert werden, iſt ſamt ihren Grundformen bis heute unverändert geblieben: in der Weiſe malaiiſcher und polyneſiſcher Hütten ein holzgefügtes Gerüſt mit einem ſtrohgedeckten Giebeldach. Dem wurde nun ein Roſtunterbau, wurde ein Umgang, wurden abſchließende Seitenwände hinzugefügt und endlich der Eingang nach chineſiſcher Art von der Schmalſeite auf die Breitſeite verlegt. In dieſer Geſtalt haben die kaiſerlichen Tempel von Iſe die frühe Bauweiſe des Landes bis heute getreulich bewahrt.

Ein ganz anderes Bild bieten die buddhiſtiſchen Tempel der alten geheiligten Kloſterſtadt Nara, die im Jahre 710 zur erſten ſtändigen Hauptſtadt des Reiches erhoben wurde. Schon 405 waren von Korea her die chineſiſche Schrift und damit die Anfänge der Kultur nach Japan gebracht worden; 552 wurde der buddhiſtiſche Kultus ebenfalls von Korea eingeführt, 604 gewiſſermaßen zur Staatsreligion, wenigſtens zum Glauben des Hofes und der Herrſchenden erhoben, und bereits 627 ſtanden ſechsundvierzig Tempel und Klöſter, in denen etwa fünfzehnhundert Mönche zugleich mit dem neuen Glauben der überlegenen Geſittung des Weſtens Eingang und Ausbreitung ſicherten. Das achte Jahrhundert war bereits die erſte große Blütezeit rein chineſiſcher Kultur in Japan. Einer der wichtigſten und von den heute erhaltenen Tempelbezirken der älteſte iſt das Horiuji in Nara (Abb. 372 und 373), das im Jahre 607 von der Kaiſerin Suiko und dem Prinzregenten Schotoku Taiſchi, dem größten Apoſtel der neuen Lehre in Japan, errichtet wurde. Hier haben wir in voller Wirklichkeit das chineſiſche Kloſter, wie

Abb. 389. Patriarch der Hoſſoſekte. Hokuendo des Kofukuji in Nara. 1208 nach Chriſtus. Von Unkei.

wir es sonst nur aus den Felsreliefen von Yün-kang und Lung-men uns rekonstruieren könnten. Besonders schön und stilrein erhalten ist hier in der Mitte der Südseite der inneren Umfriedung, die als gedeckter Umgang um den Tempelbezirk läuft, der Torbau, der über der steinernen Plattform als säulengetragene Halle mit weit ausladendem doppelten Dach sich erhebt. Die Verhältnisse des Ganzen, die struktive Funktion aller Teile und der beherrschende Linienschwung der Dächer sind von einer Reinheit, Klarheit und knappen Präzision, die dem kleinen Bau eine klassische Vollendung geben. Ähnlich, nur mächtiger und, wie es scheint, nicht völlig intakt erhalten, ist das Kondo, die Haupt- und Mittelhalle des Klosters. Ihr gegenüber steht im inneren Bezirk die große, fünfstöckige Holzpagode, mit der fünffachen Wiederholung ihrer weit überschattenden mächtigen Dächer ein großes und ernstes Sinnbild von strengem und klarem architektonischem Aufbau. Der untere Umgang ist wohl ein neuerer Zusatz.

Es ist hier in eng gezogenen Grenzen nicht möglich, einen genauen Abriß der weiteren Entwicklung des japanischen Tempel- und Klosterbaus zu geben. Die einfachen Grundformen der Bauten, die wir im Horinji kennenlernten, sind immer beibehalten und nur mit der Zeit ins Reichere, Prunkvollere, plastisch Mächtigere entwickelt und zeitweise auch wieder zu schlichteren Wirkungen zusammengezogen worden. Insbesondere hat das Gebälk mit den Jahrhunderten eine immer kompliziertere Ausbildung, das Dach die mannigfachsten Umformungen erfahren. Neue chinesische Bautypen und Bauformen kommen hier und dort dazu, oft in sehr edlen und reinen Gestalten, wie das achteckige Yumedono, die „Traumhalle“ der Mönche, das schlichte Kodo oder Denpodo, die Predigt- oder Lesehalle, das Schuro (Glockenhaus), Kiozo (Sutraschatzhaus), Seischoin (Verwaltungsgebäude) und Schosoin

Abb. 390. Patriarch der Hossosekte. Hokuendo des Kofukuji in Nara. 1208. Von Unkei.

(Schatzhaus) der Klöster. Immer bleibt die sachliche und klare Gestaltung eines Holz- oder Fachwerkbaus in verhältnismäßig bescheidenen Abmessungen bewundernswert, die der umgebenden Natur in schöner Schlichtheit sich einfügt. Auch im Inneren dieser Bauwerke kommt ihre Struktur außerordentlich klar und rein zum Ausdruck. In dämmerndem Halbdunkel liegen die Götterhallen, in denen die gewaltigen und ruhevollen Buddhabilder in ihrem überweltlichen Sein den Frommen empfangen. Auch hier findet natürlich eine Geschmackswandlung statt. Sie wird sehr deutlich, wenn man etwa eine Götterhalle des zwölften mit einer solchen des achten Jahrhunderts vergleicht (Abb. 374 und 375). Wo hier eine mächtige Einfachheit des Architektonischen und Plastischen sich aussprach, da wirken dort eine Zierlichkeit, ein Schmuckreichtum und ein Glanz, der in dem mannigfachen Schimmer des Goldes aus dem Dunkel heraus das göttliche Mysterium andeuten möchte.

Auch die mehr oder minder profane Architektur, die während langer Jahrhunderte eines sehr verfeinerten Lebenstils in den Häusern und Palästen der Großen reiche Aufgaben fand, entwickelte hier auf den einfachsten Grundlagen eines schlichten Holzbaus von kleinen und niedrigen Maßen einen Stil von geschmeidigster Klarheit und mathematisch-sauberer Präzision. Die in vergänglichem Material errichteten Bauten sind freilich fast alle verschwunden; doch geben zum Beispiel die immer erneuerten reicheren Schintotempel der Spätzeit, wie der von Itsukuschima (Abbild. 376), eine gute Vorstellung dieser Bauweise, die mit Vorliebe an Seeufern über einem Pfahlgerüst ein reiches System von offenen Gängen und größeren und kleineren Wohnräumen errichtet, durch Schiebewände zu öffnen, zu teilen und wieder abzuschließen, und diesen ganzen Komplex dann wieder unter die einfachen Linien und zarten Kurvaturen der Dächer klärend zusammenfaßt. Der Goldpavillon des Rokuonji (Abb. 377), einst wohl ein profanes fürstliches Lusthaus, gibt das Beispiel eines mehrstockigen Bauwerks offenbar wieder chinesischer Herkunft und zeigt aufs neue den heiteren Einklang mit der umgebenden Parklandschaft. Die höchste Verfeinerung eines äußerst gepflegten und vergeistigten Geschmacks aber offenbart sich in den Innenräumen (Abb. 378), wie sie besonders durch den Einfluß der Zensekte seit dem fünfzehnten Jahrhundert in Japan geschaffen worden sind. Scheinbar waltet hier die einfachste und gediegenste Sachlichkeit, aber eben in dieser Einfalt ein erlesenes Raffinement aller Verhältnisse und Beziehungen, das in der Asymmetrie selber die edelste Schönheit doch wieder zusammenklingender Ordnungen findet. Alles Farbige und Laute ist hier ausgeschieden. Es dominiert ein reines, silbergraues Weiß und der stille Ton edler Hölzer und geflochtener Matten; auf die Füllungen der Schiebewände sind Andeutungen von Tuschlandschaften traumhaft hin-

Abb. 391. Figur eines Nodramas: Der Mönch Schunkan als Verbannter.

gehaucht, und dem Gast, der in diesem erlesenen Frieden auf dem Teppich sich niederläßt, offenbart sich im Tokonoma, der Bildernische, die edle Form einer chinesischen Bronze und die ferne Erhabenheit des aufgehängten Bildes wie ein Erlebnis, das in eine geistige Welt hinüberführt. Alles, was im besten Sinne ein wählender und aufs feinste geschulter Geschmack schaffen kann, das hat er in Japan bis zur reinsten Vollendung geschaffen. Allerdings findet man auch hier seit dem siebzehnten Jahrhundert einen deutlichen Abstieg.

Die Plastik in Japan läßt sich ebenfalls in ihrer Entwicklung seit den Anfängen fast vollständig übersehen. Sie ist, von ganz primitiven Werken abgesehen, mit dem Buddhismus aus dem Westen herübergebracht worden, und wie dieser zuerst von Korea her übermittelt wurde, so sind auch im sechsten Jahrhundert zuerst koreanische Bilder und Kunsthandwerker — Korea war die nächstgelegene Provinz chinesischer Kultur — bald aber auch chinesische Werke und chinesische Künstler herübergekommen, die sich in Japan niederließen, und deren Nachkommen hier, wahrscheinlich mit der Zeit auch durch eingeborene Schüler, ihre Kunst weiter-

Abb. 392. Schotoku Taischi mit zwei Söhnen. Ende des siebenten Jahrhunderts nach Christus.

gebildet und ausgebreitet haben. Es ist also in diesen ersten Jahrhunderten kaum zu sagen, ob wir es mit chinesischen oder schon mit japanischen Schöpfungen zu tun haben: die Grundlage des Stils ist immer durchaus chinesisch, und eine japanische Sonderart hat sich erst sehr allmählich herausgebildet. Hier aber ist nun eben vom sechsten Jahrhundert ab das erhalten geblieben, was in China selber fast gänzlich verloren scheint: die buddhistischen Tempelstatuen aus Holz, Bronze, Ton oder Lack. Nara ist das erste Zentrum dieser Kunst.

Den ältesten Stil repräsentiert die überschlanke und altertümlich strenge Holzfigur eines Bodhisattva Akasagarbha (Abb. 379), vielleicht noch ein koreanisches Werk, halb säulenhaftes Idol noch, und doch in dem Lächeln des Mundes und der Augen schon von herber Lebendigkeit, während in den symmetrischen Faltenzügen die ziervolle archaische Bewegtheit des chinesischen Weistils zu schwingen anhebt. Die Werke des siebenten Jahrhunderts sind ganz in dieses Schwingen und Widerklingen eines archaisch sich ausbreitenden Faltenwesens eingeschlossen, ob es nun in breite, dekorative Linien und Flächen ausklingend sie einrahmt, oder ob es die mehr blockhaft und in sich träumend gebundenen mit zartem Anspiel nur an den Säumen umkräuselt. Dieser Stil löst sich allmählich ins freier Gerundete und Natürliche der plastischen Form auf, und wie ein letzter Widerklang treibt er seine schönsten und blühendsten Ranken etwa in dem Bronzerelief des Tachibanaschreins (Abb. 380), das mit seinem Spiel von Genien, Lotusblüten und Wolkenkurven wie eine Art Altarschrein eine Dreiheit sitzender Gottwesen umschließt.

Nicht immer war es möglich, das seltene und kostspielige Material der Bronze zu verwenden; so wurden als Ersatz dafür viele der großen Götterbilder aus gebranntem und bemaltem Ton oder auch in Kanschitsu, einer sehr mühsamen und komplizierten, aber besonders dauerhaften Lacktechnik hergestellt. Und hier ist nun das achte Jahrhundert zu der vollen und reifen Höhe einer klassischen Formengestaltung gelangt. Das stille Stehen und Beten etwa des Brahma (Abb. 381), einer von zwei Begleitfiguren der Kwannon von 733, ist von einer Klarheit und Einfalt, das Faltenwesen von einer Natürlichkeit und Unterordnung, Gesicht und Hände von einer durchformten Beseeltheit, wie es die plastische Kunst nur auf ihren Gipfeln erreicht. Und wie mächtig und gewaltig ist erst das In-sich-Ruhen und Lehren des riesigen Roschana-Buddha (Abb. 382) im Toschodaiji in einer ganz schweren und einfältigen Formenfügung ausgesprochen. Dies ist ein Stil von wahrhaft heroischer Größe. Und bald darauf, welch ein unsäglicher Adel, welche ganz erhabene und ganz gelöste Menschlichkeit, welche göttliche Milde und welch vollkommenes Formenspiel in einer Figur wie dem Schakyamuni des Jingoji (Abb. 383)!

Abb. 393. Kichijoten (Schri). Yakuschiji in Nara. Um 760 nach Christus.

Aber nicht bloß die Gottheit, auch das Menschliche und Dämonische fanden in diesem Jahrhundert ihre erste klassische Prägung. Bekannt sind die riesenhaft aufgereckten und ausfahrenden Wächterpaare im Torbau der Tempel, strenger in sich gehalten und doch von einer ungeheuren Energie des Blickens und Gebietens die vier Welthüter (Abb. 384), dämonische Könige der Weltgegenden, wie sie etwa die Buddhawelt des Toschodaiji schirmend in den vier Ecken umstehen. Oder endlich, ganz menschlich und von augenblicklicher Belebung und Beseelung die Bilder der großen Kirchenlehrer, wie des disputierenden Vimalakirti (Abb. 385), der klagenden und jammernden Jünger, Frauen und Tiere um den ins Nirvana eingehenden Buddha, und schließlich die Bildnisse lebender oder kaum verstorbener großer Lehrer und Äbte, alle diese von einer klaren Größe und inneren Wucht unmittelbaren Ausdrucks in einer plastisch monumentalen Formung. Große Form, äußere Natürlichkeit und sprechende Beseelung sind hier zu einer vollkommenen Einheit verbunden.

Die plastische Kunst der folgenden Jahrhunderte hat mannigfache Wandlungen durchgemacht, die hier im einzelnen nicht dargelegt werden sollen. Es folgte zunächst im neunten Jahrhundert

wieder ein ganz strenges, blockartiges Zusammenschließen der Gestalten, die nun ganz zauberhaft wie in einem inneren Banne in sich zu ruhen scheinen, nach außen aber möglichst glatte und runde Oberflächen darbieten — in engem Zusammenhang mit der mystischen Tantralehre, die Kobo Daischi aus China herübergebracht hatte. Die abgebildete Schintogottheit (Abb. 387) zeigt in ihrem strengen Bau die Auswirkung dieses Stils, in ihrem erstaunlichen Kopf aber zugleich die Reife eines bildnishaften Könnens, das deutlich macht, wie sehr die Einfachheit der Gestalt der Ausfluß eines bewußten Wollens und Verzichtens ist. Mit dem Zeitalter der Fujiwara (890) setzt eine neue Richtung ein, vielleicht im Zusammenhang mit einer größeren nationalen Selbständigkeit der Kultur und gewiß mit der milden und menschlichen Tendailehre von Amida, dem Buddhaheiland des westlichen Paradieses. Der Tempelbau selber entwickelt sich um diese Zeit in der Richtung des Reichen und Schmuckhaften, und so entsteht nun auch eine Plastik, die den alten klassischen Figurenaufbau der Narazeit festhält, die Figur selber aber ins Schlanke, Zarte und beinahe Kindliche wandelt, eine Kunst von größter Eleganz, Anmut und Milde des seelischen Ausdrucks, wenn auch ohne die Tiefe der alten Zeit. Jōchō, der um die Mitte des elften Jahrhunderts blühte, ist der Hauptmeister dieser Schule, die freilich mit der Zeit ins Zierliche und Leere entartet ist.

In der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts setzt nach dem außergewöhnlich weichlichen und verfeinerten Zeitalter der Fujiwara in den blutigen Kriegen der Taira und Minamoto eine heroische Zeit des erwachenden Rittertums wieder ein, und die nachfolgende Epoche, die in Kamakura ihren Mittelpunkt fand, brachte auch in der plastischen Kunst ein neues Pathos und eine neue große Gestaltung zur Reife. Merkwürdigerweise war es wieder die alte Klosterstadt Nara, wo die bedeutendsten Denkmäler dieser Kunst entstanden. Sie sind das Werk einer einzigen Bildhauerfamilie, die ihren Stammbaum auf Jōchō zurückführt. Sein Urenkel Kōkei ist ihr erster Meister; sein Werk sind unter anderem die großen Welthüter des Kōfukuji (Abb. 388). Ein ungeheures Pathos lebt in diesen aufgereckten Gestalten, die wie von Leidenschaft durchschüttelt sich gegen die Sterne heben. Der Reichtum unendlich quellender, plastischer Form dient einer malerisch belebten, fast barocken Oberflächengestaltung, die doch nirgends ins Kleine zer-

Abb. 394. Amida mit den Himmlischen. Junji Hachiman-Ko. 965 nach Christus. Von Yeschin Sozu.

läuft, sondern in den großen rauschenden Strom der einen durchflutenden Bewegung zusammenklingt. Von Kokeis nicht weniger großem Sohn Unkei wurde das alte Motiv der Priesterbildnisse zu der Höhe einer zeitlos gültigen monumentalen Gestaltung emporgehoben. Die beiden Hossopatriarchen (Abb. 389 und 390), die er schuf, stehen an innerer und äußerer Größe gleichwertig neben den erhabensten Bildern der Narazeit; aber sie haben ihnen gegenüber nun eine schwere Fülle und stoffliche Wirklichkeit, die dort noch nirgends geahnt ist. Das reiche und doch einfache Fließen der Gewänder, die leis eindringliche Gebärde der Hand und die alten durchformten und lebenerfüllten Priestergesichter sind von einer neuen und unerhörten Wahrheit der Beobachtung. Es ist auch ein neues Gestaltungsprinzip hier wirksam, das nicht bloß die plastische Grundform festhält, sondern darüber hinaus die belebte, atmende Oberfläche zum wesentlichen Faktor der Gestaltung erhebt. Wenn man von hier an die chinesischen Arhat von I-tschou (Abb. 245 bis 247) zurückdenkt, so weiß man, woher dieser neue Stil nach Japan gekommen ist.

Abb. 395. Amida hinter den Bergen. Zenrinji. Dreizehntes Jahrhundert nach Christus.

Die Statue einer Schintogöttin vom Jahre 1251 (Abb. 386) zeigt seine freie und fast naturalistische Anwendung auch außerhalb der buddhistischen Skulptur. Bereits hier beobachtet man ein Zusammenschließen aller Oberflächenbewegungen zu immer glatter fließenden, einheitlich-stillen und nur durch eine Nuance wirksamen Flächen. Es ist das ein Stilprinzip, das immer mehr die Herrschaft gewinnt und in wundervoll einfachen und großartigen Bildnissen in der Aschikagazeit sich vollendet hat. In dem bildnishaften und doch wie maskenhaft erstarrten Gesicht der Göttin möchte man zugleich einen Hinweis finden, daß dieser Stil in der japanischen

Takamitsu Awataguchi (vierzehntes Jahrhundert nach Christus)
zugeschrieben: Der Feldherr Kamatari.

Abb. 396. Toba Sojo (1053 bis 1140): Gottesdienst. Aus einer Rolle mit Tierkarikaturen.

Schauspielmaske weitergewirkt und noch lange fortgelebt hat. Gegenüber den alten dämonischen Bugakutanzmasken, die noch ganz an die Masken primitiver Völker erinnern, kam mit der geistigeren Vollendung des religiösen Nōmysteriums eine Maskenkunst (Abb. 391) von der größten psychologischen Verfeinerung und von einer Feinheit und Präzision im Spiel der elfenbeinglatten Formen, die durch die Bewegung des Tänzers in Licht und Schatten ein tiefes und unheimliches Leben gewinnt. Mit dieser Gestaltung der Maske — und vielleicht darf man dies symbolisch nehmen — hat die große japanische Skulptur ihr Letztes gesagt. Sie ist in den späteren Jahrhunderten nur mehr im Dekorativen oder im spielerischen Format miniaturhafter Püppchen (Netsuke und dergleichen) lebendig.

Die Malerei ist ebenso von Koreanern und Chinesen nach Japan hinübergebracht worden wie die Plastik. Doch sind hier noch etwas weniger Denkmäler erhalten geblieben als dort. Eines der frühesten Beispiele scheint das Bildnis des Prinzregenten Schotoku Taischi mit seinen beiden Söhnen zu sein (Abb. 392), das von japanischen Archäologen dem Ende des siebenten Jahrhunderts zugewiesen wird. Man sieht: es ist noch ganz die altchinesische Stilbildung der spielend gerundeten Faltenkurven, die wir bei Ku K'ai-tschi gefunden haben, verbunden mit einer leisen Anmodellierung und Formabstufung, wie sie ganz großartig in der

Abb. 397. Toba Sojo (1053 bis 1140): Bogenschießen. Aus einer Rolle mit Tierkarikaturen.

altertümlichen Arhatfolge uns entgegentrat. Gesichtsbildung und Ausdruck haben etwas merkwürdig Kindliches und Puppenhaftes, das für die ganze japanische Malerei eine gewisse Gültigkeit behält. Wir finden es auch in dem stilistisch schon reifer und voller entwickelten Bilde der Glücksgöttin (Abb. 393), in deren schleierumflossenem Wandeln nun bereits reichere, doch noch immer sanft gerundete Rhythmen erklingen, dazu eine zierliche Schmuckfülle, die nun ebenfalls für die buddhistische Kunst Japans kennzeichnend bleibt. Die schwer abbildbaren, aber sehr wichtigen Fresken im Kondo des Horiuji werden ebenfalls noch dem Anfang des achten Jahrhunderts zugeschrieben.

Die Entwicklung des buddhistischen Kultbildes geht parallel mit jener der Plastik, die wir schon kennenlernten. Die strengen Tantralehren der Schingonsekte (Kobo Daischi) drücken ebenso der Malerei ihren Stempel auf wie später die mildere Verkündigung des Amida Buddha, der aus Gnaden die Seele erlöst, die durch Glauben und Hingebung den Weg zu ihm findet.

Eines der bezeichnendsten Kultbilder dieser Lehre ist das Triptychon des Yeschin Sozu von 965 (Abb. 394), auf dem ein ganzer Strom von himmlischen Heerscharen auf Wolken zur Erde herabzukommen scheint: in der Mitte in feierlich erhabener Stille der Erlöser, umgeben von den heiligen Mönchen und den anbetenden und opfernden Bodhisattva, während rings eine Schar von himmlischen Musikanten, die Engel dieses Glaubens, mit klingendem Spiel die erhabene Erscheinung begleiten. Es ist das Bild einer Vision, die Äußerung einer Vorstellungswelt, die etwa in Grünewalds Isenheimer Altar ihre Parallele findet. Wundervoll ist aber die Kunst, mit der dies Ganze wie eine Unendlichkeit flutender Bewegung und doch in die erhabene Stille des Visionären und ganz Unwirklichen gebunden erscheint. Von derselben Größe, doch von viel strengerer Abgezogenheit der Form ist endlich das Meisterwerk dieser Kunst aus dem dreizehnten Jahrhundert (Abb. 395), im Grundsatz das gleiche Thema verbildlichend. Hier erscheint Amida wie ein Vollmond aufgehend hinter den nächtlichen Bergen, während unten, schon durch ihre Größenverhältnisse, das Paar der auf Lotusblumen und Wolken herabkommenden Bodhisattva, die ihn anbeten, die Vierzahl der dämonischen Himmelskönige und Erdenhüter, endlich die zwei großen Religionslehrer die Stufenreihe der geistigen Wesen zur irdischen Welt versinnlichen. Wunderbar ist wiederum die Komposition dieses Bildes, die mit höchster Strenge nach mathematischen Grundformen von Kreis, Dreieck und Viertelkreisbogen symmetrisch aufgebaut ist, aber eben durch diesen Bau den seltenen Wohlklang dieser schweigenden Berge, der herbstlich feinen, ganz zurückgedämpften Farben, aus denen das tiefe Gold aufschimmert, zur ewigen Gültigkeit eines transzendenten Daseins erhebt. In einer vielleicht etwas abgemilderten und kindlichen, aber sehr klaren Form ist uns so in Japan der Nachhall einer großen und fast gänzlich verlorenen chinesischen Kirchenmalerei erhalten geblieben.

Abb. 398. Fujiwara Takayoschi (um 1156 bis 1185): Illustration des Genji Monogatari. Mondnacht im Palast.

Abb. 399. Tosa Mitsunaga (um 1156 bis 1185): Aus der Geschichte des Tomono Yoschio. Abzug der Berittenen mit dem Verhafteten.

Auch alles das, was von der weltlichen Malerei etwa seit dem elften bis zum Ende des vierzehnten Jahrhunderts auf uns gekommen ist — und es sind dies zahlreiche Werke, in denen eine große und einheitliche nationale Überlieferung sich ausspricht — auch dies ist vielleicht geeignet, von einem uns gänzlich verlorenen Zweige chinesischer Kunst eine ahnungsvolle Vorstellung in uns wachzurufen. Es ist dies die chinesische Historien- und Genremalerei der T'angzeit, die wohl auch in den folgenden Jahrhunderten noch eine Zeitlang geblüht hat, dann aber fast gänzlich in Vergessenheit verloren ging.

Es ist so gut wie gewiß, daß die japanische erzählende Malerei der genannten Jahrhunderte, die Tradition der sogenannten Tosaschule, in ihrer Bildgestaltung und Formenanschauung, in Zeichnung und Farbengebung auf chinesische Vorbilder zurückgeht. Aber es ist das Vorbild im einzelnen auch nicht annähernd mehr festzustellen, daher auch der Grad der Abhängigkeit oder Freiheit nicht abzugrenzen, und es scheint fast ebenso sicher, daß sich hier in Japan in einer konstanten und lebendigen Tradition so langer Jahrhunderte mit der Zeit ein Stil ausgebildet hat, der trotz chinesischer Grundlegung die nationale Eigenart der Gesinnung und auch des formalen Gefühls zu einem starken und reinen Stil ausgebildet zeigt. Soweit wir es beurteilen können, ist der Stil dieser Tosaschule das Echteste und Eigentümlichste, was Japan in der Kunst hervorgebracht hat.

Voraussetzung dieser Kunst ist eine so starke Durchdringung des gesamten Lebens zum mindesten der herrschenden Stände, das heißt von Adel und Priestertum, mit ästhetischen Gebräuchen und ästhetischen Stimmungen, wie sie Geschichte und Literatur, zum Beispiel das Tagebuch der Murasaki Schikibu, das Genji Monogatari, die Uta gerade für diese Jahrhunderte des japanischen Mittelalters bezeugen. Auch hier wurde neben dem Gedicht, dem Roman, dem philosophischen Essay und der Musik das Bild zum Ausdruck des Welt- und Lebensgefühls für

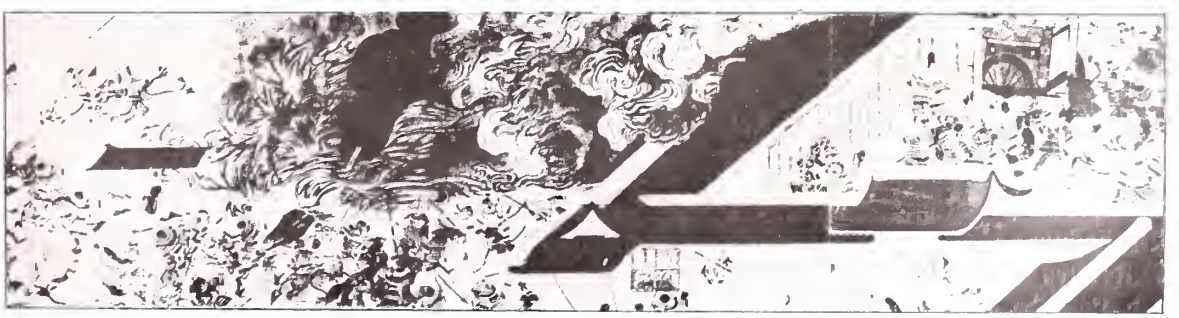


Abb. 400. Sumiyoschi Keion (um 1200): Aus dem Heiji-Monogatari. Nachtangriff auf den Palast.

die gebildetsten und erlesensten Geister. So erklärt es sich, wenn ein kirchlicher Würdenträger, der buddhistische Bischof Toba Sōjō (1053 bis 1140), der Meister ist jener langen Rollen voll entzückend lebendiger, mit dem Pinsel gezeichneter Karikaturen, die in Tiergestalten die Gebräuche und Vergnügungen, aber nicht minder auch den Gottesdienst und das Kirchenleben der japanischen guten Gesellschaft verspotten (Abbild. 396 und 397). Erstaunlich treffsichere Beobachtung, ein meisterhaftes spielendes Können, Geschmack und heitere Laune zeichnen diese reizenden Skizzen ebenso aus, wie in anderen aus dem menschlichen Leben des Volkes und der Straße eine verachtungsvolle Schärfe unerbittlichen Hohns mit einer Meisterschaft sich auslebt, vor deren bewegter Lebendigkeit Daumier und Wilhelm Busch verblassen. Und in den Kriegen der Taira und Minamoto erblühte dann im elften Jahrhundert jene höchste Kunst einer in endlosen Bildrollen farbig fortlaufenden Erzählung, die alle abendländische Miniaturmalerei an Lebendigkeit unerschöpflicher Beobachtung und Bewegung wie an künstlerischem Raffinement der Stilbildung weit in den Schatten stellt.

Abb. 401. Der Nachtfall. Kamakurazeit (etwa dreizehntes Jahrhundert nach Christus).

Die Meister, die sie schufen, waren Angehörige der größten, um die Geschicke des Staats umeinander kämpfenden Adelsgeschlechter. In der Illustration des Genji Monogatari, eines lyrischen Romans, der die Abenteuer des Prinzen Genji erzählt, hat Fujiwara Takayoschi die Stimmungsbilder der vornehmen Hofgesellschaft, etwa die träumende Hingegebenheit dieser Ästheten an die Stille der Mondnacht (Abb. 398), die einer von ihnen durch den Klang der Flöte zum Singen bringt, auf das Papier gebannt. Die räumliche Grundanschauung der Darstellung, die Niedersicht, die schräg von oben einen Einblick in Höfe und Innenräume fingiert, ist hier mit unsäglicher Verfeinerung zum Stimmungsmotiv einer beinahe flächenhaften Komposition gemacht, die in ihrer kapriziösen Fügung von Linien, Flächen und erlesenen Farbentönen den musikalischen Klang wechselnder lyrischen Empfindungen wunderbar versinnlicht.

Gleichzeitig gelingt es Meistern wie Tosa Mitsunaga oder Sumiyoschi Keion, das gewaltige dramatische Pathos der blutigen Adelskriege und die unglaublich scharfe Beobachtung einer bunt durcheinander wimmelnden und zappelnden Menschheit in erzählenden Bildrollen aus der Geschichte dieser großen Kriege oder auch aus der buddhistischen Historie und Legende mit der höchsten Kraft und lebendigsten Anschaulichkeit buntester Szenen zum Ausdruck zu bringen. Ein Sturm anprasselnder Reiterschwärme und Kriegswagen gegen den

Palast, der in wilden züngelnden Flammen auflodert (Abb. 400), kann niemals zuckender von Leben und zugleich mit schärferer Sachlichkeit dargestellt werden, wie es hier gelungen ist. In dem Reiterzug (Abb. 399) und dem begleitenden Volkshaufen, der den Wagen des überführten und verhafteten Staatsmannes eskortiert, ist die zappelnde Bewegung des Ganzen und die unerbittliche Charakteristik in jedem einzelnen und kleinsten Zug gleich erstaunlich; man meint das Schnauben der Rosse, das Rasseln der Harnische, die klappernden Hufe und die durcheinander schreienden und raunenden Menschen zu hören, wenn das Streifenband der Rolle an uns vorüberzieht.

Abb. 402. Soami (um 1500?): Bodhidarma. Berliner Museen.

Auch im Bildnis hat diese Zeit und Schule bei äußerer Starrheit und Ruhe einer typisch repräsentierenden Darstellung den Wesenskern dieser Krieger, Staatsmänner und Herrscher mit erstaunlichster Sicherheit der Menschenkenntnis im Blick des Auges, in einer Zuckung der Mundwinkel mit Haaresschärfe charakterisiert (siehe auch die Kunstbeilage nach S. 576). Es spricht in alledem eine Kunst und eine Geistesverfassung sich aus, die allerdings nicht aus der Tiefe eines schwärmenden und schöpferischen Gefühls, sondern aus der Exaktheit einer raubvogelhaft klaren Beobachtung das Bild empfängt und gestaltet.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in diesen mittleren Jahrhunderten Werke der chinesischen Malerei nur vereinzelt nach Japan herübergekommen sind und auf seine Kunst hier und da tiefer eingewirkt haben. So möchte man wohl auch in jenem herrlichen Bilde des Nachifalles (Abb. 401), so sehr es japanisch in seiner klaren Sachlichkeit ist, doch den Nachklang einer uns fast verlorenen farbigen Landschaftskunst Chinas vermuten.

Mit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts erst und mit der Herrschaft der Aschikagaschogune bricht eine neue, ganz große und gewaltige Welle chinesischen Geistes über Japan herein. Es ist vor allem die Lehre der nach mystischer Verinnerlichung trachtenden Dhyana-, in Japan Zen genannten buddhistischen Sekte, die jetzt für die ganze Kultur der Inseln richtung- und ausschlaggebend wird, und die auch eine ganz neue, bis dahin unbekannte Kunst nach Japan bringt. In der Malerei ist es das Tuschebild der Sungdynastie. Diese chinesischen Werke wurden jetzt in Japan mit religiösem Eifer gesammelt und als kostbare Schätze

behütet; sie wurden Anlaß und Mittelpunkt eines Kultus der Betrachtung und Versenkung, wie er sich in den geheiligten Zeremonien des Chanoyu vergeistigend und veredelnd ausspricht.

Die Malerei der Sung und die in ihrem Geiste noch fortlebende Tradition Chinas wird jetzt auch Vorbild für das eigene Schaffen. Und so hat Japan jetzt, im fünfzehnten Jahrhundert, noch einige Meister hervorgebracht, die, Priester oder Laienbrüder der Zensekte, Werke voll tiefer geistiger Bedeutung schufen, in denen sie beinahe ebenbürtig neben die großen Chinesen der Sungdynastie sich stellen können. Die innere Willensgewalt des Priesters und Glaubenslehrers ist selten mit solcher Intensität und Schärfe der Bezeichnung im Bilde gestaltet worden wie in dem Bild des indischen Patriarchen und Bekehrers von China Bodhidarma (Abb. 402), das Sōami geschaffen hat. Und in China selbst soll Sesschū, der größte japanische Tuschemeister, mit seiner Kunst die höchste Auszeichnung errungen haben, einer Kunst, die in ihrer Form und ihrem Gehalt durch und durch chinesisch, in ihrer Anpassungsfähigkeit und einer gewissen exakten Schärfe der Bezeichnung aber doch wieder echt japanisch ist. Sein berühmtestes Werk ist die große Landschaftsrolle im Besitz des Fürsten Mori (Abb. 403 und 404). Hier wird dem Auge eine Wanderung in die abgeschiedene Welt chinesischer Berge vorgetäuscht, die, mit Frühlings- und Morgenstimmungen anhebend, im Wechsel der Bilder traumhaft in schwüle Mittag- und Sommerluft uns hinüberführt, von da in herbstlich kargere Klarheit, um schließlich mit der tiefen Ruhe von Schnee und Winter und Hochgebirge einen erhabenen Ausklang zu finden.

Es ist klar, daß diese äußerst kunstvoll wie eine Sinfonie sich entwirkende Bilderfolge nicht einen äußerlichen und zufälligen Wechsel versinnlichen, sondern ein tiefes inneres Erleben und Sichwandeln sinnbildlich andeuten und geheimnisvoll-offenbar aussprechen soll. Es ist ein Gleichnis des menschlichen Lebens. Es ist aber zugleich die Lehre der Zenweisen von dem Aufgehen im All und von dem Eingehen in das Geheimnis der Einheit.

Mit dieser Form des mystischen Kunstwerks hat die Malerei in Japan um 1500 ihre letzte Höhe erreicht. Was weiter folgt, ist Nachleben und Abklang mit allen den gewohnten Kennzeichen der äußeren Bereicherung und inneren Verarmung. Dabei ist überhaupt kein Stil bei

Abb. 403. Sesschu (1420 bis 1506): Aus der großen Landschaftsrolle des Fürsten Mori. Morgendliches Bergtal.

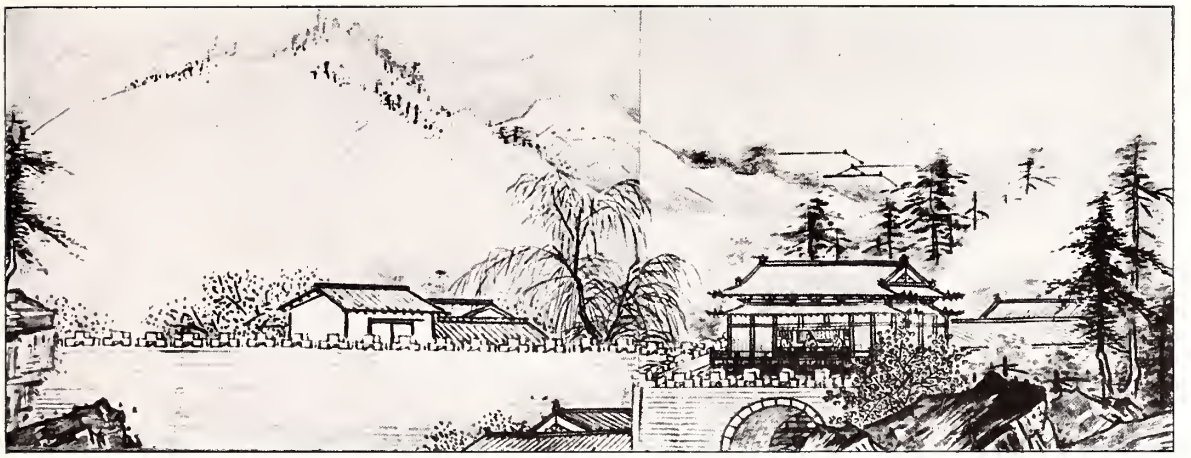


Abb. 404. Seſſchu (1420 bis 1506): Aus der großen Landſchaftsrolle des Fürſten Mori. Winter im Gebirge.

dieſem Volke jemals gänzlich erſtorben. Die buddhiſtiſchen Kultbilder des Mittelalters werden noch heute gemalt. Der Stil der Toſameiſter hat weitergelebt bis ins ſechzehnte Jahrhundert; er hat im ſiebzehnten in der Kunſt des Korin und des Ukiyoye, im achtzehnten im Farbenholzſchnitt und im neunzehnten durch Hokuſai eine Fortſetzung und einen letzten Ausklang gefunden. Die Kunſt der Tuſchemeiſter hat in dem Stil der Kanoſchule ſich ins Dekorative und Äußerliche weiterentwickelt; ſie iſt durch neue chineſiſche Einflüſſe im achtzehnten und im neunzehnten Jahrhundert noch fortgebildet worden und iſt heute noch im Stil des Bunjingwa ſozuſagen lebendig.

Das hindert nicht, daß das innere Leben und die wahrhaft ſchöpferiſche Kraft der Künſte erloſchen iſt. Veränderung als ſolche iſt nicht Leben; ſie kann nur der Schein des Lebens ſein. Und werden wir nicht von der Betrachtung dieſer öſtlichen Kunſt, die mit der nötigen Entfernung vor unſeren Augen ausgebreitet liegt, zu der ernſten Frage und Selbſtbeſinnung geführt, was denn eigentlich in unſeren eigenen Künſten heute noch lebendig und echtgeborene Schöpfung iſt?

Literatur: Baltzer, „Die Architektur der Kultbauten Japans“, Berlin 1907. — L. Binyon, „Japaniſche Kunſt“, Berlin. — J. Brinckmann, „Kunſt und Handwerk in Japan“, Berlin 1889. — A. Brockhaus, „Verſuch der Geſchichte der japaniſchen Schnitzkunſt“, Leipzig 1909. — W. Cohn, „Die altbuddhiſtiſche Malerei Japans“, Leipzig. — Derſelbe, „Stilanalyſen als Einführung in die japaniſche Malerei“, Berlin 1908. — E. Glaſer, „Die Kunſt Oſtaſiens“, 2. Auflage, Leipzig 1920. — E. Groſſe, „Das oſtaſiatiſche Tuſchbild“, Berlin. — O. Kümmel, „Die Kunſt Oſtaſiens“, Berlin 1921. — Derſelbe, „Das Kunſtgewerbe in Japan“, Berlin 1919. — J. Kurth, „Der japaniſche Holzſchnitt“, München 1911. — Derſelbe, „Utamaro“, Leipzig 1907; „Harunobu“, München-Leipzig 1910; „Scharaku“, München 1910. — O. Münſterberg, „Japaniſche Kunſtgeſchichte“ und „Japans Kunſt“, Braunſchweig 1908. — Fr. Perzynski, „Hokuſai“, Bielefeld 1913. — Derſelbe, „Korin und ſeine Zeit“, Berlin. — W. v. Seidlitz, „Geſchichte des japaniſchen Farbenholzſchnittes“, Dresden 1910. — Fr. Succo, „Toyokuni und ſeine Zeit“, München 1913. — „Selected Relics of Japanese Art“, Tokio 1905 ff. — „The Japanese Temples and their treasures“, Tokio 1909. — K. With, „Buddhiſtiſche Plaſtik in Japan“, Wien 1920. — Derſelbe, „Japaniſche Baukunſt“, Berlin.

Abb. 405. Altjapanische Apotheke in Tokio. Vorn ungeborene Tiere, Schlangen, Schildkröte, Nashorn, Hundskopf und dergleichen mehr.

Staat und Wissenschaft in Japan

Vom Herausgeber

Entsprechend dem Plan, der diesem Buch zugrunde gelegt ist, sollte nun noch in besonderen Abschnitten gezeigt werden, wie die auf Schinto, Konfuzianismus und Buddhismus sich aufbauende Weltanschauung der Japaner ihre wissenschaftlichen Bestrebungen, ihr staatliches und soziales Leben beeinflußt und ihnen ein besonderes Gepräge eingedrückt hat. Daß davon abgewichen wurde, bedarf einer kurzen Begründung.

Es wurde schon mehrfach hier erwähnt, daß Japan seine Weltanschauung und seine Kultur zum großen, wenn nicht zum größten Teil seinen westlichen Nachbarn, hauptsächlich den Chinesen, verdankt. Anderseits darf man nicht leugnen, daß es ernsthaft versucht hat, das überkommene Gut zu meistern und daraus Neues, Wertvolleres, Höheres zu gestalten. In manchem Belang ist ihm dies gelungen, etwa in der Kunst, die sich am leichtesten den Daumenschrauben des Alltags zu entwinden vermag. Aber selbst hier war der Flug kein Adlerflug, gemessen an der Art, wie die Griechen das Erbe der Ägypter und des östlichen Festlandes verwaltet und gemehrt haben. Sicherlich war es daher gerechtfertigt, Japan ein wenig als Anhang zu behandeln und den zur Verfügung stehenden Raum in der Hauptsache Indien und China zuzuweisen, als Gebieten, die wir heute noch als große eigene Kulturzentren betrachten müssen. Umso mehr gerechtfertigt, als bei uns den weiten Kreisen, die mit der wissenschaftlichen Literatur keine Fühlung haben, die „Kenntnis“ Indiens und Chinas in der Hauptsache durch Schaumkratzer vom Schlage eines Ewers, Bonsels, Keyserling, Fuhrmann, Lanterer und dergleichen vermittelt wurde, während für Japan, dank der Rolle, die es in den letzten fünfzig Jahren in der Weltpolitik spielte, eine Reihe sehr gediegener, auch populär gehaltener Werke zur Verfügung steht. Endlich sollen nach einem alten Wertmesser jene Bücher die wertvollsten sein, die uns gerade, wenn wir sie schließen, neue Horizonte, ungeahnte Wege eigenen Denkens auftun. So wird es dem Leser, der uns bisher treu gefolgt ist, sicher Freude machen, selbst Vergleiche anzustellen und aus dem hier Gebotenen Nutzanwendungen zu ziehen, wenn er andere Werke über Japan zur Hand nimmt. Schon bei einer so kurz gefaßten Übersicht, wie sie etwa Karl Rathgen in seinem

„Staat und Kultur der Japaner“ gibt, findet man auf Schritt und Tritt, ohne besondere Hinweise des Verfassers, in Fülle Beweise, daß auch in Japan das gesamte staatliche und soziale Leben unter dem Einfluß der geltenden Weltanschauung stand — und noch steht! Bei umfassenderer Kenntnis kultischer Bräuche und ihres tieferen Sinnes entdeckt man aber auch in Fällen, wo man vor typisch japanischen Erscheinungen zu stehen glaubt, noch Zusammenhänge, die in andere, ferne Kulturkreise führen. Es sei erlaubt, dies hier an zwei der bekanntesten Beispiele, Harakiri (Abb. 408) und Jujitsu, kurz zu zeigen.

Harakiri ist die seltsame japanische Art, sich durch Aufschlitzen des Bauches zu töten. Ein Vorrecht des Adels und der Ritterschaft, wurde es geübt, um einem Angehörigen dieser Kasten, der sich eines Vergehens schuldig gemacht hatte, die Schande der Hinrichtung durch den Henker zu ersparen, ferner als Protest, wenn die Ehre eines solchen Mannes durch falsche Anklage verletzt war, oder um die Handlungsweise seines Herrn, dessen Gefolgsmann er war, nachdrücklich zu mißbilligen, endlich als Ausdruck schwerer Sorgen oder tiefer Trauer. Die Japaner gebrauchen weit häufiger die Bezeichnung Kappuku oder Seppuku (Bauchaufschlitzen) für Harakiri. Nun befand sich nach altjapanischer Auffassung das Leben, die „Seele“, im Vorderteil des Rumpfes, der eben durch „Hara“ bezeichnet wird. Har heißt aber im Sumerischen die Leber, die überall im Bereich der astralen Weltanschauung als „Seelensitz“ gilt (Etruskerleber, Prometheus, die „weiße“ Leber in unserem Volksaberglauben): Haruga war in Sumer der Ausdruck für Opfer, und die Haruspizes waren im alten Rom die wohlbekannten etruskischen Eingeweideschauer, deren Orakel noch höher galt als das der Sibyllinischen Bücher. Bedenkt man nun, daß sich im Zeremoniell des Harakiri mancherlei Andeutungen an kosmische Raumorientierung nachweisen lassen, so geht man wohl nicht fehl, es als eine Art Gottesurteil anzusehen. Indem der Samurai seine Eingeweide bloßlegte, wollte er Aufschluß geben über seine wahre, tiefinnerste Gesinnung, seine „Seele“. „Seht, ich bin unschuldig“ oder „meine Verfehlung ist nur etwas Äußerliches, kein Ausfluß einer (im Zustand der Eingeweide sich offenbarenden) schlechten Charakteranlage“, so oder ähnlich ist wohl der tiefere Sinn, der dieser eigenartigen Zeremonie ursprünglich zugrunde lag.

Abb. 406. Blinder japanischer Masseur.

Jujitsu, die auch bei uns jetzt fleißig geübte „sanfte Kunst“,

wurde von den Japanern ebenfalls lange als etwas spezifisch Landestümliches erklärt, das angeblich als Geheimlehre schon seit zweieinhalb Jahrtausenden sich von Lehrer auf Lehrer vererbte. In Wirklichkeit erfuhren drei Ronin (verarmte Samurai) um 1650 die Grundzüge dieses Ringkampfes von einem in Tokio lebenden Chinesen Tsching Kun-ying. In dessen Heimat mag sich die Kunst, Gegner ohne Waffen zu überwältigen, aus der dort hoch entwickelten Massagekunst (Seite 498) herausgebildet haben, die China aber wiederum den Indern verdankt. Und dort waren in der Tat schon im Altertum die hundertsieben Marman (Seite 217) bekannt, die gefährlichen, lebenswichtigen Stellen, auf die der Jujitsuringer schlägt oder stößt, um seinen Gegner im Notfall zu töten, oder um anderseits Scheintote durch eine „Roßkur" ins Leben zurückzurufen. Übrigens war auch auf Island, also bei Indogermanen, das Jujitsu seit alters bekannt.

Die Massagekunst führt uns in das Gebiet der Medizin hinüber. Auch hier war, nach der Angabe von Kennern wie Felix Freiherr von Oefele, Scheube und anderen, wieder China, zunächst über Korea, die geistige Nährmutter Japans. Dessen große medizinische Literatur (vor dem Bekanntwerden mit der europäischen) besteht fast nur aus Exzerpten und Zusammenstellungen aus chinesischen Autoren, und in der Behandlung der Krankheiten spielte genau wie in China und Indien die Hauptrolle die theurgische Methode, also Beschwörungen, Zaubermittel, Astrologie (für die es an den japanischen Medizinschulen besondere Lehrkanzeln gab) und die von ihr beeinflußte Heilmittellehre. Daß vereinzelte Japaner ihre Lehrmeister bisweilen übertrafen oder gar mit Glück selbständig vorgingen wie in der Geburtshilfe (Kagawaschule), braucht uns nicht zu überraschen. Die Ausübung der ärztlichen Kunst war in alter Zeit Edlen und alten Leuten vorbehalten; später sank der Beruf sehr an Ansehen, soweit er sich nicht aus Angehörigen der Samuraiklasse ergänzte, die durch körperliche Mängel (Höcker, Hinken und dergleichen) zum Kriegshandwerk untauglich waren. Heute herrscht in Japan offiziell und unbestritten die europäische Medizin, an deren Verbreitung gerade den Deutschen ein hauptsächliches Verdienst zukommt. Aber so wenig im Abendlande die Wissenschaft die uralten Haus- und Geheimmittel vollständig beim Volke verdrängen konnte, so wenig ist es ihr in Japan gelungen; legt doch der Japaner überhaupt innerhalb seiner vier Wände, im Privatleben gern die Abendländerei ab wie eine noch drükkende Uniform. So spielen denn noch heute bei hoch und niedrig Akupunktur und Moxibustion

Abb. 407. Moxibustion.

(Abb. 407) eine große Rolle, ebenso die Massage, die nach alten Kunstregeln von blinden Knetern (Amma, Abb. 406) ausgeübt wird, und die Arzneiläden der altchinesischen Schule (Abb. 405) haben ebenfalls nicht über Mangel an Kundschaft zu klagen. Jahrhundertealte Überzeugungen lassen sich nicht durch Dekrete ausrotten.

Abb. 408. Vorbereitung zum Harakiri. Hinter dem auf der Matte knieenden Verurteilten der „Kaischaku", meist sein bester Freund, der ihm sofort nach erfolgtem Bloßlegen der Eingeweide den Kopf abschlägt, im Hintergrunde die „Zeugen".

Um schließlich noch auf die Astronomie und das mit dieser zusammenhängende Zeitrechnungswesen einen kurzen Blick zu werfen, so finden wir wiederum die Chinesen als Lehrmeister. Das Jahr der Japaner, ein gebundenes Mondjahr, ist eine Kopie des chinesischen. Der Zeitrechnung liegt der auf dem Zehner- und Zwölferzyklus (Seite 416 und 506) sich aufbauende Sechzigerzyklus zugrunde, der mit den fünf Elementen, Planeten, dem Tierkreis und so weiter in engem Zusammenhang steht. Wie die Chinesen haben die Japaner keine Woche in unserem Sinn; doch hat sich gerade in Japan offenbar ein Rest der uralten Fünferwoche (Seite 280) im Roku-sai, der „Feier des fünften Tages", erhalten, die jetzt offiziell durch den Sonntag ersetzt ist. Ein anderer merkwürdiger Rest aus ältester Zeit war die altjapanische Tageseinteilung nach „Neunerstunden", wobei die Doppelstunden (toki) durch die zweite Ziffer der Produkte von 9 mit 1 bis 6 (also 9, 18, 27, 36, 45, 54) angezeigt wurden; das erste Toki wurde demnach durch neun Glockenschläge, das zweite durch acht, das dritte durch sieben, das letzte durch vier angegeben. Daneben besteht die chinesische Zählung (Seite 506), wobei jedes Toki mit den zwölf Zeichen des Tierkreises (ne, uschi, tora und so fort) bezeichnet wird, also astrologische Färbung. Auch der japanische Kalender ist mit dem chinesischen identisch, was besonders im Festkalender zutage tritt und gleichzeitig manche uralte verdeckte Zusammenhänge durchblicken läßt. Am 3. Tag des 3. Monats (jetzt am 3. März) begeht Japan das große Fest der Mädchenwelt, Puppen- oder Pfirsichfest genannt, am 5. des 5. Monats (jetzt 5. Mai) das Knabenfest (Abb. 371), dessen besonderes Sinnbild der Karpfen (Roggen = Symbol der Fruchtbarkeit) ist, am 7. des 7. Monats ein Sternenfest, am 9. des 9. Monats das Chrysanthemumfest, im 11. Monat die Opferung der Reisernte. China, wo das Pfirsichreis seit alters eine wichtige Rolle im Exorzismus, besonders gegen abgeschiedene Geister spielte, begeht am 3. des 3. ein Gräberfest zum Andenken an Verstorbene, am 5. des 5. das berühmte Drachenbootfest, im 7. Monat ein Seelenfest, am 9. des 9. Monats das Fest des Hügelbesuchs, ein Vergnügungsfest, und im 11. Monat das Fest des kürzesten Tages mit einem Opfer von Reismehlkügelchen. Endlich geht auch die japanische Datierung nach Regierungsperioden der Kaiser, die Nengō, auf die chinesischen nien-hao (Seite 507) zurück.

Quellenverzeichnis der Abbildungen,

soweit die Herkunft nachweisbar und nicht schon unter dem Bild vermerkt ist.

Abb. 1, 2, 124, 125, 134, 136, 137 und Titelbild: nach Krause-With, „Insel Bali", Folkwangverlag, Hagen 1920.
Abb. 4: nach Chabrelie, „L'Inde française", 2 Bde., Paris 1827—35.
Abb. 5, 54, 112—117: nach John Griffiths, „Buddhist Cave Temples of Ajanta", London 1896.
Abb. 6, 64—68, 74, 77, 78, 84, 87—90, 94, 98: nach A. K. Coomaraswamy, „Visvakarma: examples of Indian architecture, sculpture, painting, handicraft", London 1914.
Abb. 9: nach einer Photographie von D. G. Seligmann.
Abb. 11—13, 15—18: aus W. Kirfel, „Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt", Verlag Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig 1920.
Abb. 14: nach Bastian, „Ideale Welten", Verlag Emil Felber, Berlin 1892.
Abb. 24, 29, 38, 80, 91, 351, 352: aus J. Dahlmann, „Indische Fahrten", Verlag Herder & Co., Freiburg i. Br.
Abb. 39, 50, 52, 66, 69, 71—73, 75, 76, 85, 86, 92, 93, 95, 97, 111, 118, 119, 139: nach Vinc. A. Smith, „A History of Fine Art in India and Ceylon", Oxford 1911.
Abb. 40, 83: nach Photographien im Besitz des Berliner Kunstgewerbemuseums.
Abb. 41, 51, 53, 56, 107, 108: aus W. Cohn, „Indische Plastik", Verlag Bruno Cassirer, Berlin 1922.
Abb. 42, 48, 57, 58, 60, 79: aus Paul Westheim, „Indische Baukunst", Verlag von E. Wasmuth, Berlin 1920.
Abb. 43, 44, 99—106: aus Karl With, „Java", Folkwangverlag, Hagen 1920.
Abb. 45, 46: aus Mahn, „Der Tempel von Boro Budur", Verlag Hartung & Co., Hamburg 1921.
Abb. 47: nach einer Photographie von Johnston & Hoffmann.
Abb. 59, 61, 362, 371, 405—407: nach Photographien von Otto Haeckel, Berlin-Friedenau.
Abb. 62: nach einer Photographie von Bourne & Shepherd.
Abb. 70, 82, 109, 203—206, 211, 219, 221, 225—227, 229—232, 234, 237—239, 242—247, 252—256, 258—271, 273—284, 290, 356, 372—404, sowie die Kunstbeilagen nach Seite 400 und Seite 576: nach Photographien und Diapositiven im Besitz von Museumsdirektor Dr. Otto Fischer, Stuttgart.
Abb. 110: aus Karl With, „Asiatische Monumentalplastik", Verlag E. Wasmuth, Berlin 1921.
Abb. 123, 132: aus E. v. Hesse-Wartegg, „Indien und seine Fürstenhöfe", Stuttgart 1906.
Abb. 145: nach einer Photographie von F. M. Bailey.
Abb. 153, 154: nach Recherches Asiatiques, Paris 1805.
Abb. 157, 159, 162 und Kunstbeilage nach Seite 112: aus J. von Pflugk-Hartung, „Weltgeschichte", Berlin.
Abb. 160, 161: nach Gardner, „Catalogue of Greek and Scythic Kings of Bactria and India".
Abb. 164, 165: nach M. A. Stein, „Ancient Khotan".
Abb. 166—169: nach „Archaeological Survey of India", Allahabad 1896 ff.
Abb. 173, 178, 188—194, 196, 197, 199—202, 207, 209, 210, 212, 224, 228, 233, 235, 236, 240, 241, 248—251, 347: nach Ed. Chavannes, „Mission archéologique dans la Chine septentrionale", Paris 1909—14.
Abb. 175, 176, 177, 179—186: nach Zeichnungen des Herausgebers.
Abb. 187, 303, 318, 319: aus Ernst Boerschmann, „Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen", 2 Bde., Berlin 1911.
Abb. 195: nach Se-ma Tsien, „Mémoires Historiques", übersetzt von Ed. Chavannes, Paris 1895 ff.
Abb. 208, 213, 214, 217, 218, 220: aus E. Fuhrmann und B. Melchers, „Das Land der Mitte", Folkwangverlag, Hagen 1921/22.
Abb. 215, 216: nach Ogawa, „Imperial Palast buildings of Peking", 1903—07.
Abb. 222, 223: nach Gisbert Combaz, „Les Sépultures impériales de la Chine", Brüssel 1907.
Abb. 272, 285—289, 296, 299, 304—308: nach Photographien von Dr. W. Oehler, Tübingen.
Abb. 301: aus „Das überseeische Deutschland", Verlag der Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart.
Abb. 313, 316, 317, 320, 322: aus B. Navarra, „China und die Chinesen", Schanghai 1901.
Abb. 326, 328—332: aus G. Olpp, „Briefe aus China" in „Münchner Medizinische Wochenschrift", Verlag J. F. Lehmann, München, Jahrgang 1903, Heft 36, 38, und Jahrgang 1905, Heft 13.
Abb. 327, 333, 344—346: aus H. Vortisch van Vloten, „Chinesische Patienten und ihre Ärzte", Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1914.
Abb. 334, 337, 339—343: aus G. Olpp, „Beiträge zur Medizin in China", Beiheft 5 zum „Archiv für Schiffs- und Tropenhygiene", Verlag J. A. Barth, Leipzig 1910.
Abb. 357—359, 363, 365—368, 370: aus K. Rathgen, „Staat und Kultur der Japaner", Band 27 der „Monographien zur Weltgeschichte", Verlag von Velhagen & Klasing, Leipzig-Bielefeld 1907.
Abb. 480: aus Alexander Frh. v. Hübner, „Ein Spaziergang um die Welt", Leipzig 1882.

Personen- und Sachregister

Die Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen, ein Stern (*) weist auf die Abbildung auf der betreffenden Seite hin.

Abbilder siehe „Entsprechungen“.
Abendstern 49.
Absolutismus 194, 197, 204.
Abu, Berg 138, 172; 93*, 141*.
Abzeichen, symbolische 282, 459; 291*.
Achtteiliger Pfad 100, 105, 106, 108.
Adel 56, 192, 466, 558.
Adern 217, 495.
Adhvaryu 33.
Adiyar 80.
Adoption 202 212, 488.
Adulis 246.
advaita 79.
Adyar 263.
Affe 184; 8*, 39*.
Affenschule 82.
Aghorayanthin 41*.
Agni 37, 39, 40, 44, 45, 52, 201, 202.
Agnivescha 223.
Agnivescha-Caraka 220.
Agra 256*.
ahamkāra 154, 155.
Ahnenhalle, -schrein, -tempel 314, 422, 425, 426, 428, 459, 466, 478, 486; 438*, 441*, 472*.
Ahnenkult 12, 42, 203, 204, 211, 213, 214, 288, 311, 314, 333, 338, 396, 422, 424, 426, 478, 483, 524, 532, 533, 538.
Ahnentafel 314,425,459,486.
Ahnenwald 421; 411*.
Ahura Mazda 14, 15, 48.
Ainu 524.
Ajanta 168, 180, 186—188, 190; 7*, 61*, 94*, 132*, 167*, 182—187*.
Ajivika 135.
Akschapada 164.
Akupunktur 499, 586; 500*, 501*.
Al-Balkhi 254.
Al-Biruni 242, 254.
Alchimie 229, 347.
Alexander der Große 112.245.
Alexander Polyhistor 251.
Alexandria 246, 249.
Alius Gallus 249.
Allgeist 32.
Allseele 144, 156, 160.
Altar 432; 442*.
Altitalien 292.
Alvar 79.
Amaravati 168, 176; 125*.
Amaterasu 526—531, 533, 536, 538, 552.
Amida 552, 555, 575, 578; 575*, 576*.
Amitabha 114, 444, 560; 174*, 400*.
Amtstäfelchen 466.
Amulette 116, 222, 228, 419.
Analogie 271, 382.
Ananda 102, 103, 111, 562.
Ananta 133*.
Anatomie 228, 495; 492*, 493*.
Angkor 172, 186; 16*, 178*, 179*, 181*.
Animismus 120, 311, 316, 535.
Anpassung, methodische 550, 552, 553.
Anthroposophie 260, 264, 265, 266.
Antilope 202.
Anuradhapura 113, 114, 182; 162*.
Apotheke 219, 498, 587; 584*.
Appar 80.
Apsara 45, 53, 77.
apūrva 149.
Äquinoktialinstrument 238.
Araber 231, 236, 254.
Arabien 229, 246, 250.
Aramäer 243.
Aranyaka 56, 84, 143.
Arhat 131, 137, 138, 139, 400, 402, 552, 576; 384*, 385*, 387*, 394*, 395*.
Arier 11—15.
Aristanemi (Nemi) 131, 138.
Aristoteles 330.
Arjuna 61, 72.
Armillarsphäre 512; 508*.
Arsakiden 247.
Arzneischatz der Chinesen 497; 498*; in Japan 584*.
Ärzte 222, 223, 226, 489, 494, 502, 503; 500*.
asana 57.
Aschikaga 564, 576, 581.
Aschoka 58, 96, 112, 113, 167, 175, 182, 197, 223, 245, 247; 57*.
Aschvatthabaum 25.
Aschvin 49.
Askese 39, 55, 57, 85, 86, 123, 124, 128, 157, 356.
Asketen 21, 42, 52, 76, 118, 120, 202, 212, 313, 346, 347, 370.
Äsop 254.
Assam 206.
Assurbanipal 240.
Astralreligion 30, 239; siehe auch „Weltanschauung, astrale“.
Astrolabium 512.
Astrologie 284, 285, 291, 459, 464, 465, 469, 485, 557, 586.
Astronomie der Inder 230ff., der Chinesen 505 ff., der Japaner 587.
Asura 21, 31, 77.
Atem 56, 57, 146, 147, 200, 358, 563.
Atharvaveda 33, 36, 144, 221, 224.
Atheismus 53, 152.
Athen 245.
ātman 68, 90, 91, 92, 94, 144, 147, 148, 259.
Atome 126, 151, 163, 166, 373, 374.
Audienzen 459.
Aufhebung des Leidens 105.
Auftrag des Himmels 332, 457.
Augustus, Kaiser 249, 251.
Aurengzeb 258.
Ausdehnung, große 320,322.
Ausgang des Kindes, erster 200.
Ausreißen des Kopfhaares 122.
Aussetzung der Töchter 198.
Avalokiteschvara 114, 445, 552.
avatāra 63, 65, 259.
Aveста 216.
Ayurveda 221, 224, 228.
Azimutinstrument 512; 509*, 512*.

Babylon 27, 28, 31, 221, 228, 233, 235, 239, 243, 288, 289, 290, 291, 313, 342.
Badami 181.
Bagdad 236.
Baktrien 248, 251.
Bali 214; 1*, 3*, 196*, 197*, 209*, 213*, 215*.
Bana 79.
Bär, Großer 234, 308; 284*, 505*.
Barbaren 456, 475, 510.
Barhut 104, 168, 175, 187; 218*.
Barlaam und Josaphat 256; 263*.
Bartscheren 200.
Barugaza 250.
Basilides 252.
Bauer 34, 60, 467, 471.
Baukunst, indische 168 ff.; chinesische 392ff.; japanische 569 ff.
Bäume, heilige 176, 518.
Bäume, zusammengewachsene 283, 443.
Baumheiligtum 520*.
Bajaderen 195, 208; 205*.
Beamte 195, 375, 382, 456, 465, 476, 479; 465*, 467*, 469*.
Bedar 261*.
Befreiung 128, 149, 158.
Befruchtungszeremonie 202, 211.
Behar 119.
Beichte 121.
Beigesellung 288, 425.
Beinkrüge 418; 428*.
Benares 104, 210, 214, 238; 51*, 235*.
Berar 206.
Berge, heilige 308, 446, 519, 540.
Bernier, François 257.
Besant, Anny 263.
Bestattungsbräuche 39, 41, 43, 202, 212, 215, 426, 462, 471, 487; 209*, 211*, 213*, 215*, 485*, 537*.
Betta 137.
Bettler 56, 482.
Bezeichnungen 370.
Bhagavadgita 61, 73, 156, 258.
Bhagavatareligion 70, 72.
Bhairava 182; 150*.
Bhakti 58, 70, 72, 73, 80, 81, 86, 156.
Bharata 60.
Bhikschu 56.
Bhubaneschvara 170; 87*, 97*.
Bhur 26, 28.
Bhutadi 17.
Bilderschrift 294.
Bildrollen 402, 580.
Bildzauber 312.
Binalsystem 320.
Birma 117, 169.
Blavatsky, Helene 263; 264*.
Blick, böser 227*.
Blut 217, 356, 491, 498, 536.
Bockopfer 38.
Bodhibaum 100, 113.
Bodhidarma 582; 581*.
Bodhisattva 114, 177, 180, 181, 256, 398, 399, 403, 444, 445, 552, 573, 578; 127*, 137*, 171*, 247*, 359*, 363*, 365*, 375*, 400*, 555*.
Bogen 192, 202, 466; 15*.
Bonglauben 116.
Bonten 557*.
Bonzen 427, 428, 429, 442, 516, 545, 546, 552, 555.
Borobudur 117, 169, 184; 68*, 69*, 70*, 71*, 170*, 171*, 173*.
Bowerhandschrift 219, 225.
Brahma 49, 54, 144, 151, 156, 159, 160, 227, 236, 545, 562, 574; 6*, 557*.
Brahmacarin 55, 56.
Brahmaloka 26, 27, 30.
brāhman 12, 37, 39, 42, 68, 85, 86, 90, 91, 144, 148, 359.
Brahmana 33, 54, 55, 143.
Brahmanaspati 50.
Brahmanen 12, 34, 42, 192, 193, 197, 199, 200, 203, 205, 212—214, 225; 54*.

Brahmanismus 54 ff., 117, 130, 132, 208, 257.
Brahmischrift 243.
Brhaspati 39.
Bronzekunst 184, 392, 573.
Brücke 397, 422, 488; 341*, 523*.
Brunnen des Wissens 51*.
Brunnenkult 518.
Brunnensystem 468.
Bücher, kanonische, siehe „King".
Bücherleser 292, 419, 434, 468, 480; 435*.
Bücherverbrennung, chinesische 294, 490.
Buddha 66, 95, 176, 177, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 223, 227, 248, 256, 398, 399, 403, 408, 427, 444, 542, 544, 545, 548, 550, 552, 560, 564, 574; 129*, 130*, 131*, 134*, 135*, 155*, 170*, 173*, 180*, 183*, 184*, 185*, 299*, 359*, 361*, 362*, 365*, 369*, 389*, 397*, 559*, 561*.
Buddhas Botschaft 104.
Buddhagaya 75, 98, 114, 169.
buddhi 154, 156.
Buddhismus 17, 53, 58, 95 ff., 175, 208, 243, 248, 251, 260, 261, 262, 302, 398, 402, 411, 412, 415, 431, 435, 440 ff., 442, 445, 448, 474, 516, 524, 540, 541 ff., 573.
Buddhistenkloster in Lausanne 242*.
Buddhistische Gesellschaft 262.
Buddhistisches Leben, Bund für 261.
Bündnisse 467.
Bunjingwa 583.
Buschido 564.
Büßerknabe 62.
Bußübungen 123, 552.
Butter 40, 41, 45.
Byzanz 252.

Caitanya 82.
Caitya 168, 169; 59*, 61*, 77*.
Caityavasin 139, 140.
Cakravala 17; 21*.
Cakravartin 20, 177, 186.
Calukya 79.
Candala 193.
Candragupta 78, 112, 167.
Caraka 219, 223.
Carvaka 162.
Cella 168, 170, 174.
Ceylon 114, 117, 182, 184, 188, 237.
Chaitya siehe Caitya.
Chaos 320, 343, 355, 358, 361, 388.
Chavannes, Ed. 290, 295, 300, 340, 465.
China 2, 96, 116, 188, 232, 233, 239, 248, 257, 267 ff., 542, 545, 548, 567, 573, 579, 581.
China, Abriß der Geschichte von 298.
Chirurgie 220, 494, 499.
Chronisten 296.
Chronomantie 286, 416, 469, 557.
Chusonji 547*.
Chylus 217.
Clanwesen 299, 324, 479, 480.

Dach 393, 396, 571; 343*.
Dagoba siehe „Stupa".
Daigoji 553.
Dainichi Nyorai 552.
Daitya 224.
Dalai-Lama 116.
Damokedes aus Kroton 244.
Dämonen 12, 21, 32, 36, 39, 44, 66, 74, 76, 77, 117, 180, 222, 225, 334, 346, 348, 351, 364, 387, 429, 503, 546.
Darius 243.
Daruma 562.
Dasyu 12.
Daudan-Uiliq 255*.
Davischrein 229*.
Deduktive Methode 271, 276.
de Groot, J. J. M. 270, 341.
Delhi 172, 238; 241*.
Dengyo 548, 550.
Denksubstanz 154, 156, 157.
Deogarh 181; 133*.
Devadatta 102.
Devi 76.
Dezimalsystem 320, 506.
Dhammapada 99.
Dharani 551.
dharma 111.
Dharma 126, 128, 129.
Dharmanatha 138.
Dhundhia 139.
dhyāna 57.
Dhyana siehe „Zenschulen".
Dhyanibuddha 114.
Diagnose 496.
Dialektiker und Sophisten 370 ff.
Diätetik 219.
Digambara 18, 27, 136, 137, 140.
Dignaga 164.
Digramme 319, 324.
Dilvara 141*.
Djokdjakarta 175*.
Doppelstunden 240, 506, 587.
Dorf 197, 206, 214, 420; 207*, 411*.
Dorfpriester 206.
Dorfschutzgott 442*.
Drachen 46, 77, 420, 421, 432, 459, 512, 546.
Drachengott 519.
Drachenmauer 395; 323*.
Drama 76.
Dravidische Völker 78, 79.
Dreieinigkeit 74, 307.
Dreifüße, heilige 301, 311, 459, 464; 287*.
Dreikorb (Tripitaka) 112.
Dreizack 74, 176.
Dschaipur 238; 230*, 233*.
Dualismus 153, 549 (siehe auch Yang-Yin).
Duperron 258.
Durchbohren der Ohren 200, 211.
Durga 76, 132.
Durst nach Dasein 105.
Dvarapala 147*.
Dyaus Pitar 14, 45.
Dynastien, chinesische 268, 310.

Eber 64, 66.
Edelsteinkunde 229.
Egoismus 354.
Ehebruch 487.
Ehescheidung 486.
Ehrenbogen 397, 484; 345*.
Einführung beim geistlichen Lehrer 200.
Einhorn 334.
Einsiedler 55, 56, 347, 546.
Einweihung in den Kreis der Männer 39.
Einzelseelen 160.
Eklektiker 382 ff.
Ekstase 13, 32, 37, 38, 52, 74, 86, 116, 438, 540, 557.
Eleaten 248.
Elefant 132, 210; 37*, 161*, 348*.
Elefanta 181, 182; 142*, 147*, 149*.
Elemente 17, 150, 154, 162, 227, 228, 274, 310, 312, 350, 360, 362, 368, 387, 416, 417, 420, 496, 551; 273*.
Elementtheorie 275, 297, 309, 273*.
Elura 168, 169, 181, 182; 81*, 118*, 139*, 145*, 150*.
Embryologie 227, 228.
Emma 555; 536*.
Entsprechungen 274, 275, 282, 324.
Eratosthenes 253.
Erde 16, 18, 20, 22, 24, 26, 146, 362, 510.
Erdgott 459, 460, 531.
Erkenntnis 127, 165, 550.
Erleuchtung 99, 444.
Erlösung 57, 92, 94, 95, 99, 105, 106, 156, 164, 549.
Erntefest 66.
Erotik 32, 341.
Erscheinungen, glückbringende 349.
Esel 224, 226.
Eukratides von Baktrien 248*.
Evangelien 96, 248.
Evolution 146, 154, 275, 310, 354.
Exorzismus 228, 305, 312, 316, 317, 347, 348, 423, 427, 503, 556, 557, 587; 230*.
Ezur Veda 258.

Fabelwesen 283, 334, 348.
Fah-hsien 78, 116.
Fakir 56, 158; 42*, 43*.
Familie 197, 198, 206, 456, 468, 471, 478.
Familiengeister 204.
fan 419, 420.
Fang-siang 312.
Farben 23, 28, 127, 132, 146, 154, 192, 201, 222, 275, 282, 285, 308, 314, 360, 371, 380, 396, 415, 420, 487, 496, 568.
Fasten 446.
Fatalismus 356.
Fathpur-Sikri 257*, 259*.
Feigenbaum, heiliger 98, 132; 32*.
Feng-schui 286, 395, 420, 423; 434*.
Fetischismus 309, 312, 433.
Feudalfürsten 517 (siehe auch „Lehensfürsten").
Feuer, heiliges 39 ff., 52, 55, 74, 85, 146, 201, 225, 341, 542; 13*, 40*.
Finsternis (tamas) 153, 157.
Firdausi 256.
Fisch 66, 283, 587.
Fischblase 323.
Firsterne 283.
Flächenspekulation 322.
Flavier 250.
Flüsse, heilige 519.
Flutsage 243.
Flurionen 154.
Fortleben nach dem Tode 312.
Fötus 227.
Franke, O. 292, 295, 304, 324, 328.
Frauen 60, 73, 198, 199, 207, 208, 315, 471, 482, 500; 468*, 477*, 496*, 497*.
Frauenraub 201.
Frosch 34, 35.
Fruchtbarkeitszauber 61, 201.
Frühlings- und Herbstannalen 295.
Fuchs 289, 349, 520, 522; 283*, 519*.
Fudo 553, 557; 535*.
Fu-hi 290, 310, 319; 288*, 289*.
Fuji-no-yama 520, 540; 515*.
Fujiwara 532, 558, 575.
Fujiwara Takayoschi 580; 578*.

Gaccha 140.
Galle 217, 218, 495, 498.
Gandhara 176, 177, 180 247; 127*, 129*, 130*, 247*, 251*.
Gandharven 45, 53, 77, 224.
Ganeſcha 77; 176*.
Ganges 12, 212; 159*.
Gans 421, 486.
Garuda 177*, 219*.
Gautama ſiehe Buddha 130*, 185*.
Gaywal 214.
Gazellenhorn und Schanta 62.
Gebet 40, 314, 316, 536, 555, 556, 560.
Gebote, buddhiſtiſche 108.
Geburt 39, 199, 211, 426, 471, 536.
Geburtshilfe 500, 586.
Gefährt, großes 112, 114, 168, 548, 550, 552; kleines 112, 114, 176, 552.
Geiſcha 520.
Geiſeln 195.
Geiſter 12, 351, 352, 366, 386—389, 428, 433, 504, 522, 531, 554, 556, 587.
Geiſtermauer 323*.
Geiſterſchwert 503; 503*.
Geiſterſitz 425.
Geiſterſtraße 428; 348*, 349*.
Geiſteskranke 224, 502.
Gelehrtengrade 476, 477.
Gelöbnis, vorzeitliches 560.
Gelübde 122.
Gemeinde, buddhiſtiſche 111.
Genealogien 295, 296.
Geomantie 286, 420, 470, 503; 437*.
Geometrie 231.
Gerber 206.
Geſchlechtsakt 40, 282.
Geſellſchaft, theoſophiſche 263.
Geſellſchaften, geheime 482.
Geſetz der abſorptiven Gewalt einer göttlichen Zentralgeſtalt 14.
Geſtirne 220, 395, 546.
Geſundbeten 540.
Gewänder, kaiſerliche 314.
Gewerbe, unehrliche 205, 464, 466, 477.
Gilden 480, 481.
Gilgameſchepos 240.
Girnar 245.
Gitagovinda 80.
Glaube 560.
Gleichungen 505.
Gliederpuppe eines chineſiſchen Arztes 490*.
Glocken 451, 459; 452*.
Glück 412, 413, 414.
Glückbringende Orte und Zeiten 416 ff.
Glückſtern, dreifacher 412; 439*.
Gnadenwille 560.
Gnomon 238, 508.
Gnoſis 51, 251, 252.
Gohei 535; 527*.
Goldtöpfe 418; 428*.
Gommata 137; 52*.
Gopuram 170, 174; 101*.
Goſala Mankhaliputta 134.
Götter 14, 31, 44, 45, 126, 131, 151, 220, 287, 302, 306, 307, 333, 430, 435, 525, 538, 542, 545, 552.
Götter der Wege und Brücken 433.
Götterärzte 49.
Götterfrauen 42, 76.
Götterhalle 571, 572; 545*, 547*.
Götterſims 536.
Gottesidee 151.
Gottesleib 536.
Gottesminne 42.
Gottſucher 52.
Grab und Grabbeigaben 397, 422, 428, 433, 487; 377*, 379*, 381*, 383*, 429*, 431*, 433*, 487*.
Graha 224.
Gras, heiliges 41.
Grenzzeichen 197.
Griechen 228, 236, 240, 241, 245, 248, 254.
Grundrechnungsarten 232.
Grundſäfte 218, 226.
Grundſteuer 196.
Grundſteinlegung 464.
Grundſtoffe ſiehe „Elemente“.
Guna 154, 156.
Gupta 78, 180, 187.
Gut und Böſe 15, 564 (ſiehe auch „Tugenden“).
Güte 153, 154, 157 (ſiehe auch „Tugenden“).

Haarausraufen 140.
Haarſcheren 200.
Hachiman 532, 535.
Hahn 432, 487, 526.
Hain 534.
Hakenkreuz 132.
Halle 393, 394, 395, 515 (ſiehe auch „Götterhalle“).
Han 275, 280, 286, 292, 295, 296, 302, 329, 330, 392, 393, 394, 397, 401, 465, 470, 479.
Hand 380, 492.
Handwerker 206, 470.
Han Fei-tſe 377, 378, 379.
Hangräber 401, 470; 269*, 275*, 281*, 283*, 284*, 285*, 287*, 288*, 289*, 293*, 294*, 297*, 391*, 392*, 505*.
Hanuman 77; 8*.
Harakiri 585; 587*.
Harmonie im Univerſum 272, 276, 282, 336, 360, 419, 420, 422, 482.
Harſcha von Kanauj 79.
Haſe 289, 349; 283*, 284*.
Hathayoga 57.
Hauptſtadt 459, 462, 464, 475.
Hausaltar 515, 536; 439*.
Hausprieſter 192.
Hausregeln 199.
Heer 194, 459.
Heike Monogatari 554.
Heilgymnaſtik 499.
Heilige 57.
Heilighaltung der Schriftzeichen 448.
Heilkräuter 222, 531.
Heimkehr des Schülers 200, 210.
Hekatäus von Milet 244.
Helden (Heroen) 14, 21, 71, 309, 532, 538.
Hellenismus 246.
Henkerkaſte 193.
Heptagramm 342.
Herdgott 430.
Herodot 244.
Heroen ſiehe „Helden“.
Herz 217, 495.
Herzog von Tſchou 300, 318, 331, 337, 350, 462; 293*.
Hetäre von Vaiſchali, die 103.
Hettiter 12.
Heragramme 286, 318, 319, 320; 277*.
Hia 299, 319, 464.
Hiei-ſan 556, 558.
Hierarchie 313, 347, 459, 466.
Himalaja (Himavat) 12, 20, 22, 29, 30.
Himmel 12, 14, 16, 17, 18, 25, 26, 114, 126, 148, 334, 359, 362, 367, 386, 388, 389, 394, 424, 510.
Himmelsaltar 424; 325*, 455*.
Himmelsglobus 512; 511*.
Himmelsſohn 288, 456, 457, 475.
Himmelsopfer 424.
Hinayana ſiehe „Gefährt“.
Hindugötter 181.
Hinduismus 32, 54 ff., 132.
Hingeburt ins Paradies 560.
Hinterindien 117, 214.
Hochzeit 39, 199, 200, 201, 204, 208, 210, 417, 418, 424, 471, 483, 486; 191*, 201*, 202*, 426*, 427*, 481*, 483*.
Hochzeitſterne 210.
Höhle 137, 526.
Hojo 564.
Hokkeſio 550, 555, 565, 566.
Ho-kuan-tſe 382, 383.
Hokuſai 583.
Hölle 12, 17, 18, 19, 26, 28, 31, 43, 126, 148, 348, 427, 429, 435, 555, 561, 564; 16*, 536*.
Ho-lung 412*.
Holzbau 167, 169, 393, 569, 572.
Holzfiſch 443; 447*, 451*.
Holzplaſtiken 176, 184.
Homöopathie 222.
Honen 558, 560, 561.
Horizontalkreis 238.
Horoſkop 284, 416, 417, 485, 486.
Hoſſoſekte 576; 570*, 571*.
Hotar 33.
Hou-tſi 300, 304.
Hotafel 319, 322; 277*.
Hſia Kuei 407; 409*.
Hſüan Tſang 79, 116, 404; 398*.
Hſü Hſi 408; 413*, 415*.
Hſün-tſe 364, 365, 366, 379.
Huai-nan-tſe 360, 361, 380.
Huang-ti 291, 304, 309, 311, 348, 489, 490, 508.
Hua-t'o 492; 491*.
Hübbe-Schleiden 263.
Hui Schi 373, 374.
Hui Tſung 407; 407*.
Humores 217.
Hunnen 78.
Hütte 168, 570.

Ibn Khordadbeh 254.
Ichmacher 228.
Idealismus 162, 362.
Imperativ, kategoriſcher 346.
Impfung 498.
Inari 520, 521, 522, 525, 530, 535, 556; 519*.
Indien 3, 9—266.
Indiſcher Archipel 214.
Individualismus 477.
Indogermanen 11.
Indo-Iranier 12.
Indoſkythen 19, 114, 247, 251; 251*.
Indra 37, 38, 45, 46, 64, 130.
Induſtriegötter 521.
Inhärenz 163.
Inkarnationen 63 ff., 67.
Innerorgan 155.
Iranier 12, 15.
Iſana 23.
Iſchvara 152, 157, 166.
Iſe 516, 529, 531, 532, 538, 570; 521*.
Iſlam 172, 254, 474.
Iſrael 243.
I-tſching 116.
Itſukuſchima 572; 518*, 549*.
Izanagi und Izanami 526, 528.
Izumo 516, 524, 526, 530.

Jade ſiehe „Nephrit“.
Jahr 232, 235, 240, 455, 508, 587.
Jahreskraut 297*.
Jahresrad 130, 350; 293*.
Jahresvin 323, 469.
Jahreszeiten 232, 367, 507.
Jaimini 158.

Jamali 134.
Jainabaukunst 138; 35*, 93*, 141*.
Jaina-Literature-Society 141.
Jambudvipa 18, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 31; 19*, 25*.
Japan 3, 117, 474, 513—587.
Jataka 244, 248.
Java 117, 184.
Jesuiten 283.
Jimmu Tenno 528, 532.
Jina 119, 131.
Jingoji 574.
Jinismus 17, 19, 22, 118 ff., 131, 151, 172, 183, 186; 35*, 43*, 93*, 141*.
Jivaka 221, 223.
Jizo 552; 534*.
Jnanamarga 58, 86, 156.
Jocho 575.
Jodo 561, 566.
Josaphat 96, 255.
Juba von Mauretania 249.
Jujitsu 586.
Jumpta 199*.
Jünglingsweihe 55, 200, 485.
Jupiter 14, 15, 323, 470.
Jupiterzyklen 235.

Kadphises II. 249*.
Kai-feng-fu 317*.
Kailasa 169, 182.
Kai-lu-schen 317; 385*.
Kaiser 276, 314 (siehe auch „Himmelsohn").
Kaiser, mythologische 310.
Kaisergräber 396; 377*, 379*, 381*.
Kalender 235, 285, 286, 418, 419, 455, 465, 508, 587.
Kali 76, 182; 33*, 150*.
Kalidasa 78, 180.
Kalilag und Damnag 255.
Kaliyuga 236.
Kalki 66, 138.
Kalpa 236.
Kama 77.
Kamakura 575; 580*.
Kambodscha 117, 172, 184, 186.
Kambyses 243.
Kami 552.
Kampf, urzeitlicher 21.
Kanada 162.
Kanara 137.
K'ang-hi 283, 440, 476, 506.
Kanischka 63, 114, 251; 249*.
Kanoschule 583.
Kanschitsu 574.
Kao-tsu 280, 301.
Kapila 152, 182; 162*.
Kapilavastu 56, 95.
Kappuku 585.
Kapurthala 191*.
Karika 152.
Karli 168; 59*.
Karmamarga 58, 86, 156.
Karma(n) 88, 89, 99, 124, 126, 127, 130, 134, 148, 149, 150, 152, 154, 158, 161, 227.
Karmastoff 151.
Karta 202.
Kaschmir 229, 254; 252*.
Kaschyapa 64, 111.
Kasteiungen 35, 92, 226.
Kasten 34, 51, 74, 82, 192, 197, 204, 205; 206*.
Kastration 501.
Kategorien 163, 165, 371, 379, 381.
Katzenschule 82.
Kaufleute 195, 196, 470.
Kautilya 152, 158.
Kediri 176*.
Kekirava 183; 155*.
Kepler 284.
Keschin 52.
Ketzerverfolgung 441, 446, 482.
Keuschheitsgöttin 184.
Khajuraho 171; 89*.
Kiao-tschou 445*.
Kibla 290.
Kinderdämonen 224.
Kinderheilkunde 224.
Kinderhochzeiten 198, 200, 206, 207; 203*.
Kinderkauf 417, 443, 448, 488.
Kindermord 208, 488.
King 295.
Kioto 515, 546.
Kinschu 524, 528.
Klemens von Alexandria 251.
Klöster 347, 440, 442, 451, 572.
Knabenfest, japanisches 587; 539*.
Knochensammlung 203, 212.
Kobo 548, 550, 556, 575.
Kobolde 78, 224.
Kojiki 525.
Kokei 575; 569*.
Kolchoi 250.
Kometen 511.
Kommunismus 369, 469, 478.
Komorin, Kap 250.
Kompaß 278, 420.
Konarak 171, 182; 84*, 161*.
Konfuzianer 364 ff.
Konfuzianismus 536, 537, 540, 566.
Konfuzianismus und Taoismus 325 ff.
Konfuzius 271, 276, 282, 288, 295, 297, 312, 314, 318, 327—337, 345, 347, 364, 370, 391, 412, 434, 460, 468, 475; 269*, 299*, 301*, 303*, 390*, 487*.
Kongruenzen, Theorie der 505.
Königswahl 192.
Konstellation, große 285, 296.
Konstellationen 296.
Konstruktionen, historische 455, 468.
Kontemplation 57.
Konzilien: Rajagrha 111, Vaischali 112, Patna 113, Jalandhara 114, Gudscherat 119, Valabhi 136.
Korea 117, 474, 516, 542, 544, 545, 570, 573.
Korin 583.
Koschala 58.
Kosmas Indikopleustes 253.
Kosmische Beziehungen und Potenzen 144, 146, 152, 168, 172, 287, 304, 334, 396, 404; 273*.
Kosmographie, indische 15 ff.
Kosmos 29, 143, 394.
Koti 28.
Kotoschironuschi 531.
Kraft von außen 560.
Krankheiten 36, 218, 219 496; 489*, 496*, 497*, 517*.
Krankheitsdämonen 228, 288, 503; 502*.
Kräuter 36.
Kreis 231, 505.
Kreislauf der Geburten 95, 554, 560; 225*.
Krieg 194, 336, 346, 352, 385.
Krieger 34, 53, 56, 191, 214.
Kriegsgott 288, 435, 493, 532; 491*.
Krischna 60, 61, 63, 66, 67, 70, 71, 82, 83, 131, 182, 184; 151*, 169*.
Kröte 289; 284*.
Kschatriya siehe „Krieger".
Ktesias 244.
Kua 286, 290, 310, 319, 321, 322, 323, 417, 421, 474; 273*, 277*, 279*.
Kuan Hsin 402; 394*, 395*.
Kuan-ti 288, 435, 493; 491*.
Kuan-yin 398, 436, 445, 446, 552; 357*, 396*.
Kuan Yin-tse 361, 362, 363.
Kuan-yü siehe „Kuan-ti".
Kubera 77.
Kuei 309.
Kuei-ku-tse 379.
K'uei-sing 434.
K'ü-su 327, 397, 428; 345*, 487*.
Kuh 202.
Ku Hung-ming 483.
Kukai 516.
Ku K'ai-tschi 402, 577; 390*, 393*.
Kulte, primitive 518.
Kumara 77.
Kung-sun Lung 374.
Kung-tse siehe „Konfuzius".
Kunst, chinesische 391 ff., indische 166 ff., japanische 567 ff.
Künste, sechs freie 465.
Kuo Hsi 406; 404*, 405*.
Kurufeld 60, 61.
Kuschana 63.
Kuschinagara 103.
Kwannon 546, 552, 556, 574; 533*.

Lahore 127*.
Lakschmi 76, 133; 574*.
Lalitavistara 112, 185, 231.
Lamaismus 116; 46*, 49*.
Landschaftsrolle 405, 582; 402*, 403*, 404*, 405*, 422*, 582*, 583*.
Lao-tse 326, 327, 335, 338 bis 347, 348, 364, 365, 377, 384, 436; 299*.
Lauf der Welt 270, 274.
Lavanoda 18, 20.
Lebenskraft 218.
Lebensstein 212, 213.
Leber 495, 585; 495*.
Legende, historische 296, 348, 350.
Lehensfürsten 314, 459, 466; 198*.
Leib der Götter 529, 534, 535.
Leibeigenschaft 488.
Leiber der Jinisten 127.
Leibniz 320, 321.
Leiden, die Wahrheit vom 100.
Leidenschaft 153, 157.
Lhassa 116; 47*.
Liang K'ai 408, 419.
Liebe 107, 108, 112, 352, 369, 378, 382.
Liebesmittel 219, 229.
Lieh-tse 278, 354—356.
Lilien, goldene 500; 477*, 496*, 497*.
Li Lung-mien 403; 399*.
Lingaraja 171.
Links 212, 276, 498.
Li-schi-tschen 494.
Li Se-hsün 406; 402*.
Li Ti 408, 436; 414*.
Liu Hiang 326, 380.
Logik, indische 165.
Lokapala 22.
Lokayata 152, 162.
Loswerfen 437, 503, 557.
Lotosfel 319, 322, 468; 277*.
Lotus 20, 23, 24, 102, 129, 132; 6*.
Löwe 132; 379*.
Löwensäule 119*.
Lo-yang 327, 462, 464, 509.
Lu 327, 332.
Lust 217.
Lustraumwelt 26, 28.
Lumbinihain 96.
Lumpaka (Lonka Sa) 139.
Lunge 495; 495*.
Lung-men 571; 351*, 357*, 359*, 365*, 367*, 369*, 371*, 373*.
Lu Pan 434.
Lü Pu-wei 383, 384, 385.

Mächte, glückspendende 424 ff.
Madura 174, 231, 250; 111*, 115*.
Magadha 56, 58, 63.
Magadhi 111.
Magnet 229, 278, 363, 384 (siehe auch „Kompaß").
Mahabharata 60, 243.
Mahabodhi-Society 262.
mahān 17, 154, 156.
Mahapurufcha 177.
Maharadfcha 192, 204; 193*, 195*.
Mahavagga 106.
Mahavaſtu 112.
Mahavira 67, 119, 122, 124, 128, 129, 130, 131, 136, 138, 139.
Mahayana ſiehe „Gefährt".
Mahendra 112, 113.
Mahrattenſtaaten 204.
Maiſſur 137; 201*.
Maitreya 445.
Malerei, chineſiſche 401 ff.; indiſche 186 ff.; japaniſche 577 ff.
Malla 103.
Mamallapuram 169, 182; 77*, 158*, 159*.
manas 146, 155, 228.
Mandarin ſiehe Beamte.
Mandſchu 400, 440, 458, 476, 482; 464*.
Mandſchurei 116.
Manen ſiehe Ahnenkult.
Mangalaceti 65*.
Manichäer 17, 19, 51, 96.
Mann im Monde 510.
Mannlöwe 66.
Manſur 254.
Manu 66, 156, 196, 243, 258.
Manuſchottaragebirge 18, 29.
Manuſchyaloka 18; 27*.
Mara 97, 100, 102.
Märchen, indiſche 254.
Marduk 241.
Marman 217, 586.
Mars 289.
Martand 252*.
Marut 46.
Maſſage 498, 586, 587; 585*.
Matarisvan 40.
Materialismus 89.
Materie 126.
Mathematik 231, 256, 505.
Mathura 176, 181; 123*, 134*, 223*.
Matſuri 535.
Maudgaliputra 113.
Maudgalyayana 102.
māyā 79, 160.
Mayavada 150, 160.
Ma Yuan 407; 408*.
Mazerieren 216.
Meditation 40, 51, 55, 156, 158, 356, 442, 444, 550, 551, 563.
Medizin, indiſche 216 ff., chineſiſche 282, 489 ff., japaniſche 586.
Medizinmänner 32, 52.
Medium 438.
Meergötter 519, 528.
Megaſthenes 112, 247.
Mehiſten 369—370.
Menander 251; 248*.
Meng-tſe 276, 337, 338, 364, 366, 468.
Menſchen, Natur des 325, 334, 338, 364, 368, 379, 385, 388.
Menſchenopfer 519.
Merkur 289.
Meru 20, 22, 24, 27, 30, 31, 126; 17*, 28*, 29*, 237*.
Metaphyſik 156, 367.
Meteore 511.
Me-tſe 351, 364, 369, 370.
Mihirakula 138.
Mikrokosmus 90, 274, 343, 389.
Milch 35, 36, 37.
Milchſtraße 526.
Milindapanha 251.
Mimamſa 158.
Mimamſaka 148, 152, 166.
Minamoto 532, 558, 575, 580.
Ming 302, 389, 400, 407, 440, 500, 502.
Ming-ti 116.
Miniaturen, indiſche 190.
Mio-o 553.
Miſſionstätigkeit, buddhiſtiſche 113.
Modjokerto 177*.
Moghulkaiſer 172, 190.
Moghulſchule 190*.
Mohammed Fakirullah Khan 189*.
moksa ſiehe „Erlöſung".
Momentanexiſtenzen 161.
Monaden 151, 153.
Monarchie 194, 462.
Monat 240, 506.
Monatpflanze 349; 297*.
Monatsnamen 232.
Mönche 109, 122, 140, 251, 442, 443, 556, 557.
Mond 27, 37, 46, 132, 148, 200, 232, 237, 238, 239, 283, 289, 381, 464, 506, 509, 510.
Mondgott 530.
Mondhaſe 349; 283*.
Mondhäuſer 233, 234, 240, 308, 350, 509; 239*.
Mondkröte 349; 284*.
Mondkult 240.
Monismus 79, 386.
Monolithtempel 77*.
Monopole 195, 246, 470.
Monotheismus 32, 50, 70.
Morgenröte 40, 47.
Morgenſtern 49.
Motive in China, weſtliche 349.
Moribuſtion 498, 586; 586*.
Mu, König 300, 340, 349, 458; 194*.
Mudra 177, 551, 557.
muhūrta 233.
Mündigkeitserklärung 471.
Muni 52.
Münzen 247, 470.
Muſik 280, 330, 336, 352, 376.
Muſikbeamte 465.
Mu-tſchi 408; 416*, 417*, 418*.
Mütter (niedere Gottheiten) 66; 216*.
Mutterrecht 456, 471.
Muza 246.
Muziris 250.
Myſterienſchulen 86.
Myſtik 32, 37, 42, 51, 52, 53, 55, 56, 64, 68, 114, 347, 362, 540, 562.

Nabatäer 249.
Nabel 217, 229.
Nabel der Welt 126.
Nabonaſſar 241.
Nachjahr 581; 580*.
Nachrömiſche Zeit 252.
Nacht, ſechſte 225.
Nacktheit 136.
Naga 77, 225; 132*, 181*.
Nagarjuna 161, 223.
Naigameſcha 224; 223*.
Nakſchatra ſiehe „Mondhäuſer".
Name 382.
Namengebung 200, 211.
Nammalvar 79.
Nandiſtier 170; 35*, 51*.
Nan-ki Schou-ſing 279*.
Nara 515, 516, 544, 546, 552, 570, 573, 575, 578; 529*, 541*, 543*, 545*, 555*, 556*, 559*, 561*, 563*, 565*, 567*, 569*, 570*, 571*, 574*.
Narafimha 66; 36*.
Nationalſtaat, japaniſcher 524.
Natur 353.
Naturphiloſophen 360, 380 ff.
Naturverehrung 518, 521, 525, 537, 539.
Naturwiſſenſchaften 229.
Nayer 79.
Nearchos 246.
Nebenfrauen 450, 482, 483; 479*.
Nebukadnezar 243.
Nembutſu 555, 558, 560, 561.
Nembutſuſekten 561.
Nemeſis 343.
Nemi 131, 138.
Nengo 587.
Nepal 188, 214.
Nephrit (Jadeſtein) 282, 314, 459.
Nero 249, 250.
Nerven 494.
Neſtorianer 445.
Neujahrstag 240.
Nichiren 558, 565, 566; 538*.
Nichtbegehren 92, 94.
Nicht-Ich 160.
Nichtſein 356, 358, 359, 363, 364.
Nichtwiſſen 160.
nien-hao 507, 587.
Nihilismus 161, 564.
Nihongi 525, 542.
Nikitin, Afanaſſij 256.
Nimblätter 212, 224.
Nimrud 244*.
Ninigi 527, 528.
Nirvana 58, 105, 106, 108, 109, 110, 129, 135, 160, 344, 410, 443, 475, 548, 549, 550, 555, 560.
Nobilibus, Robert de 258.
Nodhas 47.
Nodrama 577; 572*.
Nonnen 102, 122, 140, 444, 446, 555, 558.
Norden 21, 272, 274, 289, 312, 395, 474.
Nubien 243, 245.
Nü-kua 310; 288*, 289*.
Null 231, 232.
Nyaya 152, 162, 163, 164, 165.

Odem ſiehe Atem.
Offenbarungen 66, 162, 166, 553.
Ojin Tenno 532.
Okuninuſchi 527, 530.
Olcott, Oberſt 263.
Opfer 32, 33, 38, 41, 50, 55, 56, 60, 85, 86, 90, 144, 158, 192, 314, 432, 458, 466, 475, 530, 534, 535, 556, 570; 1*, 33*, 305*, 306*, 307*.
Ophir 243.
Opportunismus 380.
Optimismus 99.
Orakel 286, 287, 318, 319, 436, 438, 460, 462, 464, 555, 557.
Ordnung, göttliche 276.
Organe 217, 495, 497.
Orgien 32, 116.
Origenes 251.
Oriſſa 198*.
Ormus 254.
Oſteologie 217, 221, 495.
Oswal 140.
Ozean ſiehe „Weltmeer".

Pagan 169; 65*, 95*.
Pagoden 169, 396, 421, 422, 571; 337*, 339*.
Palaſt 459, 475.
Pali 112, 142, 245.
Pali-Geſellſchaft, deutſche 261.
Pallava 79.
Pambam 113*.

Pandakahain 27.
Pandschab 12.
Pandya 250.
Panini 60.
Pan-ku 310, 380, 436.
paññā 109.
Pantheismus 68, 152, 270, 363.
Pantschatantra 254.
Papsttum, taoistisches 347.
para 236.
Paradies 203, 427, 555, 561, 564.
Paradoxa 373, 374.
Paramatman 161.
Paria 205.
Parjanya 34, 35.
Parinirvana 104, 110.
Parschva 118, 131, 138, 150.
Parther 250.
Parvati 76, 182; 145*.
Patala siehe „Hölle".
Patanjali 152, 156.
Pathari 151*.
Pathologie 218.
Pattini 168*.
Pausanias 253.
Peking 396, 443, 512; 321*, 325*, 329*, 331*, 333*, 431*, 455*, 461*, 463*, 465*, 510*, 511*.
Pentagramm 342.
Pentamychos 342.
Periplus 249, 250.
Persien 63, 241, 243, 244.
Peschawar 104.
Pessimismus 58, 89, 91, 353.
Pfeil 200, 210.
Pferd 38, 44, 526, 535; 45*, 377*, 383*.
Pflügens, Zeremonie des 314.
Phädrus 255.
Phalluskult 34, 74, 168, 341, 521; 32*.
Philosophie, die mittlere und neuere Zeit der chinesischen 351 ff.
Philosophie, indische 142 ff.
Physiologie 217, 495.
pinda siehe „Reisopfer".
Ping-tschüe 491 ff.
Pin-yang 399.
Piprava 104.
Pischaca 77, 224.
Planeten 6, 30, 31, 210, 236, 240, 241, 274, 275, 283, 290, 296, 308, 350, 381, 416, 509; 237*.
Plastik, chinesische 397 ff., indische 175 ff., japanische 573 ff.
Platane 210.
Plato 244, 255, 274.
Plejaden 290.
Plinius 249, 250.
Plutarch 247.
Point Loma 265*.
Polarstern 22, 28, 201, 474.
Politik 194.
Politische Philosophen 379.
Pollonaruva 168.
Porzellan 392.
Poseidon 251.
Prädetermination 352.
Prajapati 50, 64, 65, 151.
Prajnaparamita 53*.
Prakrit 142.
Prambanan 117, 185.
prāṇa 146, 161.
Prana-Vayu 148.
prapatti 82.
Präzession 236, 241, 511.
Predigt 561.
Preta siehe „Totengespenst".
Priester 12, 56, 86, 312, 515, 516, 534, 538, 541, 547, 562; 531*.
Prognostik 226.
Prostitution 195, 208, 488.
Prozessionen 439; 351*, 367*.
Prüfungswesen 465, 476, 477, 494.
Prunkwagen des Gottes 171.
Psyche 144, 147, 148 150.
Ptolemäer 246.
Ptolemäus 238 250, 253.
Pulse 496, 497; 495*.
Puppenfest 587.
Purana 79.
Puranen 156.
Purohita 34.
Pururavas 45.
Purusha 50, 64, 90, 143, 144, 153.
P'u-to 446.
Pythagoras 248.
Pythagoreischer Lehrsatz 231.

Quadrant 238; 510*.
Quadranten der Welt 29, 30.
Quadrat, magisches 322; 277*.
Quecksilber 229.
Quellen, Wert der 298.

Rabe 290, 349.
Rad der Lehre 100, 176.
Radscha 191, 194, 204.
Radschanya 191, 192.
Radschputana 190.
Rahu 236.
Rahula 96.
Rajarani 171.
Rajayoga 57.
Rajju 17 ff.
Rakschasa 77.
Rama 66, 67, 73, 82, 83.
Ramananda 82.
Ramanuja 79, 82, 160, 161.
Ramayana 58, 186, 244.
Rameschvaram 174.
Ramissuram 237.
Rangun 169.
Ratgeber zur Rechten und zur Linken 475.
Ratha 169.
Ratzel 288.
Rauschtrank 38, 46, 56.
Ravak-Stupa 253*.
Ravana 181, 182; 145*.
Recht auf gute Regierung 470.
Recht der ersten Nacht 79.
rechts 276, 498.
Rechts- und Staatsphilosophen 374 ff
Rechtspflege 460.
Rede 85.
Regengott 34, 350; 275*, 293*.
Regenzauber 34, 85.
Regulus 240.
Reinigung 200, 203, 212, 519, 535, 536; 5*.
Reis 518, 535.
Reisgott 520.
Reisopfer 38, 43, 203, 204, 212, 213, 587.
Religionen, drei 299*.
Republik 194.
Restopfer 38.
Revolution 197, 470.
Rezepte 437, 490, 497, 503.
Rhys Davids 260.
Ribhu 45.
Richtung 276.
Rigveda 32, 142.
Ring 211, 415; 425*, 426*, 427*.
Riobu-Schinto 516, 552.
Rischabha 138.
Rischi 164*.
Rita 48.
Riten 144, 336, 352, 366, 412, 475, 484.
Rokuonji 551*.
Rom 248.
Rudra 22, 46, 49, 53, 74, 222.

Saicho 516.
Sakaära 236.
Sakramente 199, 208.
Salabaum 103, 132.
Salmanassar II. 243; 244*.
Salomo 243.
Salz 519.
samādhi 57, 70, 109.
Samanlieder 35.
Samaveda 33.
Sammeta 138.
Samsara 124, 128, 135, 149, 548.
Samurai 532, 585, 586.
Sanchi siehe Santschi.
Sänger 33.
Sangha 194.
Sanghamitra 113.
Sankhyaphilosophie 17, 56, 68, 105, 150, 151, 156, 157, 228, 252.
Sanskrit 142, 216.
Sanskritkanon des Buddhismus 116.
Santschi 104, 168, 175, 176, 181, 187; 11*, 121*, 122*, 137*.
Sapta Mata 216*.
Sarasvati 76.
Sarg 432, 487; 527*.
Sarnath 181; 119*, 120*, 135*.
Saros 241.
Sassaniden 250.
Sataspes 244.
Saturn 291, 292.
Saturn-Quadrat 277*.
Säugling 485.
Säule 168.
Säulenring 168.
Savitri 200.
Schach 256.
Schafgarbe 286, 318, 364.
Schakta 74.
Schakya 95.
Schakyamuni 95, 116, 552, 553, 574.
Schall 159, 163.
Schaltmonat 233, 289, 320, 455, 506.
Schamane 56, 312, 316.
Schandilya 82.
Schangdynastie siehe Yin.
Schang-ti 272, 278, 287, 288, 295, 306, 307, 313, 334, 348, 351, 357, 425, 436.
Schangton 288.
Schang Yang 375, 376, 377.
Schankara 79, 160, 161.
Schariputra 102.
Schaschthi 225; 221*.
Schastra 183.
Sche 304, 432.
Scheitelziehung 202, 211.
Schelling 259.
Schen 309.
Schen-nung 304, 310, 434, 489, 490.
Schen Tao 374, 375.
Scherung, erste 211.
Schichten der Welt 17, 19, 25.
Schicksal 13, 88, 366, 387, 389.
Schih Ko 420*.
Schi Huang-ti 275, 280, 294, 295, 301, 328, 347, 379, 383, 465, 489; 287*, 289*.
Schildkröte 16, 64, 66, 278, 286, 289, 324, 363, 364, 459; 271*, 288*.
Schingon 548, 550, 552, 556, 557, 565, 566, 578.
Schinran 558, 560, 561.
Schinsekte 561.
Schintogottheiten 575, 576; 567*, 568*.
Schintoismus 518 ff., 544, 546.
Schintopriester 525*.
Schitala 224; 216*, 220*, 222*.
Schi-tse 382.

Schiva 49, 57, 74, 76, 78, 80, 116, 152, 170, 171, 174, 181, 182, 251; 145*, 149*, 249*.
Schlange 44, 77, 132, 138, 459, 471, 526; 498*.
Schlangendämonen 224, 225.
Schlangenkönig 219*.
Schlangensteine 32*.
Schlegel 259.
Schleim 217, 218.
Schluß, Analogie- 271, 382; indischer 165; logischer 370; Lehre vom 164.
Schnur, heilige 208, 211.
Schnurregeln 231.
Scholastik 142.
Schopenhauer 258.
Schöpfungsmythen 65.
Schoßknabe 201.
Schotoku Taischi 544, 570, 577; 573*.
Schraddha (Ahnenopfer) 203, 204, 213, 214.
Schri (Sri) siehe Lakschmi.
Schriften, kanonische 297, 298.
Schriftzeichen in China, Entwicklung der 304, 455.
Schrimali 140.
Schrirangam 174; 37*, 101*.
Schudra 34, 73, 192, 193, 208.
Schule 207, 208, 485; 31*.
Schulen 295, 313, 326, 479, 480, 485.
Schüler des Konfuzius 332, 337, 364.
Schülerweihe 86.
Schun 282, 285, 311, 466.
Schunga 63.
Schutzgeister der Wege 308.
Schutzgottheiten 349, 369, 433; 450*.
Schvetambara 18, 27, 140.
Schwangerschaft 227, 485.
Schwert 210, 527, 534.
Seele 124, 144, 153, 160, 161, 162, 163, 164, 227, 311, 314, 427, 435, 495, 522, 530, 540, 585.
Seelenfeier 427, 428, 429, 443, 533.
Seelenhaus 428.
Seelenwanderung 42, 58, 88, 99, 148, 150 226.
Seher 14.
Seil 518, 526.
Sekten 449, 450, 539, 540.
Selbstbewußtsein 160.
Selbstsucht 106.
Seleukiden 246.
Semratjunta 233*.
Se-ma T'an 326.
Se-ma Ts'ien 282, 285, 289, 290, 291, 295, 301, 306, 309, 312, 313, 332, 336, 337, 456, 459, 466, 501; 311*.
Seppuku 585.
Sesschu 582; 582*, 583*.
Siam 117, 169, 184, 186, 214; 180*.
Siddhanta 236.
Siddhartha 95.
Siegelzylinder, assyrische 296*.
Sigirya 188*.
Sila 108.
Sinustafeln 231.
Sippe (Clan) 478.
Sitte siehe Riten.
Sitzart 57.
Si-wang-mu 288; 283*.
Skanda 224.
Skandagupta 78.
skandha 161.
Skeptizismus 161, 386.
Skorpion 291, 308, 474.
Skulptur siehe „Plastik".
Skythen 63.
So-ami 582; 581*.
Soma 13, 25, 34, 36, 37, 38, 43, 45, 46.
Somali 245.
Sonne 27, 46, 126, 200, 237, 238, 239, 283, 289, 350, 381, 509, 520, 528.
Sonnengott 49, 64.
Sonnenheiligtum 521*.
Sonnenmythus 349.
Sonnenrabe 290; 283*.
Sonnenrosse 349, 350; 293*.
Sonnenuhren 238; 233*.
Sonnenvogel 289, 349; 285*, 288*.
Sonnenwagen 28, 238.
Sophokles 244.
Speer 225.
Sphären 6, 18, 26, 27, 30.
Spiegel 210, 357, 362, 390, 526, 527, 528, 529, 534; 309*.
Sprache der Priester, eigene 562.
śruti 33.
Staat 380.
Staatliches und soziales Leben in Indien 190 ff., in China 455 ff., in Japan 584.
Staatsreligion 517.
Staatsverwaltung 194.
Stadtgötter 290, 435.
Stambha 57*, 119*.
Stein 210, 532, 534, 553.
Steiner, Rudolf 260, 264, 265, 287.
Steinzaun 168.
Sterne 27, 31, 308, 344, 510.
Sterngötter 507*.
Sternverzeichnisse 237, 510.
Sternwarten 238, 511, 512; 230*, 235*, 241*, 510*, 511*, 512*.
Steuern 196, 468, 470.
Sthanakvasi 139.
Stier 74, 132, 201, 215, 241; 213*, 517*.
Strabo 253.
Strafen 193, 220, 376, 378, 460.
Stufenbau der Weltgeschichte 4.
Stufentürme 28.
Stundenwahl 417.
Stupa 137, 168, 175, 176; 11*, 59*, 65*, 71*, 75*.
Sturmgötter 46.
Substanzen, neun 163.
Suchen nach dem unbekannten Gott 50.
Süden 21, 31, 274, 312, 395, 459, 466.
Suezkanal 244.
Sugawara Michizane 522, 525, 532.
Sumerer 239, 240, 292, 585.
Sumiyoschi Keion 580; 579*.
Sundara-murti Svami 165*.
Sung 302, 387, 398, 399, 403, 404, 408, 440, 494, 568, 581, 582; 421*.
Sun-si-miao 494.
Surya 41.
Susanowo 526, 527, 530.
Suschruta 220, 221, 223, 228.
Sutren 60, 542, 544, 546, 554, 555, 566.
Suttee 199.
Suwa 531.
Svetambara siehe „Schvetambara".
Syadvada 134.
Symbol 144, 360, 382, 414, 415, 422.
Sympathiezauber 37.
Syphilis 220, 498.
Syrakus 251.
Syrien 247.
Syzygien 241.

Tabu 312, 316, 458, 518, 526, 536.
Tabula Peutingeriana 250.
tad 38, 90.
Tagore 206, 214.
Tagwählen 419.
Taira 554, 575, 580.
Tai-schan 457*.
Tai Wen-tschia 410*.
Tai Wen-tschu 422*.
Takeminakata 531.
Takman 222.
Tali (Ehezeichen) 210; 202*.
Tamilhymnen 80.
Tandschur 170.
T'ang 302, 387, 393, 398, 399, 408, 440, 494, 545, 579.
tanmātra 154, 155, 228.
Tantra 74, 116, 132, 551, 575.
Tänze 56, 66, 314, 526, 536.
Tänzerinnen 205*, 529*.
Tao 274, 306, 307, 313, 325, 333, 334, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 368, 371, 372, 374, 377, 379, 380, 384, 410, 457, 458, 460.
Taoismus 312, 326, 354, 361, 372, 377, 378, 379, 382, 451, 540, 557, 562.
Taoisten (philos. Schule) 354 ff., 366, 374.
Taoistenpriester 429, 451, 503.
Tao-te-king 326, 338, 339, 340, 341, 342, 346.
Taotempel 317*.
Tapas 55, 57, 86.
Tariki 560.
Tarym 140.
tattva 154.
tat tvam asi 91, 259.
Tarilla 58, 60.
Tch'in Hua-li 369.
Teiche, heilige 174.
Telepathie 384.
Telugu 137; 202*.
Temman Tenjin siehe „Sugawara Michizane".
Tempel 137, 434 ff., 480, 515, 534, 538, 568 570, 572; 35*, 37*, 39*, 59*, 61*, 65*, 68—71*, 75*, 77*, 81*, 84*, 87*, 89*, 93*, 95*, 97*, 101*, 105*, 107*, 111*, 113*, 115*, 118*, 139*, 141*, 142*, 145*, 147*, 167*, 178*, 179*, 311*, 313*, 315*, 317*, 343*, 350*, 353*, 355*, 359*, 365*, 367*, 371*, 445*, 447*, 449*, 450*, 472*, 473*, 518*, 521*, 529*, 541*, 543*, 545*, 547*, 549*, 551*.
Tempelfest 535, 536.
Tempelverbände 480.
Tempelwächter 574.
Tendai 548, 550, 552, 557, 565, 575.
Teng Hsi-tse 372, 373.
Tengu 522.
Tenrikio 540.
Teufel 77; 49*.
Thakur 204.
Theater 439.
Theismus 151.
Theosophie 74, 79, 260, 262.
Therapie 218, 497.
Thomas, Apostel 250.
Ti, fünf 287, 307, 314.
Tibet 102, 116, 188, 214; 219*.
T'ien-ti 272.
Tiergottheiten 65.
Tierkarikaturen 580; 577*.
Tierkreis 235, 240, 290, 417, 510, 546, 587; 237*.
Tierstufen 124.
Tiger 192, 420, 421, 422.
Tirthakara 131, 132, 136, 172, 183; 153*.
tithi 235.

Tjandi Mendoet 174*.
Tjandi Prambanan 172*.
Toba Sojo 580; 577*.
Tod 92, 148, 386, 388, 417, 427, 428, 429, 522, 536, 541, 554, 563.
Todaiji 557.
Todesgott 504*.
Tokonoma 573.
Tokuwara 566.
Toleranz 113.
Tolupila 180; 131*.
Tordurchgänge 174.
Tori 534; 518*.
Tosameister 579, 583.
Tosa Mitsunaga 580; 579*.
Totemismus 311, 316.
Totengespenst 203, 212, 213, 215.
Totengott 43, 55.
Totenknabe 312, 315.
Totenopfer 198, 208, 212 (siehe auch „Begräbnis“).
Totenrichter 435.
Totikolo ie 221.
Trailokya-Vijaya 175*.
Trajan 250.
Traktate 448.
Trauer 203, 462, 466, 487.
Träume 318, 465, 557, 565.
Trigonometrie 231.
Trigramme 290; 277*.
Tr murti 74, 259.
Trinkfest 474.
Tripitaka (Dreikorb) 112.
Tritschinapalli 107*.
Trommel 451, 593; 453*.
Tschang Se-kung 403; 400*, 401*.
Tschillambaram 174; 103*.
Tscho Tschiu-kei 492.
Tschou 300, 456, 465, 466
Tschou Lien-tsch'i 387.
Tsch'ou Ying 409; 423*.
Tschuang-tse 356, 364.
Tschu-hsi 338, 387, 388, 389, 390.
Tschü Jan 403*.
Tse Hua-tse 361, 362.
Ts'in 301, 313, 377, 380, 383, 462, 466.
Ts'ing 302.
Tsio 348; siehe auch „Seelenfeier“.
Tsou Yen 380.
Tsurumi 531*.
Tugenden 335, 338, 345, 352, 353, 358, 360, 364, 376, 377, 378, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 475, 488, 540.
Tukaram 82, 83.
Tulsi Das 82, 83.
Tumulus 168.
Tung-huang-se 313*.
Tung Tschung-schu 327, 366, 367, 368, 380.
Türgeister 421, 430, 431.
Turkestan 96, 116, 140, 188, 248, 391; 253*.

Überlieferung, geheime 562.
Udanvati 26.
Udayagiri 182; 157*.
Udayana 166.
Uiguren 248.
Ujjayini 237, 238.
Ukemochi 530.
Ukiyoye 583.
Unehrliche siehe „Gewerbe“.
Unfruchtbarkeitsmotiv 327.
Universum 270, 284, 285, 287, 288, 307, 313, 334, 343, 345, 550, 551.
Unkei 576; 570*, 571*.
Unsterblichkeitsglauben 386.
Unsterblichkeitskraut 289, 347.
Unsterblichkeitstrank 76.
Unterwelt 12, 17, 18, 21, 28, 30, 522, 527, 553.
Unverwundbarkeit 452.
Unwissenheit 160.
Upanischaden 56, 64, 84 ff., 142, 143, 146, 159, 258.
upekkhā 110, 112.
Ur 243.
Ureinwohner 12, 34, 46, 53, 54, 58, 64, 65, 316; 13*, 15*.
Urelemente (guna) 146, 147, 153, 156.
Urmaterie 153, 154, 156, 159.
Urmeer 64.
Urmenschen 50.
Urreligion 516.
Uruvela 98, 100, 102.
Urvasi 45.
Uschas 47.

Vac 76.
Vacaspatimisra 153.
Vadagottheiten 226*.
Vagbhata 223.
Vaischali 103, 112.
Vaischeschika 152, 162, 164, 228.
Vaischya 73, 192, 193, 214.
Vallabhacarya 82.
Valmiki 67.
Vampire 44.
Vardhamana siehe Mahavira.
Varuna 48, 50, 222.
Vasco da Gama 256.
Vasishtha 48, 64.
Väterweg 148.
Väterwelt 43.
Vedanta 134, 143, 148, 159, 160.
Veden 16, 20, 28, 32, 33, 136, 159, 191, 247.
Vedische Religion 31—53.
Veränderungen 276, 283.
Verbrennungsofen für beschriebenes Papier 424*.
Verdauungsfeuer 217.
Verdienst 29, 108, 164, 415, 444, 446, 448, 449.
Verlobung 417, 486.
Versenkung 57, 92, 99, 109, 563.
Verstandgebung 199.
Vihara 102, 169, 242; 77*.
Vimana 18, 19, 171.
vimutti 109.
Vira siehe Mahavira.
Vischeschа 163.
Vischnu 49, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 133, 170, 171, 181, 182, 185, 214, 226; 36*, 157*, 177*.
Vischnuismus 74.
Vischvakarman 50.
Völkergedanke 288.
Völkerwanderung 11.
Volksreligion, chinesische 411 ff.
Volksversammlung 191.
Vorhalle 170, 171.
Vorzeichen 226, 413, 462; 281*.
Vratya 68.
Vritra 45, 46.
Vulgärtaoismus 347.

Wahrsager 312, 316, 317, 503.
Waldgeister 522.
Wallfahrten 520, 556.
Wanderer 56.
Wang Tsch'ung 386, 387.
Wang Wei 406; 403*.
Wang Yang-ming 389, 390.
Wasser 146, 200, 202, 210, 213, 224, 238.
Wassergott 48.
Wasserkind 45.
Wasseruhren 509, 512.
Weberin 510; 285*.
Weg der Hingabe 58.
Weg der Werke 58.
Weg des Wissens 58.
Wegführung der Besiegten 464.
Weib siehe „Frau“.
Weihe 55.
Weital 301.
Weltanschauung der Chinesen 269 ff.
Weltanschauung, kosmische (astrale) 290, 292, 304, 305, 311, 313, 336, 348, 350, 456, 469, 474, 498, 501.
Weltära 296.
Weltauge 372.
Weltbaum 350; 293*, 296*.
Weltberg siehe „Meru“.
Weltbild, kosmisches 16, 17, 18, 19, 20, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 88, 90, 124, 128, 192, 230, 272; 23*.
Weltenwächter 182.
Weltfrau 17, 19; 23*.
Weltgegenden (vier, fünf, acht) 18, 20, 21, 24, 31, 86, 274, 276, 308, 323, 394, 396, 420, 456, 496.
Weltgeist 356, 359.
Weltgeistliche 347.
Weltgeschehen 272, 274, 344.
Weltgeschichte 4, 7.
Weltgesetz 343.
Welthüter 22, 399, 574; 563*.
Weltintellekt 372.
Weltlauf 307, 343, 395.
Weltmeer 20, 24, 30.
Weltordnung 169, 271, 307.
Weltperiode 155, 236, 388.
Weltschichten 26.
Weltschöpfung 50, 85.
Weltseele 156, 227.
Weltwillen 283.
Weltwissen 276.
Weltzerstörung 26, 155.
Wen-t'schang 434.
Wen-tse 358, 360.
Wen Wang 290, 300, 318, 319, 332, 462.
Werke, gute 560.
Westberg 315*.
Wettergötter 287, 308, 350; 275*, 293*.
Widder 422.
Widderrechnung 241.
Wiedergeburt 99, 105, 124, 128, 135, 149, 200, 548.
Wiedertod 88.
Wiedervergeltung 88.
Wilkins, Charles 258.
Winckler, Hugo 289, 290.
Wind 217, 274, 283, 368, 470.
Windgott 49.
Wirken 335.
Wissen 86, 92, 163.
Wissenschaft in Japan 584 ff.
Witwen 199, 207, 450, 484, 486.
Woche 235, 240, 506.
Wodan 49.
Wohltätigkeit 448.
Wolken 283.
Wort 85, 159, 166 (siehe auch „Bezeichnungen“ und „Name“).
Wort, glückbedeutendes 413 ff.
Wortspiele in China 414.
Wunderkräfte 110, 557, 563.
Würmer 220, 221, 229.
Wu Tao-tse 403, 406; 396*, 397*, 507*.
Wu-ti 276, 286, 302, 308, 347, 456.
Wu-wei 346, 372, 375, 382, 386, 450, 457, 476.

Yadava 72.
Yajnavalkya 147, 148, 151.
Yajurveda 33, 222.
Yakscha 77, 132.
Yakschini 132, 176; 122*, 123*.
Yakuschi Nyorai 552.
Yama 43, 92.

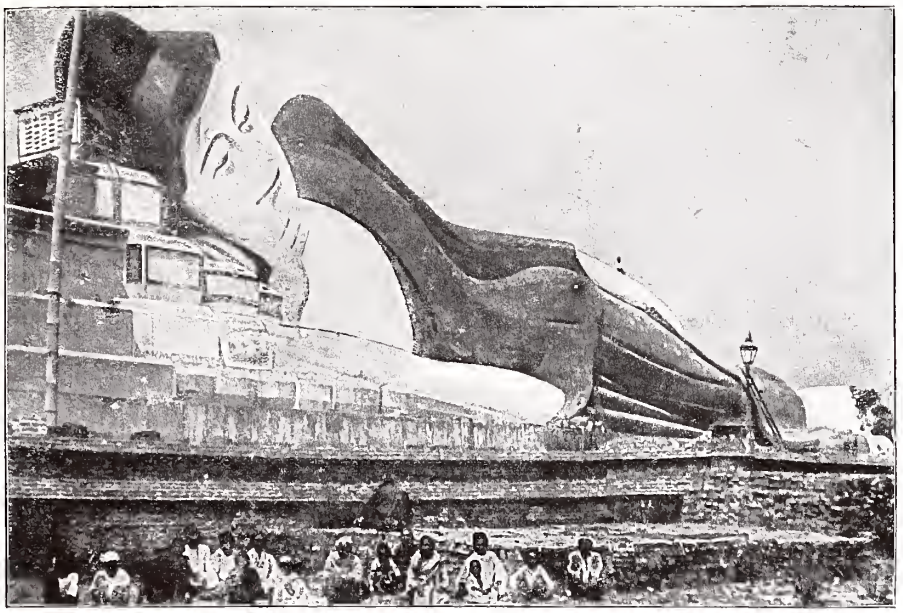
Yamato 528.
Yang Tſchu 353, 354.
Yang und Yin 272, 274, 280, 307, 323, 324, 342, 343, 344, 355, 359, 360, 361, 379, 380, 386, 388, 464, 491, 495; 273*, 279*.
Yang-Yin-Theorie 315.368.
Yao 285, 305, 311, 455.
Yen Yüan 327.
Yeſchin Sozu 578; 575*.
Yi-king 286, 318—324, 334, 336, 369.
Yin 274, 280, 299, 327, 331.
Yin Wen-tſe 371, 372.
Yoga 55, 56, 57, 68, 70, 92, 98, 105, 151, 152, 156, 157, 265, 562, 565.
Yogacara 116.
Yogaübungen 116, 158; 5*.
Yogin 52, 56, 68, 76, 158, 180, 247, 356; 40*.
Yojana 17 ff.
Young Men Jaina Aſſociation 140.
Yü, der große 311, 349, 362.
Yüan 302, 494.
Yuima 565*.
Yun-kang 571; 353*, 355*.

Zahlen, heilige, und Zahlenſymbolik 6, 128, 183, 240, 275, 278—280, 282, 289, 308, 314, 321, 322, 328, 348, 355, 412, 416, 495, 506, 507, 556. — Im beſonderen: Zwei 530, 554. Drei 25, 26, 27, 29, 43, 48, 64, 163, 226, 478, 496, 554. Vier 24, 130, 456. Fünf 18, 146, 154, 161, 166, 478, 571, 587. Sechs 496. Sieben 18, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 46, 48, 128, 134, 135, 194, 200, 210, 217, 238, 240, 289, 308, 496. Acht 30, 128. Neun 128, 360, 456, 457, 496, 587. Zehn 18, 506. Elf 18, 496. Zwölf 130, 456, 495, 506.
Zahlengeometrie, myſtiſche 322.
Zahlentheorie 232.
Zahnziehen 218*.
Zarathuſtra 14, 48, 96.
Zauberei 13, 32, 34, 36, 114, 144, 158, 347, 415, 432, 452, 531, 551, 556; 44*.
Zeitalter 130. 236.
Zeitalter, goldenes 280, 292, 455, 475.
Zeitrechnung 506.
Zen 558, 562, 563, 566, 572, 581, 582.
Zenobios 244.
Zeremoniell 314.
Zeremonien ſiehe Riten.
Zeugnis, glaubwürdiges 166.
Zeugungskraft 32.
Zeugung, wunderbare 296.
Zeus 14, 15.
Ziegenbock 25, 44.
Ziffernrechnen 231.
Zoku-Schinto 516.
Zölle 195.
Zonen 29, 30.
Zrvan 310.
Zukunft erfragen 34.
Zünfte ſiehe Gilden.
Zungenreden 55.
Zwangzauber 41, 42.
Zweimalgeborene 55, 192.
Zwerge 66, 226.
Zyklusrechnung 240, 308, 416, 506, 587.

Kunſtbeilagen

Jungferntänzerin (Himmelsnymphe) von Bali im religiöſen Traumzuſtand / Titelbild
Verſuchung des Buddha durch Mara und ſeine Töchter. Fresko in Ajanta / nach Seite 112
Tſch'ou Ying: Frühlingsfeſt des Li Tai-po (Ausſchnitt) / nach Seite 400
Takamitſu Awataguchi zugeſchrieben: Der Feldherr Kamatari / nach Seite 576

Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart, Berlin, Leipzig



Der Buddha in Pegu (Birma)
Wurde zufällig beim Eisenbahnbau entdeckt und ausgegraben. Nahezu 60 Meter lang.

Die Wunder der Welt

Hervorragende Naturschöpfungen und staunenswerte Menschenwerke aller Zeiten und Länder in Wort und Bild. Zum größten Teil nach eigener Anschauung geschildert

von

Ernst von Hesse-Wartegg

952 Seiten Text mit 956 Abbildungen und 30 mehrfarbigen Kunstbeilagen
In 2 Prachtbänden

Mit diesem ungewöhnlich reich mit prachtvollen Abbildungen geschmückten Werke bieten wir ein hochinteressantes und der weitesten Verbreitung würdiges Buch der bedeutenden Sehenswürdigkeiten aller Erdteile. Was in allen Zeiten die Naturkräfte an Merkwürdigem hervorbrachten, in plötzlicher gigantischer Umwälzung oder in unablässiger Arbeit von Jahrmillionen, was Menschengeist Großartiges ersann und unter Menschenhänden erstehen ließ, der staunenden Nachwelt zur Bewunderung, was fremde Kultur und Sitte an Absonderlichkeiten schuf — das alles ist in dem Werke „Die Wunder der Welt" zu einem umfassenden Ganzen zusammengetragen: ein fesselndes Anschauungs- und Bildungsmaterial für alt und jung, für Haus und Schule, für den Gelehrten und Laien —

ein Bildersaal der Weltwunder für jedermann,

gleichzeitig ein nützliches und wertvolles Ergänzungswerk zum Studium geographischer Atlasse.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart, Berlin, Leipzig

Die Sitten der Völker

Liebe, Ehe, Heirat, Geburt, Religion, Aberglaube, Lebensgewohnheiten, Kultureigentümlichkeiten, Tod und Bestattung bei allen Völkern der Erde

Bearbeitet auf Grund der Beiträge hervorragender Fachgelehrter von

Dr. Georg Buschan

1814 Seiten Text mit 1852 Abbildungen, außerdem 69 ein- und mehrfarbige Kunstbeilagen
In 4 Prachtbänden

Der Verfasser führt den Leser ein in die Geheimnisse und Absonderlichkeiten von Kultur und Unkultur, Sitte und Naturzustand aller Völker, nicht in trockener, rein wissenschaftlicher Schilderung, sondern beschreibend und erzählend. Das hochinteressante Werk bietet für reife Menschen eine reiche Wissensquelle, eine schöne und nützliche Unterhaltung für die Mußestunden und ein Bildermaterial, wie es zum Studium dieses Themas bisher noch nirgends so vollkommen geboten wurde.

Drei Urteile für viele ähnlich lautende:

Eine Kulturkunde vom Menschen, wie wir sie bisher höchstens in Ratzels geistvoller „Völkerkunde“ besaßen, bietet das für weitere Kreise bestimmte Werk eines unserer verdienstvollsten Ethnologen, des Dr. Buschan. Ein beispiellos glänzend ausgestattetes Werk. Die herrlichen Farbentafeln gewähren geradezu einen künstlerischen Genuß. / Die Erde.

In der Tat eine ebenso fesselnde Lektüre für Gebildete, wie lehrreiche Nachschlagsquelle für jeden volks- und völkerkundlich interessierten Forscher. / Weltwirtschaftliches Archiv.

Dieses schöne Werk ist eine wertvolle Erscheinung für alle, die sich für die unendliche Verschiedenheit und die aus uralten Zeiten stammenden, vielfach zutage tretenden Verwandtschaften menschlicher Sitten und Gebräuche interessieren. Neues Wiener Tagblatt.

Beckers Weltgeschichte

Sechste, vermehrte Auflage / Neu bearbeitet von Studiendirektor Dr. J. Miller
Bis auf die Gegenwart fortgeführt von Universitätsprofessor Dr. K. Jacob

4900 Seiten Text, 1800 Abbildungen, viele Einschaltbilder, Karten und Pläne
Vollständig in 7 Doppelbänden

Unter den Geschichtswerken von Ruf steht „Beckers Weltgeschichte“ mit an erster Stelle. Ihre anerkannten Hauptvorzüge sind: zweckmäßige Auswahl des Stoffes, wissenschaftliche Gründlichkeit, lebendige erzählende Darstellung, übersichtliche Anordnung und Einteilung, reicher, künstlerischer Bilderschmuck. Die sechste, vermehrte Auflage reicht, Weltkrieg, Revolution und Folgezeit mit umfassend, bis zur Gegenwart, sie erfüllt gleichzeitig den bei vielen Tausenden regen Wunsch

nach einer großzügigen, möglichst abgeklärten Geschichte des Weltkriegs.

Unter den Geschichtswerken sei einem lieben alten Bekannten aus der Jugendzeit der Vortritt gegönnt: Beckers Weltgeschichte hat seit einiger Zeit in verjüngter und verschönter Gestalt zu erscheinen begonnen. Die neu erwachte Freude am Buchschmuck ist auch an ihr nicht spurlos vorübergegangen; aber möglichst streng hat sie sich bei der Illustrierung an die Ergebnisse der jüngsten Forschungen gehalten, wie auch das Kartenmaterial durchweg ergänzt und revidiert erscheint. Keine Zeile, die nicht nachgeprüft; keine Seite, die nicht zu wichtigen Ergänzungen Anlaß gegeben hätte. So haben die Neubearbeiter zu den alten bewährten Vorzügen der Beckerschen Geschichte, zu der scharfen Herausarbeitung der führenden Männer, der „Heroen der Menschheit“, zu der schlichten und doch lebendigen Darstellung und der übersichtlichen Anordnung, neue hinzugefügt, indem sie das Werk auf den heutigen Stand der historischen Wissenschaft brachten und es bis in die neueste Zeit fortsetzten. / Westermanns Monatshefte.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

90-B13062

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00072 5560